El pensamiento interrumpido
Jean Améry o el exilio de la vida

Rafael Narbona

«La eternidad envejece»
Paul Celan

Hay unos pocos temas que la literatura no cesa de repetir, explorando todos sus matices y variaciones. Acaso ninguno tenga tanta fuerza como el paso del tiempo, pues se trata de un proceso que indefectiblemente desemboca en la muerte. Los *Kindertotenlieder* de Mahler se demoran en la desaparición de los que apenas han comenzado a existir. La imagen del niño muerto tiene el dramatismo de lo que está en ciernes. Es pura potencialidad que no tuvo la oportunidad de desplegarse, un proyecto interrumpido que no pudo ir más allá de su bosquejo inicial. Ese carácter de posibilidad malograda ha inspirado a músicos y poetas. Ante la imagen de un «joven dormido bajo los astros negros», Cernuda protesta: «Quisiera saber por qué esta muerte», pero no obtiene contestación, salvo «ese dolor que abre una herida de luz», revelando la precariedad de todo lo que es. Nada más intempestivo que esa forma inacabada, arrojada al no ser cuando había empezado a despuntar. La muerte tiene una hora y si aparece antes, se vuelve obscena, igual que una promesa incumplida o una crueldad innecesaria. Sin embargo, cuando la muerte comparece en las postrimerías de la vida, en ese tramo final donde ya no hay espacio para la esperanza, sólo cabe aceptar lo inevitable, acogiéndose a esa resignación elogiada por los clásicos. Nada más absurdo que rebelarse contra lo que llega en su momento, sin anticipaciones ni demoras. Se podría objetar que la muerte siempre es prematura, pero no parece muy sensato codiciar la inmortalidad, cuando filósofos y escritores como Hans Jonas, Swift o Borges, han insistido en que la finitud es una bendición o, incluso, la condición de posibilidad de eso que llamamos identidad y su necesaria prolongación: la noción de mundo, sin la que el hombre sólo sería una cosa entre las cosas.

Pocos han reflexionado sobre la muerte con tanta lucidez como Jean Améry. Su perspectiva está marcada por su estancia en Auschwitz, donde pasó dos años. Antes ya había conocido la experiencia del exilio y el inter-

namiento en el campo de Gurs, del que se fugó para unirse a la resistencia antifascista en Bélgica. Al igual que Primo Levi o Celan, Jean Améry, pseudónimo del ciudadano vienés Hans Mayer, interrumpió voluntariamente su vida. Aunque se consideraba un apátrida, eligió para su muerte la ciudad de Salzburgo. La nostalgia por la patria perdida nunca le abandonó, pues consideraba que, sin la confianza que proporciona la tierra natal, son inconcebibles la paz o la felicidad. La tragedia de los judíos fue descubrir que el suelo donde crecieron nunca les perteneció, pues sus verdugos se apropiaron de la lengua y el paisaje que hasta entonces habían considerado parte de su patrimonio. Esto resultó especialmente doloroso para los judíos perfectamente asimilados a la cultura alemana. Fascinado por los Alpes y la umbría de los bosques, Hans Mayer experimentó en su juventud sentimientos prefascistas que se disolvieron cuando las leyes raciales de Nüremberg pusieron de manifiesto que su ensoñación romántica era incompatible con su condición de judío. Sólo entonces descubrió que, a pesar de ignorar su lengua y sus tradiciones, su sangre lo emparentaba con un pueblo cuyas costumbres constituían supuestamente la negación de los valores germánicos. Entonces nació Jean Améry, el apátrida que ya no confía en el lenguaje y que reivindica el resentimiento como única vía de reparación del dolor padecido.

Améry recreó su experiencia en Auschwitz en *Más allá de la culpa y la expiación*. Publicada en 1964, la obra no escatima las críticas hacia la filosofía contemporánea. La brutalidad del universo concentracionario pone de manifiesto la insuficiencia del pensamiento de Heidegger, cuyas piruetas lingüísticas muestran su impotencia en un espacio donde la palabra marca la diferencia entre morir o vivir un día más («en el *campo* era más convincente que en el exterior que la jerga del ente y la luz del ser no servía para nada»)[1]. El *amor fati* de la ética nietzscheana se revela como una idea siniestra ante la experiencia de la tortura y la muerte del hombre anunciada por los estructuralistas no puede irritar más a un Améry apegado al humanismo ilustrado. También repudia las explicaciones de Hannah Arendt sobre la banalidad del mal, pues considera que el *Lager* es la expresión del Mal radical. En cuanto a su fe en el neopositivismo lógico, se esfumará ante la utilización de la técnica en las matanzas masivas. Lejos de tener un poder esclarecedor, la ciencia puede convertirse en el aliado más temible del autoritarismo. Frente a Lévi-Strauss, que reduce la historia a cadenas de procesos físico-químicos, y a Horkheimer y Adorno,

[1] *Améry, Jean,* Más allá de la culpa y la expiación, *traducción de Enrique Ocaña, Valencia, Pre-Textos, 2001, p. 77.*

que acusan a los *philosophes* de haber hundido a la humanidad en el infortunio, Améry reivindica la herencia de los enciclopedistas. «Ilustración. He aquí nuestro santo y seña, [pero] ¿dónde está escrito que la Ilustración deba ser desapasionada? [...] El concepto de Ilustración incluye no sólo la mera deducción lógica y verificación empírica, sino también la voluntad y la capacidad de especulación fenomenológica, de empatía, de acercamiento a los límites de la *ratio*. Sólo cumpliendo la ley de la Ilustración y al mismo tiempo sobrepasándola, alcanzaremos espiritualmente espacios en que la *raison* no se agota en el simple cálculo»[2].

No es casual que Auschwitz se mostrara especialmente inclemente con los intelectuales. La dictadura nazi no ocultaba su propósito de borrar la herencia ilustrada, liquidando a los que se esforzaban en preservar y transmitir su legado. Polemizando con Primo Levi, Améry considera que el intelectual no es un hombre de ciencia, sino un humanista con una aguda conciencia estética. Sus preocupaciones son la filosofía, las letras, la música, las artes plásticas. Esta figura es la que peor se adapta a las reglas del *Lager*. Semprún recordaba agradecido cómo sus camaradas comunistas de Buchenwald le ayudaron a esconder su condición de escritor, pues los capos y los oficiales de las SS odiaban a los intelectuales. Améry observa que esa hostilidad también estaba presente en los compañeros de reclusión. El «hombre de espíritu» no era capaz de utilizar «con fluidez la jerga del campo»[3]. En Auschwitz, su aislamiento era terrible, pues en otros *Lager*, como Dachau, predominaban los presos políticos y existían pequeñas bibliotecas. En Auschwitz no había libros y la mayoría de los reclusos –judíos apolíticos, polacos y presos comunes– no los echaban de menos. Los intelectuales carecían de las convicciones de los presos políticos o la fe de los judíos ortodoxos. Por el contrario, tendían al escepticismo y su único patrimonio –Durero, Beethoven, Hegel o Trakl– había sido requisado por el régimen que les había arrebatado la libertad. La tolerancia o la duda metódica producían más irritación que la estolidez del hombre común. En el *Lager*, el «hombre de espíritu» no tardaba en convertirse en «musulmán». Acostumbrado a una representación estética de la muerte, se hundía al comprobar que en Auschwitz morir era algo rutinario. Cada defunción se registraba con una impersonal «salida del campo por óbito». La brutalidad de los acontecimientos cuestionaba la trascendencia de las sentencias filosóficas. La «palabrería vacía» de «ese desagradable mago del país de los alemanes» (esto es, Heidegger) mostraba toda su miseria en el

[2] *Améry, Jean,* o. c., *pp. 45-46.*
[3] *Améry, Jean,* o. c., *p. 57.*

espacio acotado por las alambradas, pues «en ningún otro lugar del mundo la realidad poseía una fuerza tan imponente». «Bastaba con ver la torreta de vigilancia y sentir el olor a grasa calcinada procedente de los crematorios» para advertir que el Ser sobre el que gira la filosofía de Heidegger sólo era «un concepto abstracto y huero»[4]. La experiencia del *Lager* nos ha servido para desprendernos de mucha hojarasca metafísica, pero también ha confirmado la impotencia de la palabra ante un orden inhumano. Según Améry, sólo pervive el escepticismo, una forma de sabiduría que ni siquiera lamenta la pérdida de la palabra.

Dentro del orden que pretendía universalizar el régimen hitleriano, la tortura no agotaba su sentido en la intimidación o la confesión. Améry sufrió un terrible suplicio en la fortaleza de Breendonk. Al oír cómo se dislocaban sus huesos, descubrió que el problema genuinamente filosófico no es la muerte, sino la tortura. Malraux anotó lo mismo en sus *Antimemorias*. La experiencia de la tortura quiebra la confianza en nuestros semejantes y pone de manifiesto el poder absoluto del Estado sobre el individuo. Por eso, «la tortura no fue un elemento accidental, sino la esencia del Tercer Reich»[5]. Améry discrepa con Hannah Arendt en su explicación del totalitarismo. Desde su punto de vista, comunismo y nazismo no son equivalentes. Citando a Thomas Mann, Améry afirma que el comunismo «simboliza siempre una *idea* del ser humano, mientras que el fascismo de Hitler no era en absoluto una idea, sino sólo maldad»[6]. El nazismo no inventó la tortura, pero ésta constituye su «apoteosis». El dolor infligido al reo pretende subrayar su dimensión corporal, aniquilando cualquier manifestación espiritual. Améry coincide con Bataille, al afirmar que la tortura es «la negación radical del otro»[7]. El que reduce al otro a un cuerpo que gime, experimenta la omnipotencia de un dios. Desde el punto de vista psicológico, este es el principio del sadismo, una patología incompatible con la vida en sociedad, pero no es un secreto que al sádico le es indiferente la pervivencia del mundo. Sin embargo, esta desviación sexual también forma parte de una biopolítica que evidencia el poder soberano del Estado. Es imposible no evocar a Foucault, que ha llevado a cabo un análisis pormenorizado de este fenómeno en sus estudios sobre los mecanismos de poder, pero en este caso Améry se aproxima más a las recientes tesis de André Glucksman sobre la influencia del nihilismo en la historia contemporánea. Es probable

[4] *Améry, Jean,* o. c., *p. 78.*
[5] *Améry, Jean,* o. c., *p. 85.*
[6] *Améry, Jean,* o. c., *p. 95.*
[7] *Améry, Jean,* o. c., *p. 100.*

que Améry hubiera subscrito la tesis de Glucksman sobre el sentido del exterminio en la cosmovisión totalitaria. Al buscar la aniquilación total, aceptando incluso la inmolación de sus artífices, «el pavor se convierte en la *ultima ratio* de una estrategia»[8]. Desde esta perspectiva, los actos de violencia no significan nada, salvo la afirmación de un poder que asume su desaparición como efecto de su manifestación. Lo cierto, en cualquier caso, es que «quien ha sufrido la tortura, ya no puede sentir el mundo como su hogar». La experiencia del otro como enemigo es incompatible con «un mundo donde reine el principio de esperanza»[9].

Frente al animal, que establece unas relaciones de pura necesidad con la naturaleza, el hombre necesita «habitar» su entorno, transformarlo en mundo. El Estado-jardín soñado por Hitler excluye de su seno a una parte de la humanidad, cuyo efecto disgregador se revela incompatible con las legítimas ambiciones del pueblo ario, comunidad providencial a la que le corresponde actualizar las perfecciones de nuestra especie. La concepción de la historia de la biopolítica nazi prohibe hablar de un «hogar judío» o de una «patria socialista». En ambos casos, reunimos en una expresión términos que se repelen. La noción de hogar está reservada a los grupos que contribuyen al sentido ascendente de la vida. La itinerancia del judío o el internacionalismo de los partidos socialistas es la consecuencia del odio a la vida. Los judíos y los comunistas no pueden construir un mundo, porque la esencia de su naturaleza es conspirar contra él. Esa incapacidad explica su resentimiento y justifica su exterminio. Su aniquilación sólo es una forma de expulsar del mundo a los que, por otro lado, siempre estuvieron fuera de él. Al negarles la posibilidad de una patria, los nazis frustraron una aspiración esencial de la naturaleza humana. «Patria –escribe Améry– es seguridad y es preciso tener una para poder prescindir de ella»[10]. Cuando eres despojado de esa referencia, pierdes la posibilidad de encontrar otro lugar, otra patria, pues la patria es el espacio donde discurre nuestra infancia y juventud. Los judíos, al ser expulsados de sus casas, descubrieron que esa tierra jamás había sido su hogar y, lo que es peor, perdieron su pasado. Aunque en los años sesenta, Améry ya advierte las primeras señales de la globalización, coincide con Nietzsche en que «no es bueno carecer de patria»[11]. Ante esa pérdida, sólo puede invocarse la ética del resentimiento. Puede parecer extraño levantar una moral sobre esta vivencia, pero Améry, al

[8] *Glucskman, André,* Dostoievski en Manhattan, *Madrid, Taurus, 2002.*
[9] *Améry, Jean,* o. c., *p. 107.*
[10] *Améry, Jean,* o. c., *p. 117.*
[11] *Améry, Jean,* o. c., *p. 138.*

igual que Benjamin, rechaza la idea de un tiempo lineal y homogéneo. La solidaridad también se proyecta hacia atrás, comunicando a unas generaciones con otras. El resentimiento no implica venganza, sino la necesidad de revertir el tiempo. Es una rebelión contra el pasado que permite reconocer en la víctima la imagen del semejante. Améry considera injusto responsabilizar a las nuevas generaciones de los crímenes de sus antepasados y deplora los actos de terrorismo de una extrema izquierda que equipara la democracia de Willy Brandt con la dictadura de Hitler, pero no esconde su convicción de que el genocidio del pueblo judío concierne a todos los alemanes de su tiempo. Es una culpa colectiva que nunca podrá borrarse y que sólo se atenuará, asumiendo que los crímenes del nazismo forman parte de la historia alemana. No se puede neutralizar su recuerdo. Por el contrario, hay que integrarlo en la memoria de todos. Améry cita a Hans Magnus Enzensberger, según el cual «Auschwitz es el pasado, el presente y el futuro de Alemania». La reivindicación del resentimiento como forma de reversión de la historia recuerda la postura de Kertész en *Kaddish por el hijo no nacido*, donde el autor reivindica la infelicidad como condición de posibilidad de su trabajo. Kertész afirma no estar dispuesto a renunciar a ese estado de insatisfacción que garantiza la continuidad de su producción literaria. En cualquier caso, la responsabilidad colectiva del pueblo alemán no debería actuar como una cortina de humo, capaz de borrar o difuminar la responsabilidad de otras naciones europeas e incluso la de una cultura que ha incubado fantasías eugenésicas y absolutos excluyentes. Zygmunt Bauman ya advirtió que «Alemania hizo lo que hizo en razón de lo que comparte con el resto de nosotros. La *Endlosung* (Solución Final) fue un laboratorio en el que se puso a prueba –un verdadero *experimentum crucis*– la capacidad de nuestra civilización para alcanzar la perfección mediante la eliminación de aquellos seres que no llegan a la perfección. Es sólo una de las capacidades modernas y no atesora una 'inevitabilidad histórica' que conduzca al Holocausto, pero, sin la civilización moderna, sin el conjunto de sus logros que tanto nos enorgullecen, el Holocausto que tuvo lugar en Alemania habría sido impensable»[12].

Al igual que Kertész, Améry no descubrirá lo que significa ser judío hasta que el nuevo orden de la Alemania nazi lo incluya en los programas de aniquilación de «formas de vida sin valor». La deportación le revelerá el sentido de la exclusión, pero no logrará despertar sentimientos de afinidad o pertenencia con la comunidad judía. Las referencias culturales, religiosas

[12] *Tester, Keith, «Diálogo con Zygmunt Bauman. Holocausto y modernidad», en* Claves de Razón práctica, *nº 125, septiembre 2002, p. 53.*

e históricas que le atribuyen las autoridades alemanas apenas han intervenido en la formación de su identidad. Son algo ajeno que, sin embargo, determina su destino. La experiencia en el *Lager* no modificará esta sensación de extrañeza. Dicho de otro modo: no incorporará a su realidad personal el legado que le correspondería de acuerdo con su origen racial. Después de la guerra, Améry sigue sin considerarse judío, pues no habla hebreo ni ha visitado el Estado de Israel. Tampoco es creyente ni conoce demasiado bien las tradiciones de su pueblo. Sin embargo, el tatuaje de Auschwitz en su brazo izquierdo es más vinculante que el Talmud o el Pentateuco. Es la «cifra» de su existencia judía, pero de un judío «sin señas de identidad positivas. Ese es mi lastre y mi cayado»[13]. Ser judío no es una distinción racial, sino una categoría cultural que justifica una filosofía de la historia basada en la perfectibilidad indefinida del género humano. Sin una referencia negativa, las leyes históricas y naturales pierden su sentido. Progresar es alejarse de algo. La utopía de un futuro exento de ese pueblo decadente, quintaesencia del nihilismo y del odio hacia la vida, convierte el exterminio en una exigencia moral que concierne a toda la humanidad. Se olvida que Hitler se consideraba el artífice de las ambiciones del género humano, el instrumento de un destino que se actualizaría con el III Reich, cuya duración desbordaría el milenio, imponiendo una era atemporal, el fin definitivo de la historia, ese regreso al origen que los antiguos identificaban con la Edad de Oro y que, gracias al progreso tecnológico, ya no desembocaría en una Arcadia rural, sino en un gigantesco taller, donde el hombre trascendería su individualidad para ponerse al servicio del sentido ascendente de la vida.

Améry carecía de creencias religiosas y de convicciones políticas. Su tolerancia y escepticismo no le ayudaron a sobrevivir. En su opinión, el ser humano es mucho más de lo que ha realizado: sus sueños incumplidos forman parte de su historia. Sin embargo, hay ciertas experiencias de las que no es posible salir indemne. La tortura y el *Lager* se extienden más allá de sus límites temporales. El mal no se agota en los actos que materializa. Sus efectos anidan en sus víctimas y producen frutos envenenados. Améry sobrevivió a Auschwitz, pero no fue capaz de soportar la redundancia de los errores humanos. Al contemplar los horrores de Camboya o Chile, escribió: «A veces se diría que Hitler ha conseguido un triunfo póstumo»[14]. No pudo resistir la tentación de imitar a Stefan Zweig quien, al ver cómo una nueva guerra frustraba sus expectativas de un mundo basado en la cultura

[13] *Améry, Jean,* o. c., *p. 186.*
[14] *Améry, Jean,* o. c., *p. 89.*

y la comprensión, se quitó la vida en compañía de su joven esposa. En el caso de Améry, el suicido no respondió a una decepción ante el rumbo de la historia y, mucho menos, a un arrebato. Antes de emprender el camino de la muerte, reflexionó largamente sobre la finitud y la escasez de argumentos para justificar nuestra presencia en el mundo. No es improbable que Nietzsche incluyera sus razonamientos entre las formas de decadencia que abrazan el nihilismo, oponiendo el desaliento a la voluntad de vivir que posibilita querer «hacia atrás», ese amor hacia lo que es, con toda su carga de fatalidad y dolor, que no retrocede ante la posibilidad de que el pasado redunde sobre sus actos. Nada más ajeno a Améry que la vieja doctrina estoica, transformada por Nietzsche en imperativo moral y ontológico, un ideal regulativo que sí se advierte en los diarios de guerra del joven Jünger, desbordantes de amor hacia la vida. Améry es un espíritu libre, de acuerdo con el sentido de la aristocracia de Cioran, pero no un luchador que identifica la virtud con el esfuerzo de perseverar en la existencia. Spinoza atribuía al hombre libre una completa despreocupación de la muerte, pero Améry, que no aceptó otras obligaciones que las impuestas por su propia lucidez, meditó incansablemente sobre nuestra contingencia, cuyo signo distintivo es el progresivo deterioro del cuerpo. En *Revuelta y resignación* (1968), apunta que ante la muerte no cabe esperanza, pero tampoco resignación. Sólo hay una forma de salvar nuestra dignidad ante la inminencia de lo que nos privará de las categorías fundamentales de la vida, que no son otras que el tiempo, el espacio y el lenguaje. Una rebelión sin esperanza, una protesta sin expectativas. Ésa actitud es el único heroísmo posible. Lo demás es banal, estéril o, lo que es peor, grandilocuente. Toda la tensión de esa protesta se refleja en el retrato de Améry quien, al inicio de la edición española de esta obra, advierte al lector sobre lo que le espera. El que busque ayuda o consuelo, saldrá defraudado, pues no hay en sus páginas nada que mitigue la angustia provocada por el envejecer. La fotografía de Améry sólo transmite incertidumbre. Nos habla del fracaso inherente al mero hecho de existir. Su insoportable elocuencia se expresa en cada detalle: la mirada, cansada e irónica; la piel cenicienta y repleta de arrugas; el pelo gris y desordenado; la cabeza ligeramente inclinada sobre un cuello abierto, que muestra una carne maltratada por la edad y la estancia en Auschwitz; los párpados caídos y unos labios finos, que parecen sellados ante la imposibilidad de explicar con palabras lo vivido y lo que aún vendrá, ese silencio final que, en su caso, llegará por la vía del suicidio.

Améry advierte en el prólogo de *Revuelta y resignación* que sus reflexiones no están sujetas a comprobación o refutación. Son especulaciones que se mueven de espaldas al criterio de verdad de las ciencias positivas,

pues nacen de una subjetividad que medita sobre una experiencia intransferible: la decadencia del cuerpo, su progresivo deterioro. Los límites de esta forma de conocimiento son los límites de un cuerpo que transforma sus procesos en laboratorio de una hipótesis: la imposibilidad de abolir la muerte, la absoluta intrascendencia de la vida humana. Proust comprendió perfectamente que la finitud es un componente esencial de nuestro vivir. Por eso, cuando en *El tiempo recobrado* muestra los estragos del tiempo sobre unos personajes que han ido transformándose al ritmo de los cambios sociales, surge de inmediato una pregunta: ¿qué ha pasado?, ¿por qué el arrogante barón de Charlus ha perdido su prestancia?, ¿dónde está su aplomo, su ingenio, su capacidad de sorprender e intimidar? No ha pasado nada, apunta Améry. O mejor dicho, ha pasado todo. Simplemente, «el tiempo ha transcurrido»[15]. Newton nos habla del tiempo como de una magnitud homogénea, eterna, absoluta, pero antes de que las teorías de Einstein cuestionaran esta imagen, la experiencia subjetiva de nuestro cuerpo ya nos había revelado que la vivencia del tiempo cambia con los años. Para la juventud, el tiempo es espacio: el lugar donde se realizan nuestros proyectos; durante la vejez, el tiempo ya no es un lugar, sino memoria, pasado actualizado por el recuerdo. «Ser joven –escribe Améry– equivale a lanzar el cuerpo en el tiempo, que no es tiempo, sino vida, mundo, espacio»[16]. La muerte, en cambio, representa la abolición del sujeto, su «desespacialización» y, en la medida en que nos expulsa del mundo, también constituye la aniquilación del sentido, la suspensión de cualquier forma de inteligibilidad. Améry ironiza sobre la vieja metáfora que identifica la vejez con el otoño. Esta bella imagen apenas esconde que la vejez no es una estación, sino un final inapelable. La muerte significa la interrupción de cualquier ciclo. No es un otoño, pues al otoño sigue el invierno y a éste el verano, mientras que la vejez carece de horizonte. No tiene continuidad ni posibilidades de invertir su curso. Sólo es el término de un proceso que concluye abruptamente.

Nada más ridículo que reservar un espacio perpetuo para el cuerpo sin vida. La muerte se ríe del bienestar burgués. Los panteones sólo expresan la impotencia de los que sueñan con una eternidad acompañada de privilegios materiales. En el descanso eterno no hay lugar para el confort. La muerte es un fenómeno ahistórico, algo que no puede caracterizarse con las categorías asociadas a la vida: hoy, mañana, futuro. En cierto sentido, se puede interpretar como un corte epistemológico, pues implica el paso a

[15] *Améry, Jean,* Revuelta y resignación. Acerca del envejecer, *Valencia, Pre-Textos, 2001, p. 18.*
[16] *Améry, Jean,* o. c., *p. 29.*

otro estado: el yo sólo se constituye cuando se condensa en tiempo transcurrido, pero adquirir una identidad significa perder el mundo o, lo que es lo mismo, la posibilidad de ser. «El yo-en-el-tiempo y el yo-en-el-mundo no pueden ser *realidad*»[17]. Esta espantosa verdad nace de la reflexión sobre el tiempo, una actividad intelectual que «no es natural, ni quiere serlo»[18]. Sólo la cotidianidad, que nos obliga a ocuparnos de urgencias inaplazables, nos aleja de esa melancolía inherente a un yo perfectamente consciente de que su devenir es una aproximación imparable hacia el no-yo. La muerte se inserta en la experiencia como algo que sólo concierne al otro, pero el envejecimiento nos revela que el morir también nos afecta a nosotros. Envejecer no es un proceso natural. La vejez es una enfermedad incurable. Esta experiencia sería inconcebible sin el cuerpo. «En el envejecimiento yo soy *por medio* de mi cuerpo y *en contra* de él; en la juventud, yo estaba *sin* mi cuerpo y *con* él»[19]. Los que mueren prematuramente, no logran construir un yo, pues el yo está hecho de tiempo acumulado y sólo aparece cuando el mundo ha perdido su disponibilidad.

Al igual que Karl Jaspers, Améry entiende que la experiencia del dolor es un camino privilegiado hacia el yo, pues nos revela lo que somos, esa identidad que se ha ido haciendo con los años, hasta adquirir un perfil, una forma. A veces, lo que el dolor produce no es una epifanía, sino una transformación, donde surge un nuevo yo. Acostumbrados a nuestro yo social, nos sorprendemos cuando aparece «el yo dado sólo exclusivamente por el cuerpo»[20]. En cualquier caso, el dolor nunca es inútil. Siempre nos recuerda que el tiempo gravita con más fuerza conforme avanzan los años. En la juventud, el tiempo es algo ligero, casi aéreo, que se alarga hacia adelante; en la vejez, se ha convertido en un peso situado a nuestra espalda. A los setenta años sólo eres lo que has hecho. Ha desaparecido toda potencialidad. De alguna manera, se tiene el pasado, pero se ha perdido el ser, «el ser del permanente devenir»[21]. Estamos constituidos como seres que tienen esto o aquello. El futuro se ha cerrado y lo que será está más allá de nuestra experiencia potencial. Ante la perspectiva del ocaso, no cabe refugiarse en las supuestas virtudes de la senectud. La serenidad no es una cualidad, sino una patología de la vejez. Sólo hay una forma de envejecer con dignidad: rebelarse contra la muerte, con el fatalismo del que sabe que «afronta una empresa irrealizable»[22].

[17] *Améry, Jean,* o. c., *p. 38.*
[18] *Améry, Jean,* o. c., *p. 40.*
[19] *Améry, Jean,* o. c., *p. 56.*
[20] *Améry, Jean,* o. c., *p. 64.*
[21] *Améry, Jean,* o. c., *p. 78.*
[22] *Améry, Jean,* o. c., *p. 92.*

La muerte es ese «antimundo» ante el cual se rompe el sentido y se paraliza el lenguaje. Nunca podrán coexistir la palabra y la muerte. Es fácticamente imposible. Donde empieza una acaba la otra. Hablar de experiencia de la muerte no es menos paradójico que hablar del sonido del silencio. La muerte es el fin de toda experiencia. Está más allá, fuera del mundo y de los lenguajes con que se dice el ser. La urgencia de hablar de ella choca con la incapacidad de la palabra para expresar lo que no es. Nada nos librará de morir, pero siempre podremos pedir una tregua, un minuto más. Es una rebelión sin esperanza, que se refugia en el pequeño infinito del instante, sin ignorar que la infinitud es un fraude, una ficción engendrada por un yo expulsado del mundo. Hay otra forma de huir de la muerte: refugiarse en ella, cobijarse bajo su ala. Nietzsche ya advirtió que el suicidio, en tanto acción intempestiva, es una expresión de libertad, un gesto que nace del amor a la vida, cuando ésta ha perdido las condiciones de salud y poder que justifican nuestro apego a ella. Sin embargo, en *Revuelta y resignación*, Améry no apuesta por esta vía. Aún faltan diez años para su suicidio. Hasta entonces, su elección es el desafío, la revuelta contra la humillación de envejecer. Esa opción no ignora la inutilidad de la protesta. Es innegable que al final arderemos como carne mortal. Sólo sobrevivirán las palabras, pero no serán nuestras, sino de otros y esa apropiación apenas mitigará nuestra ausencia. Al finalizar *Revuelta y resignación*, es inevitable preguntarse: ¿hemos llegado a algo? ¿Hay en estas páginas algún argumento que nos ayude a soportar la perspectiva de la muerte? ¿Es posible hallar consuelo en una rebelión que sólo promete un efímero aplazamiento? Sin duda no, pero lo único que movió a este libro fue «el deseo de decir la verdad» y, en este caso, la verdad está en el centro de nuestro ser, devorándonos como un fuego implacable.

Ese fuego se revolverá contra Améry diez años después, cuando su reflexión sobre la finitud y el envejecimiento se convierta en meditación sobre el valor de la existencia. En *Levantar la mano sobre uno mismo* (1976), la vida se perfila como «derrota total», una enfermedad agudizada por la violencia, la melancolía o la impotencia para actuar. Se vive en vano, enhebrando los días con palabras que no perdurarán. Nada impedirá que al final la conciencia se hunda en la oscuridad. Al igual que en su ensayo sobre el envejecimiento, Améry rechaza el método de las ciencias positivas. Su intención no es prolongar la línea de investigación tendida por Durkheim, sino permitir que hable una subjetividad enfrentada a sí misma y alejada de cualquier propósito moralizante. Cuando el pensamiento discurre por este cauce, la consideración de los hechos adquiere un matiz inusitado. En el caso del suicidio, una acción que inicialmente se configura

como pura negatividad, se transforma en una manifestación radical de libertad. No existe la nada, sino el «no» y nada más libre que la posibilidad de establecer las condiciones de imposibilidad de toda experiencia. Aparentemente, apenas hay diferencia entre quitarse la vida o esperar pasivamente la aparición de la muerte. En ambos casos, se produce el mismo hecho. Lo cierto es que la muerte es un estado invariable y es inútil buscar en ella formas o matices. En la muerte sólo reina la semejanza. Esto no significa que el morir iguale a todos los hombres, sino que no se puede hablar de modos ni distinciones allí donde el lenguaje jamás encontrará un interlocutor. No se puede hablar de lo que no es ni caracterizar lo que no existe. Al igual que los agujeros negros con la luz, la muerte permite que la palabra se interne en su dominio, pero no consiente su regreso al exterior. En rigor, no se puede hablar de la muerte, como no se puede hablar de Dios ni del Bien absoluto, ya que nunca podrá haber evidencia empírica de experiencias, postulados o principios que no forman parte de este mundo. Sin embargo, sí podemos hablar del tránsito hacia un estado que se constituye como misterio y, en ese sentido, no es lo mismo esperar la muerte que salir a su encuentro. A diferencia del que muere pasivamente, «el suicida habla por sí mismo. Dice la última palabra»[23].

El sentido común asegura que «hay que vivir», pero realmente «¿hay que permanecer presente sólo porque uno ha llegado a estar presente?»[24]. Al contestar negativamente, el suicida se convierte en el desafiante absoluto, pues se atreve a cuestionar lo que es moneda común entre los hombres, a saber: que la vida es un bien supremo y que su conservación es un deber que nos concierne a todos. No podemos elogiar o justificar el suicidio sin «desmoralizar» a la sociedad. Este efecto desintegrador se percibe nítidamente en la inacción de muchos hombres, cuando en la inminencia del fin descubren que no sólo ellos, sino todo lo que hay actual o potencialmente, se convertirá en polvo. La idea de que al final nada perdurará tiene un efecto paralizante. Cioran se quedaba inmóvil, incapaz de hablar o actuar, cuando intuía que ni siquiera Shakespeare o Brahms sobrevivirán al tiempo. En algún punto del futuro, se hundirán en el olvido y no quedará ni un vestigio de su obra. También desaparecerán las naciones y los imperios, los hombres y los libros. La Tierra se calcinará abrasada por el sol, un gigante rojo que, antes de convertirse en una piedra fría y sin rumbo, devorará los planetas más próximos e incendiará el firmamento. El hecho de que

[23] *Améry, Jean,* Levantar la mano sobre uno mismo. Discurso sobre la muerte voluntaria, *Valencia, Pre-Textos, 1999, p. 23.*

[24] *Améry, Jean,* o. c., *p. 24.*

este cataclismo pertenezca a un porvenir muy remoto, no alivia a una conciencia abrumada por la banalidad de las cosas. Cada vez que pensaba en esto, Cioran se entregaba a una pasividad que sólo abandonaba para fantasear sobre el suicidio. El que levanta la mano sobre sí mismo emprende una acción que, al desembocar en la inacción más absoluta, cuestiona el valor de la vida, debilitando la adhesión de otros hombres a la rutina de existir.

No es extraño que el suicidio se perciba como una atrocidad, cuando la muerte (voluntaria o sobrevenida), se ha convertido en un tabú, en algo que se excluye sistemáticamente de la conversación y el pensamiento. Nadie quiere hablar de lo que evidencia la precariedad de la vida. Además, a la luz de la muerte, se descubre que todo lo que se ha vivido «ha sido en vano, puesto que un día el mundo que uno llevaba dentro de sí, *todo* el mundo, se desmoronará»[25]. Améry apunta que el suicidio es «un privilegio humano»[26] y apoya su tesis en las investigaciones de Jean Baechler, según las cuales ni los animales ni los niños se suicidan. Las historias sobre animales que se dejan morir nunca han sido comprobadas y no se conoce ningún caso de niños menores de siete años que se hayan quitado la vida. A la luz de estos ejemplos, Améry concluye que «la muerte voluntaria es un aspecto esencial de la condición humana»[27] y, citando a Baechler, asegura que «el suicidio afirma la libertad, la dignidad, el derecho a la felicidad»[28].

Se ha dicho que la condena del suicidio procede de la tradición cristiana, pero no cabe responsabilizar al pensamiento religioso de una reprobación que ha acompañado al hombre desde hace largo tiempo. Se afirma que la muerte es natural, pero ¿hay algo menos natural que un estado donde todo lo que es se diluye en una oscuridad pavorosa? El suicida rompe la lógica de la vida, pues en vez de esperar el fin, lo precipita bruscamente. No es un loco, sino «una figura tan ejemplar como la del héroe. [...] Aquel que huye del mundo no es peor que aquel que lo conquista; quizás, incluso, algo mejor»[29]. A la idea del suicido no se llega a través de la mente, sino del cuerpo, que es el que percibe el tiempo. Borges ya comentó que el tiempo a veces nos parece irreal, pero los estragos de la edad nos muestran elocuentemente cómo el tiempo, lejos de ser una invención humana, está fundido con nuestra carne. El tiempo es real, dolorosamente real, y algún día el cuerpo ya no será algo que se mueva entre las cosas, abriendo y clausu-

[25] *Améry, Jean,* o. c., *p. 52.*
[26] *Améry, Jean,* o. c., *p. 52.*
[27] *Améry, Jean,* o. c., *p. 53.*
[28] *Améry, Jean,* o. c., *p. 53.*
[29] *Améry, Jean,* o. c., *p. 67.*

rando mundos, sino una masa inerte diseccionada por un bisturí afanado en determinar las causas objetivas del óbito. La idea de devenir objeto resulta inaceptable para el sujeto, pero nada evitará ese destino, salvo la fe en lo sobrenatural, una creencia que en ningún caso puede dilucidarse en un marco racional de discusión, ya que la esperanza o el dogma nunca podrán ser experiencias intersubjetivas. De cualquier modo, nadie puede determinar por otro qué es lo mejor para él. Aunque Kant condena el suicidio, la idea de autonomía ofrece un excelente punto de apoyo a la justificación de la muerte voluntaria. Cada uno es dueño de su vida y no es posible imponer la obligación de vivir, sin anular la libertad de decisión. «Siempre se omite –protesta Améry– el hecho básico: que el ser humano se pertenece esencialmente a sí mismo, y esto al margen de la red de vínculos sociales, al margen de una fatalidad y un prejuicio biológicos que le condenan a la vida»[30].

Améry reconoce el dolor de la separación, pero considera que la muerte voluntaria y sólo ella es «ese minuto de libertad», en el cual accedemos a la plenitud de nuestro yo. «Pienso, luego existo: se puede dudar del sentido de esta frase. Así lo ha hecho ni más ni menos que Wittgenstein. Muero, luego ya no existiré más: es un hecho incontrovertible, es la base que sustenta nuestra verdad subjetiva que se convierte en objetiva en el mismo momento en que nos quebramos al chocar contra el suelo»[31]. Primo Levi, Bettelheim, Celan. Todos siguieron el mismo camino. Renunciaron a su subjetividad para confundirse con la materia o, más exactamente, para anonadarse. Su decisión fue un acto libre orientado hacia la beatitud del no-ser. No hay argumentos para reprobar su conducta, aunque es indudable que su ausencia nos privó de unas escrituras que podrían haberse prolongado en forma de nuevos textos. Sería fácil acusarles de haber desertado de su trabajo, pero nuestro sentimiento de orfandad no justifica la reprobación moral. Sólo en nombre del resentimiento podríamos condenar su huida del mundo. No obstante, no podemos reprimir nuestra simpatía hacia opciones más productivas, como el compromiso de Imre Kertész con la escritura, ese trabajo (compara su pluma con una pala) que le permitió proseguir su exploración del yo, el mundo y las cosas, mientras otros se hundían en un silencio acaso tan elocuente como los poemas más terribles, pero sin fuerza para trascender las experiencia más dolorosas.

[30] *Améry, Jean,* o. c., *p. 103.*
[31] *Améry, Jean,* o. c., *p. 148.*