

Primo Levi: el ser humano como elogio de la impureza

Andrés Mauricio Cabrera Díaz

Trabajo de grado para optar al título de la maestría en Filosofía

Dirigido por:

Wilson Ricardo Herrera Romero

UNIVERSIDAD DEL ROSARIO

ESCUELA DE CIENCIAS HUMANAS

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

BOGOTÁ 2019

Agradecimientos

Hace ya un par de años que tuve la fortuna de cruzarme con la obra de Primo Michele Levi. Por ese entonces, deambulaba los pasillos de la universidad en busca de lecturas que estimulasen mi existencia y me permitiesen un mejor porvenir. Y es que, sin Levi, difícilmente sería la persona que soy hoy en día; con mis aciertos y desventajas, bajo mis azares e inquietudes. Con todo lo poco que la vida me ha permitido trazar y mis días han permitido resolver. Por todo eso, por la bondad en su escritura y su capacidad para hacer a sus lectores seres humanos comprometidos con el dolor de los otros, esta tesis es antes que nada un homenaje a Primo Michele Levi, a su vida y su legado. Espero estas páginas puedan permitir que su obra sea aún comentada y conocida.

A mis padres, hermanos y familiares, les agradezco su paciencia y bondad. Ha sido difícil tenerme de miembro de familia; más cuando mis decisiones suelen ir en contra de muchos de sus principios. Por desgracia, asumí de mis padres la apetencia de pelear siempre a la contra, de vivir bajo mis reglas, sintiendo el sol en la cara y los latidos en el pecho, crujiendo de lleno contra la piel. A pesar de todo, he podido tejer parte de mis sueños. Hoy, gracias a Primo Levi y a ustedes, puedo contestar algunas de mis preguntas fundamentales.

A mis amigos de estudios: Juliana Gutiérrez Valderrama; Simón Díez; Jorge González; Alejandro González; Ernesto Navarro; Catalina Hidalgo; Corina Estrada; Laura Forero; Natalia Arévalo; Alejandro Velasco; Luis Gómez y Milton Valencia, les agradezco sus conversaciones y paciencia: sé que a veces no soy el mejor interlocutor filosófico; más aún, creo que suelo dejar cada una de nuestras charlas con una sonrisa y una frase a medio terminar. Sin embargo, todos estos años no serían los mismos sin ustedes. He aprendido a reír y a disfrutar de la aventura del conocer de su mano. Pocas luces quedan en el cielo...y ustedes siguen allí.

A Camilo Sarmiento Jaramillo, por ser mi profesor y amigo; además de brindarme la posibilidad de trabajar como profesor. A Cristhian Darío Perdigón, por ser la persona que ha sido en todo mi devenir filosófico, por su humildad en la enseñanza y la amistad fraterna. Para usted, dejo aquí este pequeño gesto de admiración y respeto. A Milton

Valencia, por permitirme ser su amigo tras las idas y venidas que la vida ha traído consigo. A Wilson Herrera, por permitirme adelantar este trabajo y no enfurecer: sé que soy una persona terca y complicada. De nuevo, agradezco su paciencia y amistad; además de su confianza en la búsqueda de mis sueños. Gracias a usted, hoy puedo vivir de la filosofía. Al resto de mis profesores del pregrado; especialmente, a Carlos Miguel Gómez, Adolfo Chaparro, Carlos Cardona y David Hernández: encontré en ustedes la posibilidad de querer algo aparte de la literatura. A mis estudiantes, por sus enseñanzas, paciencia y la posibilidad de permitirme vivir de la lectura y la escritura: pilares de lo que me constituye como ser humano. A Juliana, por su tranquilidad y alegría.

Al resto de personas que me han acompañado, compañeros de vida y gambetas, de fútbol de fin de semana: Fabio José Cortés, Daniel Vanegas, Fabián Delgado, Luis Gómez, Alejandro Velasco, Laura Jácome, Santiago Rodríguez. El guayabo de los sábados y los domingos no hubiese sido feliz de no tenerlos a mi lado. De antemano, espero que la vida nos permita gritar aún más fuerte que seguimos vivos. A la gente que me dejó la infancia, que aún no termina a pesar de todos estos años: Leonardo Romero y Juan Diego Cortés, sé que no he sido el mejor de los colegas, pero sé que estaré en las horas oscuras. A Alejandro Torres, Sebastián Zambrano y el resto del “parche” de la librería Árbol de tinta: a ustedes, la alegría de leer y la oportunidad de encontrar un refugio las tardes tristes en las que llora Bogotá.

Y nada, a la vida, por la constante necesidad de su reafirmación. Por el hecho de tenerme de pie, sembrando alegría en los sitios en los que conocí la infelicidad.

Primo Levi: el ser humano como elogio de la impureza

“Expongo una vida baja y sin lustre. Tanto da.
Toda la filosofía moral puede aplicarse a una vida vulgar y privada
igual que a una vida de más rica contextura:
todo hombre lleva en sí la forma entera de la condición humana”
(Montaigne 2014, Pág. 1571)

Una intuición.

“¿La naturaleza humana puede transformarse completamente?
¿El hombre, creado bueno por Dios,
puede hacerse malo por el hombre?,
¿Puede el alma modificarse completamente por el destino y
hacerse malvada siendo malo el destino?
¿Puede el corazón hacerse deforme y contraer defectos y enfermedades
incurables bajo la presión de una
desgracia desproporcionada, como la columna vertebral bajo un
Bóveda demasiado baja?” (Hugo 2012, 85-86)

La pregunta.

“Sobrevivir sin haber renunciado a nada del mundo moral propio,
a no ser debido a poderosas y directas intervenciones de la fortuna,
no ha sido concedido más que a poquísimos individuos superiores,
de la madera de los mártires y los santos” (Levi, Trilogía de Auschwitz 2012, , Pág.123)

La respuesta.

Resumen

A lo largo de toda su obra, Primo Levi se caracterizó por reflexionar, a partir de sus vivencias particulares en Auschwitz, qué es aquello que es constitutivo de los seres humanos. En este escrito, me propongo reforzar y teorizar la visión de Levi sobre el humano como algo *impuro*. Para hacerlo, partiré de las reflexiones de Aristóteles sobre la *fortuna* y su relación con la moral para, posteriormente, adentrarme en algunas implicaciones de las reflexiones de Bernard Williams sobre este mismo tema. Con base en lo anteriormente señalado, expondré algunas particularidades del deber de comprensión de Levi a la luz de lo dicho por Lisa Tessman a propósito del planteamiento de dilemas morales para tratar las experiencias de quienes han sufrido en carne propia el daño moral en situaciones extremas como la vida en el *Lager*; sobre todo, expondré una crítica a su concepto de la *falla moral* por el hecho de no tener en cuenta la

historicidad de la experiencia de las víctimas con respecto al reconocimiento de la ruptura y pérdida de sentido de su relato identitario. Considero que dicha intersección permite que sobresalgan algunas particularidades de la postura del escritor y químico italiano. Todo ello permitirá, sobre todo, ver el horizonte hermenéutico de la labor testimonial de Levi mismo.

Palabras claves: Primo Levi; suerte; moral; impureza; vulnerabilidad; dilema.

Introducción

Existe una creencia, ampliamente defendida, que establece un rasgo definitorio, una característica singular que los seres humanos ostentan y que, tanto en su exhibición como en su posesión, se encuentra aquello que constituye su “esencia”: la *vulnerabilidad*. Ya en la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles se percata de la fragilidad de nuestras intenciones: de vivir en un ambiente hostil, perdurable y constante, un ser humano podría llegar a ver naufragar su carácter hasta el punto de verse envilecido, de saberse “malo”. Ante esta posibilidad, el filósofo griego rescata la fortaleza de las personas dignas de ser consideradas virtuosas: para alguien que ha sabido educar su carácter a partir del hecho de actuar conforme a la virtud concreta que se le exige en cada caso, le es plausible (cuando no exigible) el resistirse a desfallecer en su propósito de llevar una *vida buena*; de hecho, a menos que los infortunios y padecimientos exteriores a la voluntad de la persona, propios del “azar de los días”, sean lo suficientemente poderosos y perdurables en el tiempo, siempre es posible exigirle a las personas que actúen de manera virtuosa. En palabras de Aristóteles: “nosotros creemos, pues, que el hombre verdaderamente bueno y prudente soportará dignamente todas las vicisitudes de la fortuna y actuará siempre de la *mejor manera posible*” (*Ética a Nicómaco* I, cap. 10, 1101a) (cursivas fuera del texto original).

A pesar de lo sugerente que puede parecer a primera vista esta afirmación, Aristóteles recalca al menos dos puntos cruciales sobre la relación entre el carácter y la fortuna: 1) es susceptible que aquel que sea “verdaderamente bueno”, es decir, aquel que ha educado su carácter bajo el peso de sus acciones virtuosas en el curso de una vida (siendo que sólo puede ser llamado virtuoso y feliz aquel que ha sabido sortear las contingencias en el transcurso de su existencia, labor sólo atribuible a los ancianos), sea capaz de soportar cualquier adversidad o infortunio sin verse envilecido; 2) sin embargo, dichos actos de resistencia sólo pueden ser llevados a cabo en la medida en que estos sean, en efecto, posibles. En este sentido, no siempre es factible responder a las injusticias e infortunios sin que el carácter se vea modificado. Lo anterior, queda de

manifiesto al momento en que Aristóteles recalca que la mejor acción es siempre una *posibilidad*; esto es, algo que sólo puede llevarse a cabo con respecto a cada situación en concreto. De allí que, desde la perspectiva aristotélica, no sea posible juzgar la virtud de cualquier acción conforme a cánones universales y precisos; por el contrario, esto sólo puede realizarse teniendo en cuenta las circunstancias que afectan tanto a la persona como al contexto mismo en que dicha acción puede realizarse¹.

Aunque por momentos Aristóteles pareciera sugerir que la fortuna no representa un componente fundamental para juzgar la virtud o el vicio de una acción, su preocupación por la misma con respecto al carácter manifiesta que, más bien, esta es una característica fundamental de la existencia humana. Sin embargo, la creencia de que las personas nobles son capaces de reponerse a la mayor cantidad de injusticias posibles refleja cierta ingenuidad por parte del griego (esto último será tratado en un acápite posterior de este escrito). Ante la apuesta por la predominancia del carácter, Primo Levi optó, con base en sus observaciones particulares de lo que en sus palabras vendría a ser “el mayor experimento biológico” posible -esto es, el fenómeno del *Lager*- por recalcar, antes que el carácter, la fragilidad de la condición humana. En este sentido, la contingencia y la suerte terminan por ser factores constitutivos de la existencia: cuando se ha perdido la *confianza en el mundo*, no tiene sentido aferrarse al espejismo de un carácter que ya no promete nada... que es incapaz de garantizar una *vida buena*.

¹ Con respecto a la imposibilidad de tener criterios de juicio constantes y universales, al comienzo de su escrito Aristóteles previene al lector de dicha imposibilidad. En sus palabras: “Nuestra exposición será suficientemente satisfactoria, si es presentada tan claramente como lo permite la materia, pues no se ha de buscar el mismo rigor en todos los razonamientos (...). Las cosas nobles y justas que son objeto de la política presentan tantas diferencias y desviaciones, que parecen existir sólo por convención y no por naturaleza (...). Se ha de aceptar que es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada materia en la medida en que la admite la naturaleza del asunto” (*Ética a Nicómaco* I, cap. 4, 1095a-1095b). Sobre la imposibilidad de ejercer juicios iguales para cualquier persona y circunstancia, Aristóteles es enfático en varios apartes de su libro. Sin embargo, existe un pasaje en el que la cuestión se encuentra bien resumida: “Pero, como hay muchos acontecimientos que ocurren por azares de la fortuna y se distinguen por su grandeza o pequeñez, es evidente que los de pequeña importancia, favorables o adversos, no tienen mucha influencia en la vida, mientras que los grandes y numerosos la harán venturosa (...); en cambio, si acontece lo contrario, oprimen y corrompen la felicidad, porque traen penas e impiden muchas actividades” (*Ética a Nicómaco* I, cap. 10, 1120-1125b).

Los anteriores cuestionamientos desbordaron el armazón conceptual que la modernidad y los clásicos habían logrado construir con tanto empeño². En buena parte, esto se debió a la

² En los totalitarismos del siglo XX, muy a grandes rasgos, se desdibujaron dos ideas principales de las democracias modernas: la primera era la idea de “progreso”, que concebía que el conocimiento y la transformación del mundo a partir de la técnica podría traer la emancipación de la mayor cantidad de individuos de la especie humana. Del ideal ilustrado, los totalitarismos prefirieron optar por una tesis científicista: la ciencia y su rama de desarrollo práctico, la técnica, permitirían transformar el mundo de acuerdo a una idea específica de “hombre” o “sociedad ideal” (piénsese, por ejemplo, en la idea de blanco ario alemán que tenían los nazis). Si algo quedó demostrado tras la Segunda Guerra, fue que la tecnología y la técnica no necesariamente traían consigo el bienestar de la humanidad; por el contrario, podían convertirse en herramientas que, de implementarse ciegamente y bajo intereses mezquinos, podían derivar en el sufrimiento y la barbarie: Auschwitz, como fábrica diseñada para el exterminio de cierta clase de seres humanos, es un buen ejemplo de lo anterior; con todo y que al propio Levi no le satisfaga dicha analogía. Sobre esto último, aquel se pronunció en una entrevista concedida a Milvia Spadi: “no comprendo demasiado a quienes dicen que la fábrica es un Lager. Yo he conocido una fábrica, primero como empleado y después como director. Tampoco siento simpatía por la fábrica, sé que es una vida que puede ser dura, pero el Lager era otra cosa. Hay una diferencia por la cual la “cantidad se convierte en cualidad” El Lager nazi es algo muy distinto tanto de la fábrica, como del hospital psiquiátrico, como de la misma prisión” (Levi, Entrevistas y conversaciones 1998, Págs. 192-193). Como puede verse en la cita precedente, Levi enfatiza en la singularidad propia del Lager frente a otros espacios que pueden ser violentos y opresivos; deslindándose así de desarrollos “Post-Foucaultianos” como lo expuesto por Giorgio Agamben, que defienden que las lógicas del castigo y la opresión vivida en espacios tanto cotidianos como “límitrofes” de la vida en sociedad (prisiones, fábricas, clínicas psiquiátricas y similares) son herederas de la lógica concentracionaria; más concretamente, de un desarrollo posterior del biopoder, como lo es la *Tanapolítica*.

La segunda de las ideas desdibujadas fue la diferencia entre “autonomía colectiva” e “individual” que las democracias liberales habían esgrimido. Haciendo de lo privado un problema de orden público, los totalitarismos consideraron como parte fundamental de su agenda el contrarrestar otras visiones de mundo (políticas, éticas, étnicas, etc.) que no concordasen con su ideal monolítico de existencia. De acuerdo con Todorov:

“Ambos grandes principios—autonomía de la colectividad, autonomía del individuo—reciben tratamientos distintos. El totalitarismo rechaza abiertamente el segundo, que era también objeto de crítica por parte de los conservadores. Ya no es el *yo* de cada individuo lo que aquí se valora, sino el *nosotros* del grupo. Lógicamente, el gran medio para asegurar esta autonomía, el pluralismo, es desdeñado a su vez y reemplazado por su contrario, el *monismo*. Desde este punto de vista, el Estado totalitario se opone, punto por punto, al Estado democrático.

Este monismo (un sinónimo de la propia palabra «totalitario») debe entenderse en dos sentidos que, complementarios, no siempre fueron tan explotados el uno como el otro. Por una parte, toda la vida del individuo se ve reunificada, ya no está dividida en esfera pública con obligaciones y esfera privada libre, puesto que el individuo debe hacer que la totalidad de su existencia se conforme a la norma pública, incluyendo sus creencias, sus gustos y sus amistades. El mundo personal se disuelve en el orden impersonal (...). Por otra parte, para alcanzar el ideal de unidad, de comunidad, de vínculo orgánico, el Estado totalitario impone el monismo en toda la vida pública. Restablece la unidad teológico-política, erigiendo un ideal único en dogma de Estado, instaurando pues un Estado «virtuoso» y exigiendo la adhesión espiritual de sus súbditos (es como si, en el pasado, el Papa se hubiera convertido, al mismo tiempo, en emperador). El totalitarismo somete lo económico a lo político, procediendo a

imposibilidad de imaginar que algo como Auschwitz pudiese convertirse en una posibilidad real; que existiese un espacio diseñado para exterminar a varias clases de hombres (gitanos, testigos de Jehová, judíos, homosexuales, etc.) tras haber aniquilado cualquier rezago de dignidad subsistente. Primo Levi ha querido comprender qué fue eso lo que ocurrió- y que aún puede llegar a ver luz- para que, en efecto, nunca más vuelva a suceder. Respetando la memoria de los Hundidos, víctimas finales de la barbarie nazi, Levi optó por narrar su vivencia para que fuese comprendida antes que juzgada. Tras la pérdida de los principios, leyes y valores propios de una sociedad política democrática-liberal (como solían organizarse los *corpus* estatales de aquel entonces), se hacían necesarias –no sin resistencia y posteriores conflictos morales o, mejor, sin el “lamento del agente”- acciones que, en circunstancias normales, serían vistas como reprochables, para lograr la meta de sobrevivir al exterminio. En Auschwitz, seguir una moral de imperativos categóricos se hacía vitalmente difícil, cuando no imposible. ¿Puede juzgarse a estos hombres? ¿Qué puede decirse de sus acciones? ¿Qué ocurre cuando el envilecimiento es condición casi que necesaria para la subsistencia? Estas preguntas se convierten en objeto de reflexión más que relevante. Levi, en un intento que parte de su relato testimonial a una reflexión general de lo que fueron los campos de concentración y la condición del ser humano, procura dar cuenta de estas cuestiones a partir de su propio ejercicio testimonial, que incluye reflexiones sobre la naturaleza de los Lager y la condición de ser humanos en esas circunstancias límite. Cuando todo estuvo perdido a pesar de la vida, los seres humanos buscaron sobreponerse a la adversidad por todos los medios posibles. Comportamientos réprobos se extraviaron en la luz más oscura, entre la niebla de Polonia. Imposibilidad de juzgar lo que antes era fácilmente juzgable. Imposibilidad de vivir una “buena vida”. ¿Qué queda? ¿Qué puede hacerse? Lo contingente ha condicionado la moral... pero no ha eliminado la posibilidad de juicio.

En lo que resta de este escrito, ahondaré en los interrogantes anteriormente planteados. En un primer momento, partiré de la diferencia entre el rechazo aristotélico de la suerte y la predominancia de la misma en el caso del estudio que Levi suscita sobre lo intrínseco y particular de los seres humanos. En un segundo momento, ahondaré sobre la visión particular que Levi tiene de la *vulnerabilidad* como *factum existencial*. Para ello, es necesario evidenciar algunos posibles malentendidos que podrían derivarse del ejercicio de acercamiento a los testimonios de las

nacionalizaciones o controlando estrechamente todas las actividades en este sector, al tiempo que defiende la teoría según la cual es la economía lo que rige la política (en el caso del comunismo)” (Todorov, Memoria del mal. Tentación del bien. 2002, , Pág.26).

víctimas; sobre todo con respecto a su recepción y la revalidación de ciertos prejuicios atados a una visión maniquea y literaria de los seres humanos. Asimismo, profundizaré en algunos reparos que una reflexión basada en la *vulnerabilidad* evidenciada por Levi podría realizarle a aquello que Bernard Williams ha dado en llamar el “*Lamento o reproche del agente (agent regret)*”. Por último, propondré un concepto basándome en las reflexiones suscitadas a lo largo del texto; esto es, “*el lamento del que no fue agente*”. Dicho concepto consiste en la manifestación de aquello que en el fondo es propio del reconocimiento de nuestra historicidad como seres humanos: el encontrarnos habitando un mundo que ya “viene siendo” sin nuestro beneplácito, en el que vivimos bajo el peso del reconocimiento de nuestra vulnerabilidad.

Ante la fragilidad del carácter

Tanto Levi como Aristóteles concuerdan en algo fundamental: la formación del carácter está dada por el ejercicio recurrente de acciones sobre las que previamente se ha reflexionado en torno a su bondad o vileza (ello excluye las acciones con efectos benignos pero que han sido realizadas por las razones equivocadas); asimismo, también se muestran de acuerdo en que, para juzgar la corrección de una acción, es necesario pensar tanto su contexto como las condiciones personales (económicas, culturales, de tiempo, modo y lugar, etc) de aquel que la ha llevado a cabo (de allí que no siempre pueda juzgarsele de igual manera a cualquier persona, siendo necesario estudiar su caso particular desde su contexto y posibilidades fácticas para actuar). Siendo que sólo a través de la virtud es posible ser feliz, al menos para Aristóteles, aquel afirma:

“Es evidente que la felicidad necesita también de bienes exteriores, como dijimos; pues es imposible o no es fácil hacer el bien cuando no se cuenta con recursos. Muchas cosas, en efecto, se hacen por medio de los amigos o de la riqueza o el poder político, como si se tratase de instrumentos; pero la carencia de algunas, como la nobleza de linaje, buenos hijos y belleza, empañan la dicha; pues uno que fuera de semblante feísimo o mal nacido o solo y sin hijos, no podría ser feliz del todo, y quizá menos aún aquel cuyos hijos o amigos fueran completamente malos, o, siendo buenos, hubiesen muerto. Entonces, como hemos dicho, la felicidad parece necesitar también de tal prosperidad, y por esta razón algunos identifican la felicidad con la buena suerte, mientras que otros (la identifican) con la virtud” (*Ética a Nicómaco* I, cap. 8, 1099b).

Conforme al pasaje anteriormente expuesto, la disyuntiva planteada por Aristóteles con respecto a la finalidad de nuestras acciones y la “esencia” de nuestra singularidad como especie animal,

plantea el debate sobre el rasgo constitutivo de lo que implica *ser un humano*. En el rumbo que tanto Levi como Aristóteles asumen se encuentra la diferencia radical entre ambas posturas: aunque el filósofo griego confiere cierta importancia a la fortuna (sobre todo asociada a los medios fácticos que un individuo debería ostentar para reputársele la virtud de su acción), su énfasis en la fortaleza del carácter a través del ejercicio de la virtud como garantía para eludir las vicisitudes e infortunios del mundo, lo separa diametralmente de Levi. Para este último, la suerte se erige como uno de los factores fundamentales que todo individuo *padece* como parte fundamental de su experiencia vital: saberse atado a la suerte, comprender que el carácter es la primera víctima de la violencia exacerbada a costa de no padecer la muerte, es una de las principales enseñanzas que sucesos de violencia límite como los *Lager* permiten entrever. Ciertamente, para alguien como Aristóteles, el hecho de reflexionar o, siquiera, imaginar algo similar a los campos de exterminio del siglo XX era imposible: dentro de su horizonte de posibilidades no existía nada que permitiese intuir algo similar. Lo anteriormente señalado, vislumbra un aspecto que subyace a la propuesta de Levi que no es contemplado por el filósofo griego; esto es, la pérdida de la *confianza en el mundo*. Al respecto, otra víctima de Auschwitz, como lo es Jean Améry, señala:

“En la confianza en el mundo intervienen varios supuestos: la fe irracional en el férreo principio de causalidad, injustificable desde un punto de vista lógico, por ejemplo, o la convicción, igualmente ciega, sobre la validez de las inferencias inductivas. *Pero el supuesto más importante de esta confianza- y el único relevante en nuestro contexto- es la certeza de que los otros, sobre la base de contratos sociales escritos o no, cuidarán de mí, o mejor dicho, respetarán mi ser físico y, por lo tanto, también metafísico*” (Améry 2013, , Pág. 90-91)(cursivas propias).

Tal como indica Améry, el hecho de ver naufragar los principios morales que se tienen como producto de la transformación radical del contexto en el que se vive; además de verse constantemente amedrentado por sus victimarios, lleva a la víctima a modificar su comportamiento con el único propósito de sobrevivir a un ambiente injustamente hostil. En esta modificación del horizonte proyectivo-existencial, que trae consigo la imposibilidad de actuar conforme a la consecución de una “buena vida”, los seres humanos necesitan contemplar otra serie de valores si desean sobrevivir. En este sentido, acciones que en circunstancias normales de libertad serían totalmente reprochables e, incluso, deleznable, se conciben como alternativas o, peor aún, en el único rumbo de acción a emprender con el propósito de garantizarse un día

más de vida... a las puertas de una posible mas no probable liberación. De allí que pensar en una moral que privilegie la virtud con miras a alcanzar una buena vida producto del actuar constante en el curso de la vida sea, en el peor de los casos, algo utópico o, peor, del todo imposible. En ciertos casos, la fortuna termina por condicionar todo el horizonte existencial, hasta el punto de hacerse impensada la fortaleza del carácter y la bondad como un único curso de acción con respecto a cada caso en concreto.

Para Levi, el constatar que su supervivencia en el *Lager*, desde un primer momento, se debió en buena medida al gran influjo de la contingencia (el hecho de salvarse de las “selecciones” a las cámaras de gas; su educación como químico, que le permitió ser *Salvado* y lo llevó a aprender un poco de alemán; por citar sólo dos ventajas vitales meramente circunstanciales), le sirvió de piedra angular a toda una serie de reflexiones sobre aquello que es constitutivo de los seres humanos. Como resultado de este ejercicio, Levi concibió como valor primordial de la existencia humana el saberse *impuro*, susceptible de cambio, anclado a las circunstancias y necesidades de cada momento. Su experiencia de Auschwitz le permitió entrever que los seres humanos no ostentan ninguna esencia que los haga proclives a actuar de cierta manera en todas las circunstancias; por el contrario, las personas suelen obrar de diversas maneras, incluso erráticas y contradictorias, dependiendo de las circunstancias a las que se enfrentan. Por lo tanto, concebir al ser humano como alguien que actúa siempre de la misma manera frente a una circunstancia determinada no deja de ser una mera ilusión literaria (esto será analizado más adelante en este mismo escrito). Al respecto, Levi se valora a uno de los colaboradores nazis que conoció en el *Lager* de la siguiente manera:

“Müller se había *entpuppt*, había salido de la crisálida, se perfilaba nítido, bajo los focos. Ni infame, ni heroico. Dejando aparte la retórica y las mentiras de mejor o peor fe, lo que quedaba era un ejemplar humano típicamente gris, uno de los escasos tuertos en tierra de ciegos. (...) No era un cobarde ni un sordo ni un cínico, no se había adaptado, estaba ajustando cuentas con el pasado y las cuentas no le salían; se esforzaba por hacerlas coincidir, aunque fuera haciendo algunas trampas” (Levi, Cuentos Completos 2009, , Pág. 576).

No existe algo así como una idea monolítica del ser humano; más bien, lo que hay son múltiples personas que procuran diferentes finalidades a partir de sus posibilidades reales de vida. No existe, asimismo, ninguna idea moral que sea universal e intransgredible por las personas: si algo ha sabido vislumbrar la víctima de violencia límite, es que sus acciones se encuentran en tensión

frente a dos interrogantes: 1) ¿hasta qué punto puede llegar un ser humano a transgredir los principios que considera dignos de una buena vida con tal de sobrevivir?; 2) ¿qué principios hacen parte del relato identitario de la persona concreta? En otras palabras, ¿qué es aquello que no está dispuesto a transgredirse parcial o totalmente con miras a lograr la supervivencia? Ciertamente, no se tiene claridad con respecto a cómo es que un ser humano debe enfrentarse a cada situación de su vida: cuando lo que ocurre no se da en un espacio público habitable, no existe algo así como una moral pública a la cual nuestras acciones deban tender; sobre todo cuando no existe algo así como un “espacio público”, habitable por todos, distinto y previsible, en el que siquiera se es respetado en su integridad tanto moral como física como principio fundamental. Esto último es de capital importancia para la comprensión de las implicaciones de la destrucción de la *confianza en el mundo* en el plano moral; a la vez que marca una ruptura radical entre la postura que defiende la primacía del carácter (Aristóteles) y aquella que resalta la vulnerabilidad (Levi) como característica fundamental de los seres humanos), a pesar de que ambas reconozcan la injerencia de la suerte o la contingencia como aspectos fundamentales de la vida de las personas. Cada ser humano, en la medida en que ha vivido, elabora un relato identitario en el que ciertos valores se privilegian por encima de otros; sin excluir que, ante ciertas circunstancias, incluso pueda modificar sus principios radicalmente (esto es fundamental en el caso de las víctimas de violencia). En un duro pero elocuente pasaje, Levi recuerda el drama que trajo consigo su aprendizaje del hurto como producto de la necesidad de procurarse alimento para sobrevivir:

“Era químico en un establecimiento químico, en un laboratorio químico (también esto lo he contado ya), y robaba para comer. Si no empieza uno de niño, aprender a robar no es cosa fácil; me habían sido precisos varios meses para reprimir los principios morales y para adquirir las técnicas necesarias, y hasta cierto punto me había dado cuenta de (...) que estaba viviendo, yo, un honrado doctorcillo en química, la involución-evolución de un famoso perro no menos honrado, un perro victoriano y darwiniano que, al ser deportado, se vuelve ladrón para vivir en su “Lager” de Klondine, el gran Buck de *La llamada de la selva*. Robaba como él y como los perros, siempre que se presentaba la ocasión propicia, pero con una astucia cazurra y sin exponerme. Robaba de todo menos el pan de mis compañeros” (Levi, Cuentos Completos 2009, , Pág. 498-499)(énfasis propios, excepto el del título de la obra de London).

Tal como queda de manifiesto en el pasaje anteriormente referenciado, Levi concibe que para sobrevivir le es necesario abandonar ciertos principios morales valiosos para su relato identitario;

en este caso, el no robar. Sin embargo, su elusión de dicho principio no es total: el químico italiano no roba a sus compañeros...no deja sin pan al hambriento. Sus robos recaen en los bienes de las instalaciones nazis (químicos, zapatos, etc). Para Levi, robar a un compañero, incluso en esas circunstancias, era totalmente reprochable. Empero, otros “compañeros” de desgracia privilegiaron otra serie de principios con miras a sobrevivir, sin que uno fuese, necesariamente, mejor que el otro. Si el objetivo era lograr amanecer tras la alambrada de púas, cada persona atisbaba qué era aquello que no podía abandonarse: el principio último ante el cual no podía alzarse la mano. El ser humano, aterrado y dolido, aguarda por su liberación; a la par que experimenta las carencias y apetencias de su condición. Su *impureza* le permite habitar un *mundo* que ya se ha perdido, desdibujado.

Levi, Primo

Primo Levi, como parte de su ejercicio testimonial-narrativo, presentó algunos conceptos (el de la zona gris, la violencia inútil, lo comunicable, el escritor-testigo, etc) a fin de explicar de la mejor manera posible lo problemático de la violencia límite. Partiendo de la imposibilidad para designar de manera total y abarcadora la barbarie que sufrió (la del campo de concentración de Auschwitz), Levi evitó al máximo caer en la trampa del maniqueísmo; esa misma que establece que los seres humanos y sus acciones pueden explicarse a partir de ideas fijas e invariables, sin importar el contexto ni las circunstancias que cada persona ha atravesado en ese trajín particular que suele llamarse, de pasada y sin demasiadas pretensiones, vida. La posición del escritor y químico italiano parte de una ruptura con la postura tradicional literaria de lo que es o debería ser una víctima; esto es, alguien que a pesar de las circunstancias y las atrocidades experimentadas, es capaz de aferrarse incólumemente a una serie de principios morales (que, siguiendo cierta postura radical, pueden tenerse como “universales”) que conocía y defendía de su “vida en sociedad”, de eso que suele olvidarse tras la alambrada de púas: “el mundo civilizado”³.

De acuerdo con esta visión, la víctima –como cualquier otro ser humano, aunque no deja de ser curioso que se les exija a las víctimas una gallardía no siempre solicitada a los humanos comunes y corrientes- debe reafirmar su autonomía ante cualquier circunstancia; la manera de hacerlo, por supuesto, es la de comportarse de acuerdo a principios morales que no admiten gradación ni

³ La expresión es usada por el mismo Levi.

excepción alguna (en las versiones más radicales), incluso frente a circunstancias célebremente nefastas como las vividas en un *Lager*. Es curioso que, incluso para buena parte de los literatos del siglo XX, dicha visión no fuese más que un artificio propio de la invención narrativa antes que una manera de comprender al ser humano en su cotidianidad. Es decir, la lectura heroica del personaje (nunca de la persona) de la víctima era tan sólo un *instrumento narrativo* que, en reiteradas ocasiones, fue usado como medio para sentar una posición o señalar una idea llamada a pensarse en el curso de la historia relatada. Su empleo siempre fue instrumental: recalcar o permitir que una posición se asentase en las páginas leídas. La víctima como personaje, en últimas, funciona como la marioneta del escritor-ventríloco. Lo anterior es puesto de manifiesto por el escritor Aldous Huxley en su novela *Contrapunto*:

“La novela de ideas. El carácter de cada personaje debe hallarse indicado, en tanto sea posible, en las ideas de las cuales se hace portavoz. Dentro del límite en que las teorías son racionalizaciones de sentimientos, instintos, disposiciones del alma, esto es factible. El defecto capital de la novela de ideas está en la necesidad de meter en escena personajes que tienen ideas que expresar (...). El gran defecto de la novela de ideas está en que es una cosa arreglada, artificial. Necesariamente; pues las gentes capaces de desarrollar tesis propiamente formuladas no son del todo reales, son ligeramente monstruosas” (Huxley 1983, Pág. 301).

La ilusión, ese telón que se muestra al lector tras permitir que sus dedos se deslicen por la esquina de cada hoja, se desvanece tan pronto como se pretende comprender al ser humano de carne y hueso: las ideas que, en el marco de la novela, solían posarse suavemente en cada una de las frases del personaje, se ven desdibujadas por las contradicciones, carencias y apetencias de cualquier persona. Lo monstruoso y artificioso que señala Huxley es, precisamente, la idealización monolítica a la que es sometido el personaje literario; su transparencia, su posibilidad (cuando no condena) de ser siempre consecuente. Los conceptos, *visiones de mundo* y demás, son su cárcel: su identidad está marcada por el hecho de saberse predecible, condenado a actuar y seguir las leyes que su consciencia (o, mejor, la consciencia omnisciente del escritor, dios-ventríloco derrocado de todo buen relato) ha dictaminado como dignas de respeto. Por ello, los cambios y vicisitudes a las que se ve enfrentado en el curso de la historia lo sitúan ante un abismo del cual nunca puede retornarse siendo el mismo...debiendo *dejar* de ser quién es, o

revalidarse y permitirse ser aún más fuerte- cuando no más dogmático- de lo que era. Ejemplos literarios abundan, sobre todo en lo que ha dado en llamarse *Bildungsroman* o novela de juventud⁴.

La visión expuesta supo asentarse como un lugar común dentro del arsenal comprensivo de los sucesos de violencia límite. Para buena parte de la población civil (cuando no algunos académicos, políticos y artistas), era imposible imaginar que una víctima no fuese ese personaje llamado a redimirse; el héroe que arriesga su vida por escapar y afronta todas las vicisitudes de su periplo sin permitirse envilecimiento alguno (como si algo así fuese siempre evitable). Desechando prontamente esta visión como principio o eje del entendimiento del fenómeno de los campos de muerte, Levi supo combatir la idealización literaria de lo que es o puede llegar a ser un ser humano, como parte de su ejercicio de comprensión del *Lager*. Sus intuiciones lo llevaron por el camino contrario... por el más largo y provechoso. En el trasegar de ese camino, el escritor italiano se decantó por una intuición cuyo origen se encontraba en su experiencia particular de los campos de muerte: el ser humano sobrevive como puede, de acuerdo a sus posibilidades particulares y su historia personal. Si algo entendió Levi antes de su éxodo de Auschwitz, fue que un propósito vital puede alcanzarse de múltiples maneras; que los humanos son capaces de lograr un determinado fin haciendo uso de las herramientas más extrañas, y que las circunstancias y el azar juegan un papel fundamental en la consecución y mantenimiento de los bienes más preciados. En su relato de lo vivido en Auschwitz, el escritor comparte esta creencia, ejemplificándola a través de la narración de cuatro vidas diferentes; contrapuntos de un mismo evento histórico que, gracias a recursos disímiles e incluso contradictorios, lograron ser parte de Los Salvados, ese conjunto que aglomera a todos aquellos que pudieron sobrevivir a la barbarie concentracionaria. Las palabras de Levi, al respecto, destruyen el ideal literario de lo que es o debería ser una víctima. Estar vivo no es cuestión de pureza; al menos no en la mayoría de los casos⁵. La reafirmación de los principios morales aprendidos antaño se convierte en un asunto pueril, fácilmente descartable en virtud de la necesidad de sobrevivir a un espacio

⁴ Sin ser necesariamente novelas de este tipo, los personajes de Dostoyevski son un buen ejemplo del “monstruo” literario del que habla Huxley.

⁵ Por ejemplo Todorov, sin negar la posibilidad de que hechos heroicos ocurriesen, reconoce que los anteriores eran sucesos aislados, para nada recurrentes. Sus palabras son claras: “en los campos hubo actos de heroísmo o de santidad; pero todos los sobrevivientes están de acuerdo en que fueron extremadamente raros. Hacen falta cualidades excepcionales para comportarse así en esas circunstancias, y muy pocos hombres están dotados en ese sentido” (Todorov, Frente al límite 2004, , Pág. 60).

diseñado para aniquilar la dignidad de los hombres antes de su muerte. El escritor resume este punto sin titubeos:

“Pero además de los funcionarios propiamente dichos, hay otra vasta categoría de prisioneros que, al no verse favorecidos inicialmente por el destino, luchan tan sólo con sus fuerzas por sobrevivir. Hay que remontar la corriente; dar la batalla todos los días al hambre, al frío y a la consiguiente inercia; resistirse a los enemigos y no apiadarse de los rivales; aguzar el ingenio, ejercitar la paciencia, fortalecer la voluntad. O, también, acallar la dignidad y apagar la luz de la conciencia, bajar al campo como brutos contra otros brutos, dejarse guiar por las insospechadas fuerzas subterráneas que sostienen a las estirpes y a los individuos en los tiempos crueles. Muchísimos han sido los caminos imaginados y seguidos por nosotros para no morir: tantos como son los caracteres humanos” (Levi, Trilogía de Auschwitz 2012, , Pág.123).

Los caminos del hombre nunca han sido trazados de antemano. No existe, ni existirán, leyes o principios que puedan someter los espíritus de todos aquellos aferrados a la vida. Estar lleno de vida, hasta cierto punto, implica comprender que existen deseos y pasiones que, sin desechar la razón, hacen de ella un mero recurso, un instrumento más de ese conjunto de acciones y creencias que constituyen una “existencia digna”. Sin embargo, difícil es afirmar la posibilidad de sentirse digno en los campos de exterminio. Antes que pensar en una exigencia (y necesidad) de tal tipo, vale la pena pensar qué es eso que impide que una moral de imperativos (como la kantiana) tenga sentido en un espacio como el *Lager*. La respuesta a esta segunda cuestión se encuentra estrechamente emparentada a la primera de las mencionadas.

La suerte que pasó por detrás

Bernard Williams, en su escrito titulado *La suerte moral*, enfatiza en uno de los principales problemas que una moral como la kantiana puede llegar a presentar: lo contingente, lo azaroso, no hace parte del conjunto determinante de todo lo que está llamado a incidir en el juicio moral. Para Kant, según Williams, cuestiones como la lotería natural, las circunstancias de vida, las capacidades desarrolladas en virtud de las oportunidades particulares de cada sujeto, entre otros factores, no son considerados como producto de la reafirmación de la responsabilidad del sujeto en ejercicio libre de su voluntad. En palabras de Williams:

“Según esta concepción (la kantiana), tanto la disposición a emitir un juicio moral correcto, como los objetos de tal tipo de juicio, están libres de contingencias externas, pues ambos son, de modos

similares, el resultado de una voluntad incondicionada. Todo lo que resulta de la feliz o infeliz contingencia no es objeto adecuado de evaluación moral, ni tampoco su determinante” (Williams y Nagel 2013, , Pág.10).

¿Cómo puede ser que la suerte no sea un factor determinante de la evaluación moral? El responder a esta pregunta abre un camino a la comprensión del drama de las víctimas de hechos de violencia límite. Cuando Levi recuerda que en Auschwitz nociones como “buenos y malos”, “justo e injusto” y demás categorías morales resultaban desuetas como producto de la sinrazón propia del *Lager*, reafirma que la única división susceptible de realizarse era entre “Hundidos” (los que fallecieron, esos que vieron de lleno a los ojos a la Gorgona) y “Salvados” (los sobrevivientes). En el curso de su análisis, Levi recuerda que para sobrevivir era necesario cuestionar buena parte de los valores precedentes y adaptarse a las circunstancias nefastas del *Lager*. Acciones que, con anterioridad a la estancia en aquel sitio eran vistas con reprobación, ahora eran tenidas como necesarias con tal de preservar la vida. La única obligación que, si acaso podía tenerse, era la de intentar sobreponerse al daño sufrido y luchar por vivir el mayor tiempo posible; de allí que pensar en actuar *por mor del deber* o de manera virtuosa fuese, en cierto modo, una exigencia exacerbada. Los que vivían, bien recuerda Levi, eran los peores, los que entendían que era necesario obrar “mal” (no obedecer las normas del campo, destinadas a asesinar a las personas en un término de tres meses en promedio; los capaces de robar y lograr cualquier beneficio, incluso a pesar de otros seres humanos; entre otros actos)⁶.

Considero que la propuesta de Williams sobre la suerte como determinante fundamental, en algunos casos, de la valoración moral, permite pensar sobre la dignidad de la víctima. Con lo anterior, no pretendo desconocer que muchas víctimas se vieron sometidas a tratos degradantes y humillantes, que condicionaron su existencia en ese presente y, en muchos sentidos, también su futuro. Sin embargo, condenar la existencia de las víctimas y su relato a tan sólo un lamento sobre los hechos del pasado, incapaz de superarse y mirar hacia el futuro, desconoce la

⁶ En sus palabras: “Podía ser que estuviese vivo en lugar de otro, a costa de otro; podría haber suplantado a alguien, es decir, en realidad matado a alguien. Los salvados de Auschwitz no eran los mejores, los predestinados al bien, los portadores de un mensaje; cuanto yo había visto y vivido me demostraba precisamente lo contrario. Preferentemente sobrevivían los peores, los egoístas, los violentos, los insensibles, los colaboradores de “la zona gris”, los espías. No era una regla segura (no había, ni hay, en las cosas humanas reglas seguras), pero era una regla (...). Sobrevivían los peores, es decir, los más aptos; los mejores han muerto todos”⁶. (Levi, Trilogía de Auschwitz 2012, , Pág.540).

posibilidad de “volver a ser” libre, digno, a pesar de las injusticias del pasado que han perforado más allá de la piel. Uno de los exponentes de esta visión que aquí pretendo criticar es Lawrence Langer. Para este historiador, el relato de las víctimas se caracteriza por ser un relato lastimero, en el que es imposible proyectarse una vida digna tras la violencia a la que la persona se ha visto sometida. En este sentido, Langer propone que todo relato de una víctima debe considerarse como un “relato no heroico”⁷; esto es, la narración de un pasado aún (y posiblemente nunca) superado, que arrecia a la víctima como el oleaje más espeso que desborda las costas e inunda todo lo que yace a su paso. En su lectura, el historiador pretende alejarse de lo que aquí he dado en llamar la idealización literaria de la víctima; sin dejar de proponer otra ramificación literaria. Si dicha visión se caracteriza por una lectura monolítica del ser humano y su actuar, en la que la víctima era un ser noble e incorruptible, aferrado ciegamente a principios y valores morales de las más altas calidades, Langer reduce a la víctima a otro personaje arquetípico: el del melancólico desesperado, incapaz de sobreponerse a ese pasado que constantemente lo convoca para atormentarlo⁸.

⁷ Langer define el “relato no heroico” de la siguiente manera: “La memoria no heroica oscila entre las dos, vacilando entre conceder autoridad a una de las dos. La vacilación responde al movimiento de la narrativa, que cuenta dos historias al mismo tiempo, una de vida y una de muerte (...). Porque el testigo ha sobrevivido, difícilmente podemos describir su testimonio como el triunfo de la desesperación; sin embargo, sobre la pantalla vemos tan a menudo rostros de hombres y mujeres que, en virtud de sus memorias, permanecen desesperados por triunfar que quedamos tanteando por un estado mental adecuado. Rechazando el nihilismo y el heroísmo, el sujeto disminuido recae en una visión bifocal, que en parte invade su presente y conjura una larga y penetrante sombra sobre su futuro, oscureciendo el vocabulario tradicional e invocándonos a nosotros a inventar una versión aún más compleja de la memoria y el sujeto” (Langer 1991, Pág.172).

⁸ Son necesarias un par de aclaraciones antes de cerrar este punto. De entrada, Langer propende por rescatar un relato más humano, en el que no se desconozca un valor fundamental de los seres humanos que han padecido la violencia: la evidencia o rezagos de su vulnerabilidad. Sin embargo, su juicio implica otro tipo de reducción; a saber, comprende a las víctimas como personas incapaces de sobreponerse al daño que sufrieron. Para Langer, a las víctimas les es imposible redimirse, enfrentar el recuerdo de la barbarie a la que fueron sometidas y lograr proyectar una posible vida futura tras el daño que experimentaron. En sus palabras: “entender (el relato de las víctimas) se encuentra unido a la idea de reconciliación, a pesar de que si el testimonio de las víctimas nos logra enseñar algo, es la permanente imposibilidad de tal expectativa. La integridad del testimonio de las víctimas, como la totalidad de la visión de Shakespeare en el *Rey Lear*, depende de nuestra voluntad a aceptar este duro principio. De esta aceptación depende en cambio la aceptación de que un entendimiento no reconciliado tiene significado y valor en sí mismo, una de las cuales es que la violencia, pasividad e indiferencia son expresiones naturales y nada sorprendidas de la voluntad humana ante ciertas circunstancias” (Langer 1991, , Pág.168). De entrada, concuerdo con la segunda de las afirmaciones del historiador propuestas en este pie de página: es necesario reconocer que lo irreconciliable posee un valor en sí mismo (esta idea es reforzada por los aportes de Lisa Tessman sobre el remanente moral) y que, con frecuencia, las víctimas deben olvidar o

En otras palabras, el historiador ha terminado por realizar la misma operación que aquellos a quienes critica, los defensores del relato heroico. La diferencia fundamental entre ambas posturas es su visión sobre la vulnerabilidad: mientras que, para los que defienden la tesis contraria a la de Langer, la víctima sabe preservarse recia ante las adversidades y el sufrimiento experimentado (es invulnerable al mismo, si se quiere); la lectura no heroica de los testimonios propende por una reificación de la vulnerabilidad como condición a la que la víctima se encuentra fatalmente encadenada. Frente al maniqueísmo que, sin lograr superar los problemas estructurales de la postura contraria, busca cerrar otras posibles maneras de ser o de pensar, Levi rescata una tercera opción: una que permite entender que los seres humanos no son transparentes, que sus vidas no se viven de acuerdo a normas de obligatorio y estricto cumplimiento, que es posible actuar de manera irracional sin condenarse a una vida inauténtica, que existen circunstancias que condicionan el actuar de cada ser humano y, por último, que todas las personas son diferentes, irreducibles tanto en su identidad como experiencias morales con otros individuos. El tercer

enfaticar en ciertos episodios de su vivencia con el fin de lograr salir adelante y vivir nuevamente sin el duro peso del pasado traumático. Sin embargo, no concuerdo con la primera de las afirmaciones: existe cierta posibilidad de reconciliación y es el mismo testimonio de las víctimas evidencia de ello. Para Levi, sobrevivir tenía sentido en la medida en que era posible luchar porque se conocieran los hechos de barbarie y se lograra justicia para las víctimas (tanto para los Hundidos como los Salvados). En este sentido, el hecho de estar vivo no era la mera postergación de un pasado que anclaba a las víctimas al sufrimiento y les imposibilitaba proyectar su vida a futuro; por el contrario, el hecho de haber experimentado la violencia y haber sobrevivido implicaba una nueva razón para vivir: la de dar testimonio de la barbarie y garantizar que algo así no volviese a suceder (además de lograr justicia para los que aún padecen del sufrimiento que es propio a la violencia límite). No pretendo decir que no existan víctimas que experimenten algo similar a lo mostrado por Shakespeare en la tragedia del *Rey Lear*; empero, tampoco creo que este sea el caso del testimonio de todas las víctimas (para la muestra, el citado caso de Primo Levi). En este punto, considero importante la aclaración que Dominick LaCapra presenta a propósito de Walter Benjamin; esto es, la diferencia entre *Erlebnis* y *Erfahrung*: “*Erlebnis* era experiencia no integrada, como la del impacto del trauma, por ejemplo, en la famosa o infame *Fronterlebnis*: la experiencia traumática (a menudo transvalorada para convertirla en extática o sublime) de los soldados en el frente durante la Primera Guerra Mundial. *Erfahrung* era experiencia relativamente integrada, vinculada con procedimientos tales como la narración o el relato de las historias (...) *Erlebnis* podría relacionarse con la reactuación, y *Erfahrung* con los procesos de elaboración, que no sólo incluyen la narración sino también el duelo y el pensamiento y la práctica críticos” (LaCapra 2007, , Pág.82-83). La aclaración propuesta por LaCapra permite dar cuenta de, al menos, dos cosas: 1) A Langer le sería útil realizar la anterior diferenciación benjaminiana. De lo contrario, pareciera ser que su estudio señalase que las víctimas se ven sometidas a un ejercicio memorístico propio de la *Erlebnis*; de hecho, me atrevería señalar que, con algunos matices, Langer asegura algo similar y, por ello, no logra escapar a cierto reduccionismo literario (la figura del *Rey Lear* ya condiciona buena parte de su argumentación); 2) si bien existen hechos o acciones que pueden ser irreconciliables para las víctimas (concuerdo plenamente con Tessman y Langer en esto), subsumir toda la experiencia de la violencia a esto condena posibles ejercicios de redención futura. De nuevo, puede llegar a caerse en un ejercicio peligroso de caracterización de la víctima.

camino de Levi es, en últimas, el del respeto por el otro y sus particularidades... el de la imposibilidad de la reducción epistemológica⁹; aquel sendero en el que los ojos se pierden en la inmensidad del frondoso bosque. Trayecto en el que los hombres y mujeres son personas aferradas a su carne, y no invenciones literarias aferradas a una *visión particular y exclusiva de mundo*. En sus palabras, el elogio de la ambigüedad del ser humano y sus móviles es el principio desde el que deberían leerse el relato de las víctimas... mejor aún, de cada persona:

“Se podía sacar dos consecuencias filosóficas contradictorias entre sí: el elogio de la pureza, que protege del mal como una coraza y el elogio de la impureza, que abre la puerta a las transformaciones, o sea a la vida. Descarté la primera, desagradablemente moralista, y me dediqué a considerar la segunda, más afín con mi manera de ser. Para que la rueda dé vueltas, para que la vida sea vivida, hacen falta las impurezas, y las impurezas de las impurezas (...). Hace falta la disensión, la diversidad, el grano de sal y de mostaza” (Levi, Cuentos Completos 2009, Pág.401)¹⁰.

Las dos primeras lecturas aquí descritas, condenan a la víctima a una idea que la trasciende y objetiviza: la hace esclava de la misma y la condiciona en su reclamo; cuando no en su mera expresión (ya Lyotard ha hablado bastante de este problema al apelar a su noción del diferendo¹¹).

⁹ Con “reducción epistemológica”, Levinas pretende mostrar cómo la visión heideggeriana del ser humano puesto en situación (*Dasein*) destruye la posibilidad de alteridad al comprender a todos los hombres mediante un armazón conceptual que da plena cuenta de su forma de ser. Para el filósofo judío, propuestas como la de Heidegger propician formas de totalitarismo del todo sofisticadas: hacer que toda una serie de seres vivos queden comprendidos y explicados mediante un entramado conceptual de manera abarcante, deriva en que se destruya la lejanía que marca el respeto y la imposibilidad de someter a otros seres vivos. Para Levinas, los intentos de comprensión total de un ser vivo (como lo intentaron hacer los nazis con los judíos) posibilitan múltiples formas de barbarie que parten de la apropiación de la idea que se tiene de estos seres. Comparar con: (Levinas 2012, Cap. 1).

¹⁰ La cita aquí referenciada parte de la lectura que el protagonista de la novela hace de unos apuntes de la clase del profesor P., un experto en química (personaje que, sea dicho de paso, tiene una fuerte aversión por el fascismo), mientras realiza una preparación de sulfato de zinc en el laboratorio. El extracto señalado sirve de crítica al fascismo y su ideal de pureza, continuando de la siguiente manera: “El fascismo no quiere estas cosas, las prohíbe, y por eso tú no eres fascista; quiere que todo el mundo sea igual, y tú no eres igual” (Levi, Cuentos Completos 2009, 401).

¹¹ Mediante el concepto de diferendo, Lyotard quiere dar a entender todo “conflicto entre (por lo menos) dos partes, conflicto que no puede zanjarse equitativamente por faltar una regla de juicio aplicable a las dos argumentaciones” (Lyotard 1999, Pág.9). Expresado de otra manera, hay lugar a un conflicto de este tipo cuando una proposición no es susceptible de expresarse ni traducirse como producto de la preponderancia de un régimen de discurso que no permite que dicha expresión tenga sentido. Lo anterior ocurre, por regla general, como resultado de la finalidad específica que cada régimen discursivo atiende: no es lo mismo, por ejemplo, lo que puede decirse en el marco del discurso judicial con respecto al discurso literario. En cada caso, se atiende a finalidades diferentes (el primero de los mencionados, en teoría, pretende lograr justicia. El segundo género, mucho más complejo, obedece a finalidades diversas, permitiéndose mayores licencias en cuanto a concatenación de proposiciones se refiere. Esto último es abordado por el filósofo francés en el capítulo titulado “Los signos de la historia”, del libro aquí ya

Reconocerlas como expresiones teóricas válidas de lo que implica haber sufrido un daño injustificado, rechaza la idea misma de libertad que, ya con ocurrencia de la situación de indefensión a la que la persona puede haberse visto sometida como producto de la violencia límite, debería defenderse de cara a la comprensión del daño que ha padecido la víctima y su redención futura. En este sentido, vale la pena tener en cuenta la lectura propuesta por Christine Korsgaard, para quien “la libertad es la capacidad de actuar de otro modo, no la capacidad de haber actuado de otro modo. Nadie tiene esa capacidad, porque el pasado no puede cambiarse” (Korsgaard 2014, , Pág.124); el último resquicio de libertad para la víctima (un medio contundente de redimirse y continuar viviendo) es el del recuerdo del agravio como posibilidad de emancipación futura y ejercicio de justicia tanto para los hundidos como los que se salvaron, no ya como sentencia de un pasado llamado a nunca resolverse. Si bien el pasado no puede ser cambiado- como bien indica Korsgaard-, a la víctima le es posible actuar de otro modo cuando ya las condiciones para el incapaz ejercicio pleno de la voluntad han sido superadas. Asimismo, le es factible comprender que sus acciones (tanto las reprochables como las que no necesariamente lo fueron) pueden justificarse en términos morales al verse condicionadas por las contingencias del *Lager*. En otras palabras, ciertas actuaciones (no necesariamente todas¹²) sólo tenían asidero en virtud del único ideal regulativo que cobraba sentido para muchas de las víctimas del campo de concentración: el deseo de sobrevivir y volver a la libertad para conseguir que hubiese justicia por la barbarie sufrida (tanto de los que fallecieron como de los sobrevivientes). De no vivir, ocurriría eso que Bernard Williams definió como el fracaso extrínseco del proyecto del agente:

mencionado). En este sentido, puede hablarse que ocurre una sinrazón: la persona que ha visto cómo sus proposiciones carecen de sentido (cuando no son silenciadas antes de ser formuladas) es víctima de un daño, aunado a la imposibilidad de su prueba (como producto del monopolio discursivo que ostenta un determinado régimen de discurso en un contexto determinado. Comparar con: (Lyotard 1999, , Pág.20). En palabras de Lyotard: “un género de discurso suministra por su regla un conjunto de proposiciones posibles, cada una de las cuales procede de un régimen de proposiciones. Pero otro género de discurso suministra un conjunto de otras proposiciones posibles. Hay un desacuerdo (diferendo) o diferencia entre esos conjuntos (o entre los géneros que los suscitan) porque son heterogéneos” (Lyotard 1999, Pág.10).

¹² Como ejemplo de lo anterior, Levi recuerda un suceso al que nunca encontró justificación. Mientras trabajaba en el campo de concentración, el escritor italiano supo hallar un tubo de agua potable roto. Tras aliviar la sed y tomar del líquido a su antojo, aquel decidió convidar a Alberto, su compañero y mejor amigo. En un momento dado, otra víctima los observa detenidamente a lo lejos. Levi es consciente que existe agua suficiente para ellos tres (cuando no para muchos más); sin embargo, decide mirar hacia otro lado y seguir con las labores. Aquel nunca se enteró de la existencia del referido tubo de agua. Este es un buen caso de “lamento del agente”, en términos de Bernard Williams.

“El resultado tiene que ser sustancial de una manera especial; de una manera que condiciona significativamente lo que para el agente es importante en su vida, y por lo tanto, su punto de vista evaluativo retrospectivo. Se sigue de esto que son, de hecho, decisiones arriesgadas, y de un modo que contribuye a explicar la importancia para tales proyectos de la diferencia entre el fracaso extrínseco e intrínseco. Un fracaso intrínseco convierte el proyecto que generó la decisión en vacío e incapaz de fundamentar la vida del agente. Un fracaso extrínseco no tiene este efecto, pues aunque debemos reconocer que el proyecto ha fracasado, sin embargo no ha quedado desacreditado” (Williams y Nagel 2013, , Pág.69).

El proyecto mismo de sobrevivir fue el motor vital de buena parte de las acciones que se realizaron en el marco del *Lager*. Sólo así tenía sentido ejecutar comportamientos despreciables que, en otras circunstancias, nunca serían siquiera contemplados. El afán por vivir, por lograr de vuelta la libertad despojada y dar cuenta de la barbarie con el fin de lograr justicia, justificó un proyecto que, de resultar fallido, buena parte de las acciones emprendidas para lograrlo hubiesen terminado por dañar al agente aún más en su dignidad. En cierto modo, la aspiración de libertad y justicia fue aquello que logró justificar acciones indignas que, de otra forma, hubiesen ahondado en la condición de víctima de estas personas. Tras la alambrada de púas, no había demasiados caminos a tomar; de hecho, bien recuerda Levi que: “quien no sabe convertirse en un *Organisator, Kombinator, Prominent* (¡atroz elocuencia de los términos!) termina pronto en “musulmán”. Un tercer camino hay en la vida, donde es más bien la norma; no lo hay en el campo de concentración” (Levi, Trilogía de Auschwitz 2012, , Pág.120). Sin embargo, la posición de la víctima de violencia límite frente al lamento del agente es compleja: si bien ha actuado de conformidad con un proyecto que, en caso de sobrevivir, se ha visto satisfecho (debiendo justificarse con ello tanto las acciones voluntarias como las involuntarias que se realizaron con el fin de cumplir dicho objetivo), no siempre se deja de lado el reproche por las acciones realizadas y vividas. Es más, ¿podría afirmarse que no existe, en ningún caso, reproche por ciertas acciones que, si bien podían ser absolutamente necesarias para el fin del proyecto, se muestran a la persona como un signo de envilecimiento?

Bien puede pensarse en un límite a la postura del lamento del agente presentada por Williams. Para las víctimas, siempre pudo ser de otra manera: se pudo, al menos de entrada, nunca haber sufrido el daño al que se vieron sometidas. Más allá de ese hecho evidente, ciertas acciones no serían justificables en ningún sentido: se sabe que, con la barbarie, algo se ha puesto entre paréntesis o en duda. La máxima de Williams de que “el lamento necesariamente conlleva un

deseo de que las cosas hubieran sido de otro modo (...). Pero, sopesado todo en su conjunto, no implica necesariamente el deseo de haber actuado de otro modo” (Williams y Nagel 2013, , Pág.56), es insuficiente. En efecto, el deseo de no haber vivido el suceso ni haber actuado dentro de las posibilidades que el mismo permitió, es algo previsible en la mayoría de los casos; sin embargo, muchas víctimas sí quisieran haber actuado de otro modo, a pesar del triunfo de su proyecto. En este punto, concuerdo con Langer en que una porción del relato de los sobrevivientes puede llegar a centrarse en un reproche por ciertas conductas; reconociendo que, sin ellas, tal vez no hubiese sido posible seguir con vida. Tal como afirma Williams con respecto a aquel que ha cometido un daño de manera involuntaria, existen ciertos casos en que “no hay espacio para ningún tipo de acción apropiada. En ellos sólo permanece el deseo de reparación, con la consecuencia dolorosa de que nada puede hacerse” (Williams y Nagel 2013, , Pág.54). Cuando el daño sufrido es exacerbado, y las acciones tendientes a mitigarlo o siquiera permitirse seguir existiendo parten del envilecimiento de la propia condición, un sentimiento como el *lamento no resuelto del que no fue agente* (si me es permitido formular la noción de Williams) se asoman como nuevas formas de revictimización: la víctima es consciente de que, de no haber hecho buena parte de las acciones que realizó, no hubiese podido sobrevivir. Sin embargo, tener certeza del triunfo de su proyecto no lo exime del lamento; en ciertos casos, incluso puede llegar a reafirmarlo (como cuando las víctimas cuestionan el hecho de seguir vivos a pesar de los demás que murieron). Saberse envilecido, el recuerdo de los días más oscuros y las acciones más reprochables en circunstancias de normalidad, puede sobrepasar con facilidad la certeza de saber que “se hizo lo único que podía llegar a realizarse”. El “triunfo” (si es que algo así puede denominarse de esa manera) de los victimarios está, precisamente, en lograrlo: “a pesar de sobrevivir, ustedes no podrán ser los mismos. Lo que hicieron fue, en muchos casos, perverso... indistinto (dirán los más cínicos) a lo que hicimos con ustedes”, podrá decir alguno de los captores.

De nuevo, en este caso se realiza un uso desfavorable de la idealización literaria del personaje de la víctima. Los perpetradores re-victimizan haciendo uso del imaginario del humano noble que se sobrepone a cualquier tipo de adversidad sin verse envilecido. Su truco es cruel, además de evidentemente falaz: desconoce de plano la situación de indefensión en la que estas personas se vieron inmersas; además de eso, asume que existe un marco normativo aún vigente y universal que califica cada una de las conductas en términos morales. Por el contrario, en los campos de

exterminio no existía un marco normativo que rigiese las conductas. Lo más cercano a eso, tal vez, es el principio que Levi suele rescatar como la única norma del campo: “a quien tiene, le será dado. A quien no tiene, le será quitado” (Levi, Trilogía de Auschwitz 2012, , Pág. 119); que no es más que la reafirmación del individualismo con miras a garantizar la propia vida. Derrumbados buena parte de los principios garantes de una “vida buena”, los seres humanos sometidos a la violencia se encargan de realizar “elecciones radicales”. De acuerdo con Sharon Street, lo anterior tiene ocurrencia “cuando no hay ningún principio disponible en el conjunto de juicios normativos que permita dirimir si algo es correcto o no” (Street 2008, , Pág. 237). Me atrevería a afirmar que, además del evidente daño físico y psicológico al que las víctimas son sometidas, la pérdida de cualquier marco y referente moral es parte constitutiva de la indefensión a la que se encuentran sometidas. Sin estándares de juicio, todos aquellos pertenecientes al entramado de los *Lager* se ven llamados a actuar de acuerdo a nuevas razones que, sin considerarlas del todo correctas, son necesarias para garantizar el proyecto de permanecer con vida. Volviendo a los victimarios y su injusta comparación re-victimizante, es claro que estos nunca se vieron llamados a obrar de acuerdo a elecciones radicales; de hecho, sus acciones se dieron en un marco normativo corriente. De allí lo falaz de su argumento: nunca fueron iguales. Nunca vivieron lo mismo. Jamás obraron bajo estricta necesidad... a pesar de sus creencias personales: marchitas y suspendidas durante el cautiverio, de vuelta con la libertad. Es, precisamente, la pérdida de los referentes morales y la necesidad de obrar conforme a la elección radical, a pesar del posterior *lamento no resuelto del que no fue agente*, un aspecto importante de lo que Levi quiere dar a entender bajo la noción de la *impureza*.

De cara a la Gorgona: la precariedad del juicio ante la infinitud humana

Con anterioridad a este acápite, he presentado algunas particularidades de la visión de Levi sobre el ser humano a propósito del estudio que él realizó de su vivencia en los campos de concentración; sin desconocer que, precisamente del relato de su daño singular, sus escritos procuran reflexionar sobre el ser humano en general. Ese que, lejos de ser un mero arquetipo o caricatura esencialista, construye su carácter con base en las vicisitudes que atraviesa, pudiendo modificarlo a voluntad- sin demeritar el esfuerzo que ello implica- e, incluso en otros casos, admirándose ante el espejo como si de otro ser humano se tratase, a pesar de lo vivido. Dicho de otro modo, la visión de Levi sobre el ser humano es la de alguien cuya identidad se ve perfilada

por la *vulnerabilidad*; esto es, por el hecho de saberse afectado ante las contingencias y circunstancias particulares que atañen a cada vida en particular.

De allí que el estudio de Primo Levi sobre el ser humano parta, en buena medida, de una reflexión sobre las repercusiones que el daño ejercido en los campos de concentración tuvo en su vida; sobre todo, en las particularidades que él mismo observa de su condición de víctima. Una forma de desentrañar algunas particularidades sobre la visión *impura* del ser humano de Levi es a partir de un paralelo entre aquellos que han procurado enfrentarse de forma crítica al problema de la violencia y su influjo en las víctimas, y la comprensión que el mismo Levi tiene de su obra testimonial. Al respecto, considero que los desarrollos de Lisa Tessman sobre la relevancia de los dilemas morales con respecto a la comprensión del daño moral de las víctimas es un buen punto de inicio para lograr dicho cometido.

En su libro *Moral Failure: on the impossible demands of morality*, Tessman sugiere una reinterpretación a la manera en que convencionalmente se han pensado el rol y la importancia de los dilemas morales y sus implicaciones ético-identitarias. Más que propender por la identificación y posterior evaluación de principios morales subyacentes a los posibles cursos de acción que surgen de una situación específica, la filósofa norteamericana sugiere que la reflexión moral centrada en la comprensión de dilemas morales “es significativa, incluso (...) cuando el encuentro implica emociones que apuntan en una dirección diferente a deliberaciones guía para la acción (action-guiding deliberations) usadas para escoger cuál requisito moral debe satisfacerse” (Tessman 2015, Pág.12). Para Tessman, lo que resulta particularmente interesante en el estudio de los dilemas morales frente a la cuestión identitaria de la víctima es la *apelación a la experiencia de la víctima*; y no tanto la adecuación tanto de la acción desarrollada o de los posibles cursos de acción a cualquier tipo de principio moral que le/les sirva de fundamento (sea producto de un cálculo consecuencialista o la apelación a éticas deontológicas como la kantiana).

Ahora bien, aunque la apuesta de Tessman por el componente experiencial en el análisis de dilemas morales constituye un avance importante de cara a la comprensión del sufrimiento de la víctima y la apuesta por su redención, dicho ejercicio sigue siendo insuficiente de cara a la complejidad que implica una falla moral o el lamento del agente respecto al relato identitario que la víctima de violencia límite construye con base en su experiencia particular de la barbarie. En su discusión con Lawrence Langer, Tessman rescata un aspecto primordial de la comprensión

que se ha dado del testimonio de las víctimas: la implantación de principios morales pertenecientes al “universo civil”, si nos atenemos a lo dicho por Levi, como eje hermenéutico de los relatos de barbarie de las víctimas de violencia límite. En otras palabras, Tessman reconoce las virtudes de la postura de Langer con respecto al hecho de “aplicar el marco moral “triumfalista” de los “tiempos de normalidad” previos al Holocausto” (Tessman 2015, pág. 156). A pesar de lo anterior, la postura de Tessman incurre en el error de ver las *fallas morales* como eventos o sucesos puntuales en los que la víctima experimenta culpa o vergüenza por el hecho de ser incapaz de cumplir con los requerimientos morales en una circunstancia concreta, sin considerar toda una historia de vida. En este sentido, Tessman concibe que la falla moral tiene su origen en el hecho de que:

“Los requisitos morales pueden estar presentes, pero se ven transformados por el hecho de tornarse imposibles. Esta transformación puede significar que la culpa es inapropiada, pero parte de la angustia, la culpa, y la humillación expresada por las víctimas sobrevivientes del Holocausto pueden entenderse como las respuestas de aquellos que han enfrentado terribles e ineludibles fallas”(Tessman 2015, pág. 157).

Tanto en su definición como en su defensa particular de los dilemas morales, a pesar del reconocimiento de que existe una forma particular de *falla moral* que reconoce situaciones en las que todas las posibles opciones posibles para la víctima resultaban “moralmente intolerables”, Tessman incurre en un error que ella misma denuncia respecto de los seguidores de la visión “anti-dilemática”. De hecho, su aproximación a la valoración de las situaciones constitutivas de daño, que alteran la visión de mundo de las víctimas y las someten a la tortura del recuerdo o a la molesta insatisfacción por lo vivido, desconoce que una de las aristas más dolorosas en la narrativa de las víctimas está dada por el hecho de reconocer que ha existido un quiebre de su vida...de su relato identitario en procura de la proyección de sentido; sobre todo frente a lo que aquí he denominado el *lamento del que no fue agente*. Debido a ello, su pretensión de hacer de la visión dilemática algo cercano a la experiencia de las víctimas, en contraposición a los “teóricos de escritorio” (theorizing from the armchair, en palabras de Tessman), cuyos constructos conceptuales derivan “de sus propias experiencias de conflicto moral, o refieren a la literatura u otras narrativas representativas de experiencia, para después contar con que su apuesta descriptiva resuene en sus lectores” (Tessman 2015, Pág.13), no se cumple a cabalidad. En síntesis, dicha visión es, a pesar de sus esfuerzos por lograr lo contrario, asume que la experiencia

identitaria se concibe de forma transparente a los ojos de la propia víctima; siendo que dicha “oscuridad” suele ser otro de los motivos constitutivos de su drama. Dicha reducción parte de al menos dos presupuestos sobre los que se fundamenta la visión de Tessman respecto al daño moral padecido por las víctimas.

En primer lugar, la filósofa norteamericana concibe que lo verdaderamente interesante “acerca de los dilemas morales es que son situaciones de conflicto moral que presentan *requisitos morales imposibles* e implican lo que llamaré un *daño moral ineludible*” (Tessman 2015, Pág.14); sin desconocer la existencia de situaciones de conflicto moral que no implican dicho daño. A pesar de lo valioso que resulta dicha clarificación (más adelante explicaré esto un poco más), la definición misma que Tessman brinda sobre los dilemas morales resulta artificiosa; al menos frente a la difícil reflexión que atañe al daño padecido en relación con la construcción del relato identitario. En sus palabras:

“Defino un dilema moral como una situación de conflicto en la que hay un requerimiento moral de hacer A y un requerimiento de hacer B, no pudiendo la persona realizar tanto A como B, y donde ninguno de los requisitos morales deja de serlo tan sólo porque colisione con otro requisito moral (...). En un dilema, cualquiera que sea la acción que uno escoja realizar, se contraviene aquello que ha podido ser, a través de la propia decisión, el imposible requisito moral de hacer la otra acción. Asumo dicha contravención como una falla moral. Así, se tiene que los dilemas son situaciones en los que la falla moral es ineludible” (Tessman 2015, Pág. 15).

De acuerdo con Tessman, la primera de las formas en que ocurre la *falla moral* surge de una disyuntiva que termina por ser irresoluble: de cumplir con uno de los imperativos morales puestos en cuestión en el caso concreto, otro se tornaría imposible de satisfacer. Esto último, haría que el individuo se cuestionase a profundidad aquello que considera que es relevante para su existencia; es decir, aquello que fundamenta el horizonte moral sobre el cual ha tejido tanto su relato identitario como justificado las acciones realizadas en el pasado. Si se quiere, la falla moral adviene ante situaciones en las que es imposible actuar conforme a dos o más principios morales que una persona posee, sea porque se es incapaz de su materialización debido a que no se tienen los medios o no están dadas las condiciones materiales para cumplir con el principio en cuestión; o porque la acción concreta a realizarse en virtud de uno de los principios impide la realización de otra que honraría un imperativo moral distinto. Dado dicho estado de cosas, la

víctima siente que ha visto defraudadas sus expectativas morales; hasta el punto de cuestionarse la visión que tiene de sí misma e, incluso, la proyección de su horizonte existencial.

En segunda medida, aunque no puede desconocerse la apuesta de Tessman por rescatar la experiencia de las víctimas como parte del estudio de los dilemas morales, en especial a partir de su reconocimiento de una forma particular de daño, como es la *falla moral*, sus esfuerzos resultan insuficientes. Para ella, del dolor vivido por aquellos que han tenido que soportar la miseria humana, tan sólo nos es susceptible identificar emociones como la culpa, el reproche, la vergüenza, el sufrimiento y demás que atañen a casos particulares; desconociendo de nuevo que dichas emociones morales van de la mano de una pérdida de sentido respecto del relato identitario que la víctima concibe de sí misma como parte de la *historicidad de su experiencia*. En este sentido, no es descabellado preguntarse por los inconvenientes que una perspectiva como ésta posee, sobre todo respecto a la integración de los múltiples daños derivados de múltiples fallas morales que han acaecido en un lapso de tiempo y hacen parte de un mismo evento o acontecimiento bárbarico. Dicho de otra manera, valdría la pena preguntarse qué tan acertada es una visión que individualiza cada “accidente moral”¹³, asumiendo de plano que la violencia es experimentada como una concatenación de diversos episodios que deben ser resueltos uno por uno para, posteriormente, ser incorporados de alguna forma por la persona que los ha padecido. Asimismo, pretender que la experiencia y sufrimiento padecido por las víctimas de violencia límite puede comprenderse acudiendo a la singularización de cada evento y su reducción a posibles alternativas dilemáticas, no siempre manifiestas, desconoce la historicidad propia de la narración identitaria¹⁴ (o identidad narrativa¹⁵, si asumimos la noción de Ricoeur) y la

¹³ Denomino así a cada ocasión en la que una víctima, de acuerdo con Tessman, se enfrenta a una situación dilemática en la que es imposible escapar a la falla moral. Considero que, de pensarse dicho concepto a la luz de una posible lectura de la máxima kantiana “deber implica poder”, no le sería exigible moralmente a la víctima una acción en dicha dirección; incluso a pesar de que ella misma le sea reprochable.

¹⁴ A pesar de que Tessman tiene en cuenta el pasado de las víctimas en la presentación de sus ejemplos sobre la falla moral, dicho pasado suele ser observado tan sólo para justificar las alternativas que la persona tiene respecto al caso concreto que se está evaluando. Por ejemplo, esto último ocurre en su valoración de la “Decisión de Sofía”. Comparar con: (Tessman 2015, Cap. 4; Págs. 160-165.)

¹⁵ Paul Ricoeur, desde una perspectiva estrechamente ligada a la hermenéutica heideggeriana, concibe que la identidad es un constructo que se erige a la manera de un relato. De acuerdo con aquel, “narrar es decir quién ha hecho qué, por qué y cómo, desplegando en el tiempo la conexión entre estos puntos. De igual forma, la articulación entre trama y personaje permite desarrollar al mismo tiempo una investigación virtualmente infinita en el plano de la búsqueda de los motivos, y otra, en principio finita, en el plano de la atribución a alguien. Las dos atribuciones se imbrican en el doble proceso de identificación de la trama y el personaje”. (Ricoeur, Sí mismo como otro 1996, Pág. 146). En este sentido, la identidad se erige a la

temporalidad del ser humano. No existe cosa tal como el perspectivismo narrativo-identitario: el ser humano aborda su existencia realizando un cuestionamiento en el que el presente es asumido con base en una historia previa (pasado) y un horizonte proyectivo (futuro). Si algo debe procurar tenerse en cuenta de cara a la comprensión del daño padecido por las víctimas, es la historicidad propia de la experiencia humana.

De hecho, hay un ejemplo presentado por Tessman que clarifica en buena medida lo anteriormente tratado: el caso de la fuente de agua que Primo Levi encuentra en su estadía en Auschwitz. De acuerdo con la filósofa norteamericana, aquí podemos encontrar un caso evidente de daño moral ineludible. Aunque estoy de acuerdo con la afirmación de que dicho daño es “diferente de la experiencia de actuar mal a pesar de ser evitable, (... y que) no se trata de decidir cuándo es el caso o no que la culpa sea justificada o racional; más bien, se trata de otorgar sentido (make sense of it), para re-elaborar el marco moral de la persona e incluir un concepto que dé cuenta de ello” (Tessman 2015, Pág.174); es necesario reflexionar sobre cómo es que se está entendiendo el daño moral en el caso concreto de lo vivido por Levi; sobre todo si partimos de la definición que la misma filósofa norteamericana propone.

Si nos atenemos a que una de las maneras en que ocurre la falla moral adviene como resultado de un dilema moral en el que dos principios morales que resultan vinculantes a un ser humano son imposibles de respetarse y, por ello, resulta que el daño es ineludible: ¿cuál sería en concreto el dilema al que Levi se encontrase sometido? De acuerdo con lo relatado por Levi en *Los hundidos y los salvados*, la posibilidad de decidir compartir o no el agua que brotaba del tubo dependió del siguiente cuestionamiento:

“¿Cuánta agua puede contener un tubo de dos pulgadas de anchura por un metro o dos de altura? Un litro, o posiblemente menos. Podía bebérmela toda enseguida, que hubiera sido lo más seguro. O dejar un poco para el día siguiente. O repartirla con Alberto. O revelar el secreto a toda la escuadra.

manera de un relato en la que el ser humano otorga sentido a su existencia y a las acciones que ha padecido o realizado en el curso de su vida. De esta forma, se funden la estabilidad del carácter (el “sedimento”, como le llamará Ricoeur) y la posibilidad del cambio por parte de la persona. Dicho proceso es, a la larga, denominado “composición”; esto es, la forma en que una persona es capaz de reconstituir su historia a partir de lo que ha sido y ha venido siendo, que “es” y puede “ser” en el carácter comprensivo de su historicidad proyectiva, diría Heidegger.

Escogí la tercera alternativa, la del egoísmo extendido hacia quien sientes más cercano a ti, que un amigo mío de tiempos lejanos ha llamado con propiedad “nosismo”. Nos bebimos toda el agua, a pequeños sorbos avaros, alternándonos bajo el grifo los dos solos” (Levi, Trilogía de Auschwitz 2012, Págs. 538-539).

A pesar de que tanto la explicación que Levi realiza de sus alternativas presentes como la condena a su acción final (el egoísmo extendido o “nosismo”) son transparentes en su formulación, el propio químico italiano se encarga de aclarar algo crucial para todos aquellos que pretenden comprender las grietas que la violencia límite extiende sobre la vida humana: dicha forma de reflexión a partir de alternativas no es más que una ficción del intelecto, de eso que no puede dejarse del todo atrás tras la alambrada de púas, el último rezago de la moral del “mundo civil”, de esa forma de evaluación de los propios actos que tienen aquellos que aún conservan la potestad para decidir libremente sobre sus propias vidas. Levi no es ajeno a lo aquí señalado; por el contrario, es consciente de su desgracia y la evidencia sin mitigar su culpa:

“A escondidas; pero en la marcha de vuelta al campo me encontré al lado de Daniele, gris de polvo de cemento, que tenía los labios agrietados y los ojos brillantes, y me sentí culpable. Cambié una mirada con Alberto, nos entendimos al vuelo y esperamos que nadie nos hubiese visto. Pero Daniele nos había entrevisto en aquella postura extraña (...), y luego lo había adivinado. Me lo dijo con dureza, muchos meses más tarde, en la Rusia Blanca, después de la liberación: “¿por qué vosotros sí y yo no?” Era el código moral “civil” que resurgía, aquel mismo por el cual a mí, hombre libre hoy, me parece escalofriante la condena a muerte del *Kapo* que nos golpeaba” (Levi, Trilogía de Auschwitz 2012, Pág. 539).

Más que retratarse la “falla moral ineludible” respecto a un posible dilema moral, que es aquello que Tessman observa de la situación narrada por Levi, creo que él enuncia algo esencialmente diferente: en los campos de concentración, anclados a la necesidad de sobrevivir, los seres humanos se encontraron con que los principios morales pre-existentes a su reclusión en dicho lugar carecían de sentido. Más que verse asaltado por la derrota de los principios morales defendidos, Levi siente que hay algo que escapa a la mera racionalización del acontecimiento, al mero reproche culpable por el hecho de no convidar a su compañero a beber así fuese un sorbo de agua. No por nada, el mismo Daniele recrimina a Levi una vez en libertad; previo a ello, dicho gesto sería incomprensible, gratuito y carente de sentido. En múltiples apartes de su obra, el escritor y químico italiano recalca la precariedad del juicio moral para comprender tanto las acciones presentes como para, en retrospectiva, analizar lo fortuito de los acontecimientos pasados; en últimas, la moral en los *Lager* no es más que un recuerdo, una convención que explica

y juzga otras vidas, otro mundo. Creer que aquí se honra una moral de principios que buscan mantenerse vigentes en todo momento y circunstancia, implica incurrir en la advertencia de Langer; esto es, en la reificación de la moral y la visión heroica de la víctima. De hecho, el mismo Levi es contundente con respecto a evitar implantar valores y principios morales propios del “mundo civil”; además de precisar que los actos dentro de los campos de concentración obedecían, más que a un uso meditado de la razón, a la lucha por la sobrevivencia en un entorno que privilegiaba el envilecimiento y la animalización del ser humano¹⁶. En sus palabras:

“Cambiar los códigos morales es siempre costoso: todos los heréticos lo saben, los apóstatas y los disidentes. Ya no somos capaces de juzgar el comportamiento nuestro (o el ajeno) que tuvimos bajo los códigos de entonces, basándonos en el código actual; pero me parece justa la cólera que nos invade cuando vemos que alguno de los “otros” se siente autorizado a juzgarnos a nosotros, “apóstatas” o, mejor dicho, convertidos otra vez” (Levi, Trilogía de Auschwitz 2012, pág. 539).

A propósito de lo dicho anteriormente, asumir que la característica esencial que atañe al daño causado a la integridad moral de las víctimas resulta ser la imposibilidad para cumplir con las demandas morales que el individuo ostenta, siendo que estas atañen a la vida previa al *Lager* y su existencia particular, no es más que otro ejercicio para “salvar la moral” de los embates de la barbarie. Ante el recuerdo de la vivencia aquí relatada previamente, Levi nos señala que la moral no es más que una convención que funciona bajo unas circunstancias de normalidad propias de un mundo ajeno a los campos; más que nada, el actuar de forma reflexiva muchas veces responde a un mundo en el que el altruismo y la entrega a los otros es una posibilidad que no pone en riesgo la propia existencia.

¹⁶ A pesar de las múltiples menciones que Primo Levi realiza sobre la pérdida de dignidad y la animalización a la que eran sometidas las víctimas de los campos como parte del envilecimiento inherente al espacio concentracionario, existen dos pasajes que aclaran de buena forma uno de los apartes más difíciles de comprender de la deshumanización de las víctimas. En el primero, Levi recuerda una de las enseñanzas que su compañero Steinlauf: “el Lager es una gran máquina para convertirnos en animales, nosotros no debemos convertirnos en animales; que aun en este sitio se puede vivir, y por ello se debe querer sobrevivir, para contarlo, para dar testimonio” (Levi, Trilogía de Auschwitz 2012, Pág. 64). Desde el trato dispendiado a los prisioneros, a todas luces hostil y denigrante, hasta la misma jerga propia de los campos (*Lagerjargon*), que involucraba palabras que referían a acciones a realizarse por animales y no por humanos, tal como era el caso del uso de *Fressen*, vocablo que designa el acto de comer para los animales, en vez de *Essen*, su par para humanos. Comparar con: (Levi, Trilogía de Auschwitz 2012, Pág. 105). Este trato terminaba por repercutir en las víctimas hasta el punto de que ellas mismas terminaban por ver su carácter ampliamente modificado. Esto será motivo de discusión más adelante.

De lo contrario, estaríamos ante la exigencia de un acto supererogatorio; cuyo esfuerzo iría en detrimento de la posibilidad de seguir viviendo. Por ello, Levi advierte a sus lectores que el juicio de aquellos que no han vivido un suceso similar puede llegar a ser revictimizante; cuando no abiertamente injusto e inmoral: más que mostrarnos diáfananamente la *psiquis* reflexiva de la víctima, su ejercicio mismo de escritura funge como un lienzo en el cual se proyectan las afrentas que lo atormentan. Antes que nada, la escritura sirve a Levi como una forma de reclamar justicia por los hundidos y, asimismo, proyectar su vivencia en el plano de las palabras para concebir qué es aquello que se ha perdido tras la barbarie de Auschwitz. De este modo, su escritura es un ejercicio de comprensión, de indagación por las ilusiones perdidas y las posibilidades que una vida menoscabada por la violencia tiene tras la libertad. Viéndose motivado por las constantes dudas de sus lectores sobre qué sería de su vida si Auschwitz no hubiese ocurrido, Levi, en su apéndice de 1976 a *Si esto es un hombre*, afirma lo siguiente:

“Fue la experiencia del *Lager* lo que me obligó a escribir: no tuve que luchar contra la pereza, los problemas de estilo me parecían ridículos (...). Me parecía tener este libro entero en la mente, sólo tenía que dejarlo salir y que descendiera al papel. Ahora han pasado muchos años: el libro ha tenido muchas aventuras y curiosamente se ha interpuesto, como una memoria artificial, pero también como una barrera defensiva, entre mi tan normal presente y mi feroz pasado de Auschwitz (...). A mi experiencia breve y trágica de deportado se ha superpuesto esa otra mucho más larga y compleja de escritor-testigo (...). Una amiga mía, que muy joven había sido deportada al Lager para mujeres de Ravensbrück, dice que el campo fue su universidad: creo poder afirmar lo mismo, es decir, que viviendo y luego escribiendo y meditando acerca de aquellos hechos, he aprendido muchas cosas sobre los hombres y el mundo” (Levi, Trilogía de Auschwitz 2012, Pág. 244).

Levi es testigo de la muerte, de la atrocidad nazi y sus remanentes; también es testigo de su propia vida y del daño que ha padecido, cuyos efectos sólo pudieron pensarse a medida que se retornaba al “mundo civil”, acudiendo a la libertad como garante de una existencia que procura comprenderse antes que juzgarse. Sólo así, es posible entender que la escritura para Levi es un acto político, un gesto irrefrenable que convoca su ser buscando lo que se ha hecho posible para alcanzar el propio sosiego y la redención de aquellos que ya han visto de lleno a los ojos de la Gorgona. De hecho, en una entrevista concedida a Risa Sodi, Levi, ante la pregunta por el carácter político de su escritura, manifiesta: “sí, claro (refiriéndose a si es un acto político) ...entre otras cosas. En primer lugar, como ya he dicho-para ser del todo honesto-, escribir ha sido un

acto liberador. Tenía estas cosas dentro de mí y debía sacarlas. Pero, al mismo, también se ha tratado de un acto totalmente político (...)” (Levi, Entrevistas y conversaciones 1998, Págs. 185-186). En esa misma entrevista, Levi recuerda que *Los hundidos y los salvados* “es a su modo un libro político. Es un libro moral” (Levi, Entrevistas y conversaciones 1998, Pág. 186).

De nuevo, el hecho de que Levi reflexione a partir de sus vivencias de Auschwitz entraña un gesto particular que la misma Tessman suscribe; a pesar de que su postura no reconozca la *historicidad de la experiencia* de la vida que ha sido dañada, como es el caso de la víctima: no existen principios morales que permitan enjuiciar las acciones morales vividas en el *Lager*; al menos no para dar cuenta de la experiencia como tal de las víctimas en dicho momento. Más que hallarse ante dos principios de imposible cumplimiento, Levi recuerda que las personas no suelen hallarse ante situaciones en que los criterios de elección son fácilmente reconocibles y alternativos. En el *Apendice de 1976*, Levi recuerda que:

“Si un hombre camina a hacia una bifurcación del camino y no coge a la izquierda, es obvio que cogerá a la derecha; pero nuestras elecciones casi nunca son entre dos alternativas: luego, a cada elección suceden otras, todas múltiples, y así al infinito; finalmente, nuestro futuro depende mucho de factores externos, del todo ajenos a nuestras elecciones deliberadas, y de factores internos, *pero de los que no somos conscientes*” énfasis fuera del original (Levi, Trilogía de Auschwitz 2012, Págs. 243-244).

En este pasaje, Levi sugiere que es un sinsentido pretender que la visión dilemática explique a cabalidad el drama de las víctimas; es más, si algo nos deja en claro Levi, es que muchas de las acciones realizadas fueron un producto de la contingencia y la necesidad. A este respecto, Tessman concordaría con una visión como la de Levi: antes que encontrarse ante perspectivas y cursos de acción claros, al menos en el caso de la fuente de agua, Levi, en el afán del existir y la premura de las circunstancias, arropado por un juicio oscurecido en virtud de la precariedad habitada, actúa sin mayores contemplaciones. Lo anterior, puede verse en lo escueto que resulta el mismo Levi frente a las motivaciones de su acto; además de la incomodidad que inunda su escritura al momento de valorarlo. Dicha tensión entre la precariedad explicativa y el cuestionamiento incómodo por la propia culpabilidad, como ocurre en el caso aquí tratado de la fuente de agua, surge como un aspecto complejo que podría llegar a revelar algo más que aquello que Tessman señala como constitutivo de la falla moral. Bien cabe recordar que para Levi: “no

hay vanidad mayor que esforzarse en tragarse enteros los sistemas morales elaborados por los demás, bajo otros cielos” (Levi, Trilogía de Auschwitz 2012, Pág. 65).

De allí que, en resumen, el ejercicio testimonial posterior resulta tan poderoso tanto para el lector como para el escritor: permite ahondar en la complejidad del ser humano que, sabiéndose dañado, reconoce que su afección no atañe a una causa singular; sino a toda una telaraña de desgracias que han derruido el horizonte de posibilidades en el momento del presente bárbarico del Lager. Más que asegurar la transparencia de las motivaciones humanas, Levi se aferra a la oscuridad de las razones...al reconocimiento de un otro *impuro*, a veces intempestivo, otras veces sosegado.

La otredad del testigo, la apatencia de la víctima: ser inaprehensible

Tal como quedó de manifiesto en el acápite anterior, el ejercicio testimonial de Levi procura la comprensión antes que el enjuiciamiento; sobre todo de parte de la sociedad civil con respecto a las acciones realizadas por las víctimas en el marco de su suplicio. Ahora bien, dicho propósito es, si se quiere, un reconocimiento de la propia incapacidad: el propio Levi reconoce no tener una imagen completa de todas las aristas y operaciones inherentes a los *Lager*. Incluso, es enfático en evidenciar que sólo aquellos que tenían esa imagen eran los hundidos; es decir, aquellos que habían perecido intentando sobrevivir en los campos de concentración¹⁷. Más allá de su vivencia, la experiencia concentracionaria permite a Levi reflexionar sobre qué es aquello que es propio de los seres humanos. A pesar de comentarlo en varios apartados, es en el capítulo titulado “Los hundidos y los salvados” (no confundir con el ensayo homónimo) de *Si esto es un hombre* donde el carácter de dicha reflexión sale plenamente a la luz:

“Querría hacer considerar de qué manera el *Lager* ha sido, también y notoriamente, una gigantesca experiencia biológica y social. Enciérrese tras la alambrada de púas a millares de individuos diferentes en edades, estado, origen, lengua, cultura y costumbres, y sean sometidos aquí a un régimen de vida constante, controlable, idéntico para todos y por debajo de todas las necesidades: es cuanto de más riguroso habría podido organizar un estudioso para establecer qué es esencial

¹⁷ En *Los hundidos y los salvados*, Levi manifiesta que: “lo repito, no somos nosotros, los sobrevivientes, los verdaderos testigos. Los sobrevivientes somos una minoría anómala además de exigua: somos aquellos que por sus prevaricaciones, o su habilidad, o su suerte, no han tocado fondo. Quien lo ha hecho, quien ha visto a la Gorgona, no ha vuelto para contarle, o ha vuelto mudo; son ellos, los “musulmanes, los hundidos, los verdaderos testigos, aquellos cuya declaración habría podido tener un significado general” (Levi, Trilogía de Auschwitz 2012, Págs. 541-542).

y qué es accesorio en el comportamiento del animal-hombre frente a la lucha por la vida” (Levi, Trilogía de Auschwitz 2012, Pág. 117). Éste pasaje será comentado con mayor profundidad en el resto de las páginas de este escrito.

De acuerdo con lo dicho anteriormente, no es descabellado afirmar que el estudio particular de Levi sobre el ser humano se realiza de forma negativa; esto es, a partir de las carencias y privaciones que condicionan a las personas. Además de lo previamente señalado, la forma en que Levi lleva a cabo su indagación presenta al ser humano como un remanente: como aquel reducto que persiste a la barbarie y lucha por no desaparecer. En cierto modo, el ser humano es un remanente, el rezago de algo que insiste en permanecer a pesar de la alambrada. Empero, el hecho de serlo no impide que la humanidad se traduzca en una característica o esencia que se manifiesta de igual forma en todos los individuos; por el contrario, Levi concluye que dicho rasgo se traduce en diversos comportamientos, tanto como caracteres humanos existen. Sobre esto último, el autor de *Si esto es un hombre* señala:

“Muchísimos han sido los caminos imaginados y seguidos por nosotros para no morir: tantos como son los caracteres humanos. Todos suponen una lucha extenuadora de cada uno contra todos, y muchos, una suma no pequeña de aberraciones y compromisos” (Levi, Trilogía de Auschwitz 2012, Pág. 123).

Dicho rasgo es la *vulnerabilidad*; esto es, la certeza de saberse voluble, atado a los cambios y vicisitudes de una existencia que requiere realizar diversas acciones con base en un horizonte de posibilidades mutable; sea por una afectación grave al estado de cosas material en el que se vive, o por una modificación en las creencias fundamentales del individuo particular. Dicha conciencia, se encuentra fuertemente influenciada por la certeza de la muerte...por el hecho de reconocer que *padece el mundo*, que el hecho de habitarlo es algo indisoluble a nuestra experiencia como seres humanos, y que, en medio de eso, somos susceptibles de proyectar buenos o peores horizontes existenciales. Sin pretender reducir la visión de Levi a un pie de página heideggeriano, o propender por lo inverso, su ejercicio testimonial logra ver en qué medida a la víctima le es indispensable sobrevivir sin sacrificar todo aquello que considera como digno de ser humano (que no es lo mismo que salvaguardar la “moral” o los valores previos, propios del “mundo civil”). De aquí en adelante, procuraré evidenciar cómo Levi comparte ciertos puntos de vista similares a los que Heidegger defiende en el *Ser y tiempo*.

Cabe recordar que, para Heidegger, la consciencia de la temporalidad de la vida humana y la certeza de reconocer que eventualmente falleceremos, condiciona toda nuestra existencia; además de *ser* en medio de un mundo que nos precede y condiciona, sin desconocer la posibilidad de su transformación a partir del conocimiento como *praxis transformadora*. Así, es posible comprender qué quiere decir Heidegger cuando afirma que el conocimiento es primero una práctica antes que el resultado de un ejercicio de teorización: en la medida en que nos enfrentamos al mundo, a las cosas y demás seres sintientes que lo constituyen (y les es constitutivo), los seres humanos hacemos cosas, articulamos diversas materias y objetos, entramos en relación con otros seres vivos. En medio de dichas interacciones, la “realidad” se torna aprehensible: no es lo mismo acercarse a un perro, por ejemplo, y posar nuestra mano con gesto sonriente y respetuoso cerca de su boca para que el animal nos reconozca y nos permita acariciarlo; que apresurarnos en el gesto y arrimarnos a aquel de forma intempestiva. Es probable que ambos casos nos brinden diversas perspectivas sobre qué es un perro, cómo se comporta, etc: en el primer caso, es probable que el animal bata la cola y quiera ser consentido por nosotros; en el segundo, puede que, incluso siendo el mismo perro, aquel reaccione con violencia; cuando no con desconfianza y aparente desagrado. Eso sí, en las dos situaciones estamos aprendiendo algo de los perros y de la forma en que debemos relacionarnos con ellos: para Heidegger, todo conocimiento es relacional, y no un acto aislado del mundo y sus circunstancias. De allí que el conocer no pueda surgir de un experimento cartesiano, ni de ningún artificio parecido.

Dicho ejemplo, evidencia cómo es que el conocimiento primero es algo vivido, experimentado y, por ello mismo, susceptible de transformarse y complementarse a partir de las múltiples interacciones que uno tiene en el curso del tiempo con otros seres u objetos. De lo anterior, se desprende que el conocer, como acto humano, es siempre atado a una temporalidad: conocemos en la medida en que disfrutamos de diversas experiencias con respecto a un objeto o ser sintiente determinado. Sin embargo, dicho conocimiento no es unidireccional; no se trata de un acto deslindado de las certezas e ideas que tenemos de sí mismos y de aquello que nos es relevante para nuestra vida: relacionándonos con otros objetos, sea a partir de su uso u otras formas de *praxis*, o de relaciones horizontales en las que la apropiación ni la instrumentalización no constituyen el propósito de la interacción; como puede ser el caso de la amistad o el trato respetuoso entre seres humanos. Del hecho de entrar en relación con otros seres o de hacer uso de las cosas, cada ser humano expande el conocimiento que tiene de su realidad y, en esa medida,

es susceptible de modificar sus aspiraciones hasta el punto de preferir una forma de vida que otra...de señalar una vida que es preferible a otras con base en las posibilidades que dicha comprensión trae consigo. En otras palabras, todo conocer implica una modificación en el horizonte proyectivo, derivado del hecho de que toda comprensión expande el horizonte de vida que se tenía previo a ella. A esto último, Heidegger lo ha llamado el “carácter proyectivo de la existencia”, derivado del círculo de la comprensión. En palabras del alemán:

“El Dasein, mientras es, ya se ha comprendido y se sigue comprendiendo desde posibilidades. El carácter proyectivo del comprender implica, además, que el comprender no capta lo que él proyecta -las posibilidades en forma temática-. Ese modo de captación priva a lo proyectado precisamente de su carácter de posibilidad, reduciéndolo a la condición de un dato simplemente mentado, mientras que en el proyectar mismo, pro-yecta ante sí la posibilidad en cuanto posibilidad y la hace ser tal. El comprender, en cuanto proyectar, es el modo de ser del Dasein en el que éste es sus posibilidades como posibilidades (...). En la comprensión del mundo siempre está comprendido a la vez el estar-en; la comprensión de la existencia en cuanto tal es siempre comprensión del mundo” (Heidegger 2012, Pág. 164-165).

En síntesis, el hecho de comprender el mundo a partir de las múltiples formas de relacionarnos que tenemos con los objetos que lo circundan y el resto de seres vivos que lo habitan, permite al propio ser humano cuestionar las ideas bajo las cuales ha sido criado. Así, cuestiones como la cultura, los valores y principios morales que han sido fortalecidos bajo la crianza, la educación y el reproche social, pueden verse cuestionados a partir de las vivencias particulares que el individuo posee: alguien que consideraba ciertos valores como inherentes de una “vida buena” o, si se quiere, también “auténtica”¹⁸, es susceptible de modificar aquellos principios que sirven de guía para su acción a partir de la experiencia que ha vivido.

¹⁸ Sobre este término, vale señalar que el análisis heideggeriano no es valorativo; ni mucho menos pretende equipararse a un juicio moral sobre el ser humano. Cuando Heidegger afirma que hay algo como una “existencia auténtica”, quiere decir que a cada ser humano en particular (Dasein) tiene una posibilidad de ser que le es más afín con sus propósitos y vivencias particulares del mundo. A pesar de la precedente aclaración, considero que el propio Heidegger “viola” dicha prescripción para la lectura de su tratado cuando analiza la autenticidad y la inautenticidad a partir de las habladurías y el “uno” (comparar con: Heidegger 2012, parágrafo 27). Incluso, esto ha sido algo que no ha pasado desapercibido para dos de sus principales contradictores: Emmanuel Levinas y Theodor Adorno. En el ya mencionado parágrafo 27, Heidegger parece sugerir que existen seres humanos que no han caído en el juego de las habladurías; esto es, de ciertos lemas o lugares comunes que, debido a su reiteración y defensa por parte de una buena parte de una sociedad, pretenden dar por sentado algo como “hecho u objeto de conocimiento”; dejando de lado que todo conocimiento es producto de una forma particular de conocer, de la experiencia misma

Levi, a partir de sus padecimientos y esfuerzos por sobrevivir, arriba a conclusiones similares a aquellas atribuidas previamente en estas páginas a Martin Heidegger. Eso sí, su visión no podría señalársele de incurrir en una “totalización” del ser humano u otra forma similar de apropiación, tal como Levinas y Adorno, cada uno a su manera, acusan al filósofo alemán. En su aproximación al drama de las víctimas, partiendo de sí mismo y sus circunstancias, Levi se cuestiona frecuentemente por cuáles son los rastros o cicatrices que un suceso como la supervivencia al *Lager* lleva implícito para las víctimas. Incluso, en una de las entrevistas que concedió, él responde qué es lo que entiende por “acostumbrarse” a sobrevivir en un entorno como los campos. Sobre qué es y cuáles son las implicaciones de “acostumbrarse” a dicho trato denigrante, Levi responde

“Dicho simplemente, perder la propia humanidad. Habitarse a la vida del campo de concentración es la única forma de sobrevivir, pero también es algo que te priva de parte de humanidad. Afecta tanto a los prisioneros como a los guardianes. Ningún grupo era más humano que otro. Aparte de pequeñas, preciosas excepciones, la inhumanidad del sistema nazi contagiaba también a los prisioneros” (Levi, Entrevistas y conversaciones 1998, Pág. 180).

En este pasaje, queda claro que una de las consecuencias del frecuente trato inhumano que era dispensado a las víctimas está el hecho de que ellas mismas viesan su carácter negativamente modificado. Es decir, que cambiasen su forma de ser en miras a sobrevivir hasta el punto de saberse envilecidas. Rememorando la frase que sirve de epílogo a este escrito, en *Si esto es un hombre*, Levi reconoce que la violencia circundante llevaba a los individuos a realizar acciones que

del acontecimiento. Dicho de otro modo, las habladurías, propias de la “masa” social o del “uno”, son saberes que se transmiten sin que las personas se cuestionen su origen y su veracidad; pues no interesa su proveniencia ni nos son mostradas la forma misma en que dicho conocimiento fue obtenido. Volviendo a la cuestión de la autenticidad de la existencia, Heidegger, a su manera, recrimina a la “masa” por basar su existencia en un saber que no ha sido experimentado de primera mano; por vivir con base en un conocimiento que no parte de la propia experiencia sino que es comunicado- que no es lo mismo que transmitido- de manera irreflexiva. Aunque el modo de ser del “uno” (las habladurías) no es en sí mismo algo malo- todas las personas suelen tener en cuenta la “sabiduría popular” y el resto de valores culturales que les son transmitidos sin contrastación ni reflexión concienzuda, sobre todo en la educación que se recibe en la niñez-, sí lo es el hecho de no cuestionar dicha “comprensión del mundo”; más si cada ser humano se encuentra habitando un mundo que no necesariamente corresponde a aquello que ha sido dado “de suyo” por buena parte de la población. Con base en esto último, puede entenderse aquello que Heidegger quiere decir a finales de dicho párrafo: “*el uno es un existencial, y pertenece, como fenómeno originario, a la estructura positiva del Dasein*. También el presenta distintas posibilidades de concretarse a la manera del Dasein. La fuerza y explicitud de su dominio pueden variar históricamente. El sí mismo del Dasein cotidiano es el *uno mismo (...)*, que nosotros distinguimos del sí mismo *propio*, es decir, del sí-mismo asumido propiamente” (Heidegger 2012, Pág.148).

en otras circunstancias no serían siquiera contempladas. Respecto a la opresión vivida en los *Lager* y su magnitud, el escritor italiano recuerda:

“La opresión en los *Lager* era de extremada magnitud (...). El prisionero típico, el nervio del campo, se hallaba en los límites del agotamiento: hambriento, debilitado, cubierto de llagas (especialmente en los pies (...)) y, en consecuencia, profundamente envilecido. Era un hombre andrajado, y con los andrajos, como sabía bien Marx, no se hacen revoluciones en el mundo real, sino sólo en el de la retórica literaria o cinematográfica” (Levi, Trilogía de Auschwitz 2012, Pág. 611).

Dicha reflexión sobre la existencia en circunstancias de abierta hostilidad y su afectación al carácter de las personas, ha llevado a que múltiples estudiosos del tema procuren comprender las particularidades de lo que ha sido llamado “la experiencia concentracionaria”. A pesar de que la pregunta por las condiciones de emergencia, mantenimiento y particularidades de los espacios concentracionarios merece especial atención¹⁹, aquí me centraré en lo expuesto por Levi sobre afectación a las víctimas como resultado de la supervivencia en un lugar como éste. Aunque en múltiples apartes de su obra Levi se refiere a la opresión en los *Lager*, la cita precedente resume en buena medida sus impresiones: los campos de concentración hacían que el individuo viviese en circunstancias de agotamiento, tensión e infelicidad extremas. Ahora bien, es necesario entender qué quiere decir Levi cuando apela a la pérdida de la humanidad. En un primer sentido, Levi refiere a algo que ha sido tratado en páginas anteriores; a saber, el trato abiertamente denigrante con el que se trataba a las víctimas, asociándoseles con animales. Sin embargo, es tal vez el segundo sentido el que resulta más llamativo: Levi pareciera poseer una intuición aristotélica y spinozista con respecto a aquello que es constitutivo del “mundo civilizado” y su defensa de la vida y la dignidad humana. Hay que aclarar que, aunque difiera del griego en algunas de sus apreciaciones sobre el carácter; en especial de aquel que ha sido correctamente educado de cara a la adversidad, la posición del italiano y la de Aristóteles no resultan ser polos opuestos ni indisociables.

Para Levi, al igual que para Aristóteles, vivir en comunidad y ser amparado por la libertad, trae implícito que las personas se asocien con otras con el propósito de llevar una “vida buena”. Vale recordar que, para el griego, obrar conforme a la virtud es propio de la felicidad, y ésta es

¹⁹ A las personas interesadas en el tema, les sugiero consultar el *Homo Sacer 1: el poder soberano y la nuda vida* de Giorgio Agamben, de la mano de la *Historia de los campos de concentración* de Nikolaus Waschman.

constitutiva de una vida buena; siendo que las virtudes son establecidas en el marco de la vida en sociedad a través del empleo de la sabiduría práctica. Según Aristóteles: “ resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera (...). Concuera también con nuestro razonamiento que el hombre feliz vive bien y obra bien, pues a esto es, poco más o menos, a lo que se llama buena vida y buena conducta” (*Ética a Nicómaco* I, cap. 8, 1098a-1099a)

Mientras en la “vida en sociedad” se privilegia el altruismo, la simpatía y la solidaridad como pilares de la existencia comunitaria y su ideal regulativo del bienestar general; en los campos se reforzaban todas las conductas individualistas y egoístas que redundasen en la propia subsistencia. Parte de luchar contra el envilecimiento requería recordar qué era aquello que era propio de “ser humano”; ya no como una categoría moral ligada a ciertos valores universalizables²⁰, como puede ser la idea de que todo ser humano, en la medida en que es susceptible de hacer uso de la razón, es digno de respeto²² u otros pensamientos similares; sino como el respeto a ciertas creencias innegociables que prefiguran la idea de sí que tiene la persona y su horizonte existencial. Esto es, propias de una “vida auténtica”, y que, incluso ante la adversidad y barbarie nazis, no pueden desecharse sin que la persona sienta que ha traicionado sus cimientos identitarios.

En este sentido, la visión del ser humano que Levi ostenta se encuentra perfilada por cierta dicotomía inherente a la construcción del carácter: el hecho de reconocer que el ser humano, más que tratarse de un ser tallado por una serie de virtudes de carácter universalizable²³ y la

²⁰ Valdría la pena pesar que incluso éticas como la kantiana son un constructo inherente a un periodo histórico concreto. Algo similar podría cuestionarle alguien como Levi al propio Kant: su constructo responde a un universo en el que la libertad de acción es un presupuesto indispensable; como ocurre en el universo civil.

²¹ Sobre el carácter contingente e histórico de la moral, el mismo Levi ratifica que “el progreso moral no existe, no somos más morales ahora que cien o mil años atrás” (Levi, Entrevistas y conversaciones 1998, Pág.51).

²² De acuerdo con Kant: “si ha de haber un principio práctica supremo y un imperativo categórico con respecto a la voluntad humana, habrá de ser tal, que por la representación de lo que es fin para todos necesariamente, porque es *fin en sí mismo*, constituya un principio objetivo de la voluntad y, por tanto, pueda servir de ley práctica universal. El fundamento de este principio es: *la naturaleza racional existe como fin en sí mismo*.” (Kant 2005, Pág. 117).

²³ Resta decir que para Aristóteles no habría inconveniente en reconocer que las virtudes pueden ser contextuales y contingentes. De hecho, el reconocimiento de las mismas para el griego estaba dado por la posibilidad de hacer uso del *logos* en el marco de lo político. Aquí estaríamos hablando más propiamente de éticas cuyas máximas y principios se conciban como universalizables, tal como es el caso de la ética kantiana y similares.

bondad como rasgos constitutivos de su esencia, es un ser contingente, perfilado por sus vicisitudes y aciertos, a la deriva de las posibilidades existenciales que su mundo le permite experimentar; además de reconocer que existen ciertos rasgos o principios existenciales (que no morales) que, en virtud de las vivencias que se han tenido, terminan por definir la imagen misma que la persona tiene de sí y de aquello que es propio de sí, de su “autenticidad”. En otras palabras, Levi reconoce que el ser humano considera ciertos principios como constitutivos de su carácter y aquello que es propio de una “vida auténtica”; ahora bien, dichos principios serían más valiosos para la persona que los principios morales que, como se dijo previamente en estas páginas, serían para Levi meramente contingentes, propios de una cultura y forma de ver el mundo que no siempre atina a dar cuenta del presente que la persona habita.

De este modo, Levi pareciera diferenciar entre dos clases de principios que las personas detentan en su afán de existir: los principios morales y aquellos que llamaré “principios existenciales”. Los primeros, vendrían siendo todos los mandatos que una persona considera vinculantes para llevar una “vida buena”, en el sentido aristotélico de propugnar por llevar una existencia plena en relación con los demás, fortaleciendo los lazos de solidaridad y empatía propios de la vida en sociedad. En este sentido, la caída del “mundo” al que responden dichos principios, traería consigo su abandono con miras a defender una vida con base en las posibilidades que la nueva realidad presenta. Los segundos, complejos en su identificación y más difíciles de defender ante la adversidad que sus pares morales, son los “principios existenciales”: esos que, a pesar del derrumbe del “mundo” y toda clase de sufrimientos proferidos a la persona, son padecidos como identitarios; esto es, vividos como constitutivos del ser que soy, de la vida que he llevado y he pretendido llevar. Son, si se quiere, una marca que yace a la piel e inunda los actos de los individuos, independiente de las circunstancias, cuyo fulgor permea las páginas de cada vida con más fuerza en las épocas en que la penumbra disfrazaba el dolor.

En un primer momento, un análisis de la dicotomía expuesta por Levi respecto al “universo concentracionario” y el “universo de los hombres” evidenciaría la pérdida del horizonte moral tras la alambrada de púas. Si bien esto es evidente, creo que hay algo más allá, algo que, si se quiere, excede a la moral y su contingencia: el hecho de reconocer que existen principios que, más allá de adherirnos a ellos por su correspondencia con una realidad particular y la posibilidad de su mejoramiento, trascienden el *mero proyectar* de un “mundo” o realidad en particular. En este punto, vale la pena aclarar que la formulación “universo” o “mundo”, usadas de forma casi

indistinta por Levi, deben comprenderse de forma explícita: el *Lager*, como experimento social y biológico particular, trasciende los valores y principios que sirven para dar cuenta en el “universo de los hombres” o “universo civil”, que lo reafirman y constituyen. Asimismo, más allá de evidenciar una discrepancia entre ambas realidades y sus principios rectores (la concentracionaria y la vida en libertad), Levi sugiere algo más: el ser humano es capaz de defender principios que lo involucran en distintos niveles; esto es, que lo constituyen en diversa medida. Dichos principios, por supuesto, no dependen de una esencia particular que sea característica del ser humano; más bien, son asumidos por cada persona por el mero hecho de su historicidad: por el reconocimiento de concebir que existen diversas formas de vida y que, por la consciencia de nuestra finitud, nos es necesario asumir una vida por encima de otras con base en las posibilidades mismas que nuestro horizonte existencial nos permite.

En últimas, Levi sugiere que cada persona reconoce una vida “mejor” que otras posibles, no en un sentido meramente valorativo o utilitario²⁴, sino existencial: entre todas las posibilidades de

²⁴ Me refiero al principio utilitarista, sobre todo bajo los presupuestos señalados por John Stuart Mill. En palabras del filósofo inglés: “conforme al principio mayor de la Mayor Felicidad, (...) el fin último, con relación al cual y por el cual todas las demás cosas (ya estemos considerando nuestro propio bien o el de los demás), es una existencia libre, en la medida de lo posible, de dolor y tan rica como sea posible de goces, tanto en lo que respecta a la cantidad como a la calidad, constituyendo el criterio de la calidad y la regla para compararla con la cantidad, la preferencia experimentada por aquellos que, en sus oportunidades de experiencia (...), están mejor dotados de los medios que permiten la comparación” (Mill 2014, Pág. 70). Es clave tener en cuenta que, tanto para Bentham como Mill y buena parte de los utilitaristas contemporáneos (Singer, etc), el utilitarismo es una doctrina moral susceptible de aplicarse de forma universal. Aunque aquí bien podría sugerirse la réplica anteriormente sugerida por parte de Levi sobre el carácter contingente de la moral, existen otra serie de réplicas aún más interesantes que desbaratan las pretensiones utilitaristas: en primer lugar, el criterio de apelar a una “autoridad moral”, ya sea un anciano o algún avezado que haya experimentado múltiples vivencias en su vida, fue prácticamente imposible que las víctimas sobrevivientes tuviesen una visión global de lo acontecido. Tal como señala Levi en *Los hundidos y los salvados*: “es natural y obvio que la fuente esencial para la reconstrucción de la verdad en los campos esté constituida por las memorias de los sobrevivientes (...). Más allá de la conmiseración y de la indignación que suscitan, son leídas con ojos críticos. Para un verdadero conocimiento del *Lager*, los mismos *Lager* no eran un buen observatorio. En las condiciones inhumanas en que se mantenían a los prisioneros es raro que éstos pudiesen adquirir una visión de conjunto de su universo” (Levi, Trilogía de Auschwitz 2012, Pág. 480); además del hecho de que los sobrevivientes no experimentaron en carne propia las cámaras de gas (al respecto, Lyotard presenta buenos argumentos para desbaratar la tesis negacionista de Faurisson sobre la inexistencia de las cámaras en su libro *El diferendo*, ya citado previamente en este escrito). En segundo lugar, pensar en mitigar el dolor y buscar el placer, sobre todo bajo el entendido de propender por los “placeres del alma” o intelectuales, resulta un sinsentido en un espacio como el del *Lager*. Si existir ya resulta un ejercicio penoso y a todas luces desgastante, ¿cómo puede propenderse siquiera por pensar en llevar una buena vida? Incluso, tal como recuerda Levi en *Si esto es un hombre* en el capítulo titulado “El canto de Ulises”, en el que Levi se enfrasca en el recuerdo y explicación del periplo de Ulises retratado en La Divina Comedia a *Pikolo*, resulta tan sólo un escape momentáneo a la necesidad imperiosa de sobrevivir. Las palabras de Levi son elocuentes

vida que existen, entre todas las decisiones que pueden llegar a asumirse de forma consciente y voluntaria, existe una en particular que sobresale frente a las demás y que, más allá de pretender englobar todas nuestras acciones, como si de principios “guía para la acción” se tratasen (*action-guidance principles*), otorgan sentido a nuestra existencia y configuran el horizonte comprensivo que tenemos de nuestra realidad. Similar a la elaboración conceptual heideggeriana, Levi reconoce que a cada ser es susceptible de comprender el hecho de habitar un mundo en un ejercicio dual: en la medida en que asume la vivencia, el actuar del ser humano frente a los demás objetos y personas en su apertura comprensiva repercute en el hecho de que el carácter proyectivo de la existencia privilegie unas posibilidades de ser por encima de otras, en la medida en que la comprensión se ve incrementada por diferentes aproximaciones existenciales al conocimiento de las personas y los objetos circundantes, que amplían la precomprensión que se tiene del mundo y permiten a la persona indagar en qué es aquello que es propio de su existencia. Lo anterior, es resumido por Heidegger de la siguiente manera:

“Porque el comprender tiene en sí mismo la estructura existencial que nosotros llamamos el *proyecto* (...). Con igual originariedad, el comprender proyecta el ser del Dasein hacia el por-mor-de y hacia la significatividad en cuanto mundaneidad de su mundo. El carácter proyectivo del comprender, constituye la aperturidad del Ahí del estar-en-el-mundo como el Ahí de un poder-ser. El proyecto es la estructura de ser del ámbito en que se mueve el poder-ser-fáctico.

El comprender *puede* establecerse primariamente en la aperturidad del mundo, es decir, el Dasein puede llegar a comprenderse inmediata y regularme a partir de su mundo. O bien, por el contrario, el comprender se lanza primariamente en el por-mor-de, es decir, el Dasein existe en sí mismo (...). El comprender en su carácter proyectivo constituye existencialmente eso que llamamos la *visión* del Dasein. (...) La visión que apunta primariamente a la existencia en su integridad la llamamos *transparencia*. Escogemos este término para designar un “autoconocimiento” bien entendido, es decir, para indicar que no se trata de la búsqueda y contemplación aprehensora de un *sí-mismo* puntual, sino de una toma de una posesión comprensora de la plena aperturidad del estar-en-el mundo *a través* de sus momentos estructurales

al respecto: “como si yo lo sintiese también por vez primera: como un toque de clarín, como la voz de Dios, por un momento, he olvidado quién soy y dónde estoy (...). Detengo a *Pikolo*, es absolutamente necesario que comprenda este *come altrui piacque*, antes de que sea demasiado tarde, mañana él o yo podemos estar muertos, o no volver a vernos (...)” (Levi, Trilogía de Auschwitz 2012, Pág. 146-147). Dicho escape, incluso, puede llegar a ser mortal: el recuerdo de la alegría pasada podría acarrear la desilusión absoluta y, por ello mismo, hacer a la víctima aún más consciente de su indefensión y del daño padecido.

existenciales. El ente existente “se” tiene a la vista sólo en la medida en que se ha hecho co-originariamente transparente en su *estar en medio del mundo* y en el coestar con otros, como momentos constitutivos de su existencia” (Heidegger 2012, Pág. 164-165).

Si bien esto no se encuentra como tal de forma explícita en la obra de Levi, sí es sugerido por el escritor italiano a propósito de su vocación de químico y escritor, pilares de su ejercicio testimonial, que en últimas constituye la labor a la que Levi se avocó con pasión y entrega incondicional en el transcurso de sus días. En el capítulo *Los hundidos y los salvados* de *Si esto es un hombre* (no confundir con el ensayo homónimo, que constituye la tercera parte de la Trilogía de Auschwitz), Levi indaga en el hecho mismo de sobrevivir: en las particularidades de algunos ejemplos de vida que lograron perpetuarse a pesar de las circunstancias. A pesar de los múltiples comentarios que ha recibido, dicho pasaje permanece enigmático, como si un murmullo sus páginas cargaran y aún no fuésemos capaces de escucharlo a cabalidad. Y es que, más allá de evidenciarnos mediante los casos de Elias, Henri, Schepschel y Alfred los azares y decisiones radicalmente distintas que personas con diferentes historias de vida previas al *Lager* tomaron en aras de permanecer con vida, Levi expone varios enunciados que, de leerse desprevenidamente, podrían malinterpretarse hasta el punto de tomarse como contradicciones graves de su testimonio. De entrada, Levi establece como uno de sus principios testimoniales el asumir el tono de la víctima-testigo, de aquel que ha evidenciado la barbarie y pretende mostrarla sin realizar juicios que nublen el acontecimiento mostrado a sus lectores: los campos de concentración nazis. En el *Apendice de 1976*, Levi afirma:

“Para escribir este libro (*Si esto es un hombre*) he usado el lenguaje mesurado y sobrio del testigo, no el lamentoso lenguaje de la víctima ni el iracundo lenguaje del vengador: pensé que mi palabra resultaría más creíble cuanto más objetiva y menos apasionada fuese; sólo así el testigo en un juicio cumple su función, que es la de preparar el terreno para el juez. Los jueces sois vosotros” (Levi, Trilogía de Auschwitz 2012, Pág. 216-217).

Tal como queda claro del anterior pasaje, el propósito de Levi es ante todo el de presentar los hechos vividos en el *Lager* con la precisión de aquel que pretende narrar en la mayor medida de lo posible aquello que logró vivir; con todos los problemas que dicha labor pueda traer implícita. Ahora, el hecho de permitirse narrar a la manera del testigo, no impide a Levi *valorar* algunas de las experiencias que presenció en su calidad de víctima: aunque toda valoración implica necesariamente tener un concepto sobre algo, es decir, un juicio; no todo ejercicio valorativo

pretende una “condena” o “absolución” de la persona u el objeto con base en la implantación de nuestra visión de mundo sobre los hechos o las circunstancias experimentadas por otro (a pesar de que, en efecto, Levi condene abiertamente a sus victimarios. Dicha posición resulta palpable en su crítica al *Portero de medianoche* de Liliana Cavani). En otras palabras, no toda valoración implica una condena moral, ni tampoco la salvaguarda o enjuiciamiento existencial; más bien, podemos apreciar las circunstancias de otro para juzgar qué ha sido de esas personas y qué ha sido de nosotros, que también hemos sido partícipes de ese mundo compartido, como si de la habitación cerrada de Sartre se tratara. En este sentido, la *valoración* permite indagar en nosotros mismos, en nuestras casualidades y circunstancias, como si la vida fuese un espejo en el que captamos nuestro reflejo pero no somos capaces de precisar nuestros matices y rasgos particulares. Creo que, de esta misma forma, Levi comprende su ejercicio testimonial: pensar la vida de los otros, narrar algún suceso, sea en *relación-con* otros o recordando un hecho particular de alguien más (*la vida del otro a partir de mi recuerdo*), permite dotar de vida el acontecimiento de muerte que fue Auschwitz; a la par que le muestra a la víctima (el propio Levi) qué ha sido de sí mismo, qué es aquello que ha perdurado, cuando no eso que se ha perdido.

Trato de decir que el ejercicio testimonial de Levi es, primeramente, un ejercicio comprensivo y posteriormente valorativo de su propia existencia y de aquellos que perpetraron los crímenes: en su comprensión limitada de Auschwitz, Levi entrevé que es necesario apreciar en mejor manera el suceso para comprenderse a sí mismo, tanto en su rol de víctima-sobreviviente como de narrador de la barbarie y ser humano que ha vivido de regreso a la libertad. Su ejercicio, más que un mero recuento de sucesos claros para sí mismo y sus lectores, es un diario por pasajes que aún requieren ser comprendidos de cara a la proyección de la vida que se ha tejido más allá de la alambrada. De este modo, la labor narrativa de Levi es ante todo de sí y para sí, sin desconocer la responsabilidad que la muerte depositó en su vida, sin dejar de lado el recuerdo de los hundidos y la necesidad de impedir que violencias similares se reproduzcan y perpetúen. Levi, si se quiere, escribe desafiando el recuerdo, tentado el olvido, *preguntándose a sí*: su relato es un constante preguntar, con características similares a las que Gadamer expone en *Verdad y Método*; con todo y las diferencias que existen entre el universo civil, susceptible de erigirse con sentido de forma más bien evidente; al de la experiencia concentracionaria, que fractura el horizonte comprensivo. Al plantearse la pregunta por la *estructura lógica del preguntar*, aquel recuerda que toda pregunta es una experiencia, y que, en últimas, vivir implica un constante preguntar. En sus palabras:

“Es claro que en toda experiencia está presupuesta la estructura de la pregunta. No se hacen experiencias sin la actividad del preguntar. El conocimiento de que algo es así y no como uno creía, implica evidentemente que se ha pasado por la pregunta de si es o no es así. La apertura que caracteriza la esencia de la experiencia es lógicamente hablando esta apertura del “así o de otro modo”. Tiene la estructura de la pregunta” (Gadamer 2012, Pág. 439).

Si toda experiencia implica un preguntar; esto es, reconocer que nuestra comprensión de aquello que conocemos es siempre incompleta por la forma en que nos hemos aproximado a la vivencia del objeto y/o suceso experimentado; al tiempo que cada nueva vivencia nos permite conocer una perspectiva diferente de la cosa o circunstancia *experimentada*, el *preguntar mismo* se erige como una actividad fragmentaria, en la que recordamos lo que sabemos para reconocer que, en efecto, dicha comprensión encierra aún dudas, carencias, imprecisiones. Dicho de otra manera, que la experiencia implique un constante preguntar indica que la experiencia, al ser insustituible y eminentemente singular, suceso irrepetible, el hecho de vivir algo nos indica siempre que hay algo que, si bien hemos aprendido con base en nuestra experiencia, nos es inabarcable en su totalidad: no se vive una vida para pretender que las experiencias son sustituibles y, por ello mismo, lo hemos vivido todo. Por el contrario, vivir implica que reconocemos las particularidades de la experiencia, los afectos que circundan nuestra *visión de mundo* en un momento dado y permean el acontecimiento. Si toda comprensión es primero experiencia, las particularidades del suceso encierran una perspectiva particular bajo la cual nos hemos aproximado al objeto y/o suceso experimentado. En últimas, no existe una “comprensión total”, abarcante: existen múltiples miradas, cantidad de momentos en los que un ser humano concreto ha vivido algo de forma particular. Reconocer que se “conoce” algo, implica también percatarse y cuestionarse por aquello que no se sabe de esa cosa.

De este modo, toda experiencia, en su calidad de preguntar, siempre tiene una dirección: la que nuestras vivencias de la cosa o el acontecimiento perfilan con base en nuestras propias preocupaciones existenciales. Si toda comprensión es primero vivida, la pregunta se antepone a la piel del que indaga: se habita la duda, pues no hay manera de vivir si se tienen preguntas legítimas, que cuestionan el mundo y la experiencia que tenemos de nosotros como sujetos comprensivos. De hecho, el propio Gadamer afirma que “el preguntar es más un padecer que un hacer. La pregunta se impone; llega un momento en que ya no se la puede seguir eludiendo ni permanecer en la opinión acostumbrada” (Gadamer 2012, Pág. 444). En Levi, todo esto

resulta evidente: nada más abrir las páginas de *Si esto es un hombre*, el químico y escritor italiano expone al lector ante sus propias dudas: ¿es acaso aquel sin cabello, sin paz, con la muerte como posibilidad existencial azarosa y casi cierta, un hombre? ¿Soy, o fui acaso yo, aquel que sobrevivió a esto, un hombre, un ser humano? Su poema encierra ya la pregunta fundamental, esa que trasciende al mero horizonte proyectivo del ser humano, pues no se puede ser en un mundo que niega la vida, que rechaza la posibilidad de cambio, de vivir bajo los principios existenciales que de forma libre nos hemos trazado bajo nuestra comprensión particular y auténtica del mundo. Por eso, reclama del lector la serenidad del que habita el texto para traer sosiego; o de lo contrario, que se cierren sus páginas y no se vuelva: ya Levi considera a ese lector particular alguien poco comprometido, deshonesto con la vida que se ha cocido en las páginas tras las solapas del relato de los peores días de su vida: “Pensad que esto ha sucedido”, nos dice, “Os encomiendo estas palabras. Al estar en casa, al ir por la calle, al acostaros, al levantaros; repetídselas a vuestros hijos” (Levi, Trilogía de Auschwitz 2012, Pág. 29), nos solicita, en la premura del que espera el abrazo de la comprensión. No hay duda: en Auschwitz no había posibilidad de vida auténtica, como tampoco de *experimentar* el mundo anteponiendo sentido y ampliando nuestro propio horizonte comprensivo. Es más, la vida en el *Lager* niega de facto la vida, auténtica o no: se está ante una experiencia a todas luces humillante e insoportable.

Espero no se me malinterprete: no afirmo que las víctimas fuesen meros autómatas ni seres incapaces de razón (al menos no en todos los casos, pues ya Agamben ha recordado la violencia extrema con la que la epítome de los campos, *el musulmán*, perdió el lenguaje y se sepultó en el mar de su silenciosa vida interior hasta morir²⁵); más bien, considero que es claro el hecho de

²⁵ En su esclarecedor y ambicioso libro “*Homo Sacer III: Lo que queda de Auschwitz: El archivo y el testigo*”, Agamben trae de vuelta algunas inquietudes que habían quedado sin explicarse del todo en su primera obra de la serie sobre los campos de concentración. Al indagar en la metáfora de Levi sobre los ojos de la Gorgona, Agamben acierta en una característica fundamental del *Lager*, ya trabajada por Levi: el trato inhumano, usualmente asociado a la cosificación de los seres humanos hasta el punto de considerarse sustituibles y prescindibles en el esquema mismo del exterminio, además de las acciones tendientes a generar en la víctima una consciencia de sí ya no como humano sino como animal detestable, llamado al exterminio, trajo consigo un daño a la *comprensión* que la víctima tenía de sí, ya no como individuo particular, sino como existencia sintiente que cuestiona su esencia y posibilidades. La pregunta misma de Levi por su humanidad (¿es esto, Primo Levi, un hombre?) implica que se ha menoscabado, al menos durante la vivencia del *Lager*, los cimientos sobre los que se articulaba el preguntar y la anticipación comprensiva-proyectiva propia del *estar en el mundo*. Aunque dicha afectación no fue total en buena parte de los sobrevivientes (y es claro que no lo fue en el caso de Levi), sí lo fue en el caso de los “musulmanes”. Creo que, esto último, resulta esclarecedor al momento de aproximarnos a lo dicho por Agamben:

que la vivencia de los campos de concentración fue propia de una vida dañada, menoscabada por las necesidades y apetencias propias del sobrevivir en circunstancias extremadamente adversas. Lo anterior, por supuesto, tuvo sus efectos en las capacidades comprensivas de las víctimas. Por ello, no sorprende que la experiencia de los campos, al ser una experiencia disminuida por la precariedad y la barbarie, no haya propiciado el *preguntar* sino hasta el momento en que se tenía la posibilidad de vivir de forma digna; esto es, en el “mundo-civil” o “civilizado”. El *preguntar*, la experiencia plena del *ser-humanos*, sólo pudo llegar con la libertad; incluso, en medio de la precariedad, Levi ya vislumbra que la *experiencia* sólo podrá cuestionarse una vez en casa, en libertad. En *La tregua*, el escritor nos relata algo al respecto; bajo el peso de saber que su relato puede no ser escuchado en la dimensión que él mismo pretende. En un pasaje de *La tregua*, Levi recuerda el momento en que arriba a Trzebinia de camino a Katowice, en su extenso periplo para arribar a tierra italiana. Allí, tras descender de forma inesperada en dicha ciudad, producto de lo atribulado y lento que era el viaje, Levi es abordado por una horda de curiosos. Al parecer, él es el primero en tener la vestimenta “de rayas de cebra” que desembarca en dicha ciudad; despertando la curiosidad de la población. Tras contestar en buen alemán buena parte de sus preguntas, Levi es abordado por un abogado que sirve de intermediario entre él y la gente, prestándose a traducir lo que Levi narra. El pasaje referido es el siguiente:

“Sentía una avalancha de cosas urgentes que quería decir al mundo civilizado: cosas mías pero de todos, cosas sangrientas, cosas que me parecía que tendrían que sacudir todas las conciencias en sus cimientos. En realidad el abogado era cortés y bondadoso: me hacía preguntas y yo hablaba vertiginosamente de aquellas experiencias mías tan recientes, de la cercana Auschwitz que, sin embargo, todos parecían desconocer, de la hecatombe a la que sólo yo había escapado. El abogado traducía para el público. Pero aunque yo no sé polaco sé cómo se dice “judío” y cómo se dice “político”; y en seguida me di cuenta de que la traducción de mi relato, aunque a mi favor, no era fiel. El abogado les decía que yo era un prisionero político italiano, no un judío italiano. Le pedí cuenta de ello, estupefacto y confundido (...).

“En consecuencia, pues, como nombre del musulmán, “el que ha visto a la Gorgona”, no es una designación sencilla. Si ver a la Gorgona significa ver la imposibilidad de ver, la Gorgona no nombra en ese caso algo que está en el *campo* o acontece en él, algo que el musulmán habría visto, a diferencia del sujeto superviviente. Designa más bien la imposibilidad de ver de quien está en el *campo*, de quien en el campo “ha tocado fondo” y se ha convertido en no-hombre. El musulmán no ha visto nada, no ha conocido nada, salvo la imposibilidad de conocer y de ver. (...) que en el fondo de lo humano no haya otra cosa que una imposibilidad de ver: tal es la Gorgona, cuya visión ha transformado al hombre en no-hombre” (Agamben, *Homo Sacer III: Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo* 2009, Pág. 55).

Sentí que la cálida oleada de estar libre, de ser un hombre entre hombres, de sentirme vivo, se alejaba de mí. De repente me encontré viejo, exangüe, cansado más allá de cualquier límite humano: la guerra no ha terminado, siempre estamos en guerra (...). Una cosa así había soñado yo, todos lo habíamos soñado, en las noches de Auschwitz: hablar y no ser escuchados, encontrar la libertad y estar solos” (Levi, Trilogía de Auschwitz 2012, Pág. 295-296).

Con la posibilidad de *vivir* sin la precariedad de la muerte como posibilidad proyectiva circundante, *la pregunta* brota, germina imparabile, hace de Levi un escritor-testigo que redacta uno de los testimonios más impresionantes sobre una de las horas más oscuras del Siglo XX. Su preguntar es el del habitante del testimonio, el de ese que recorre sus vivencias y piensa la de otros para cuestionarse qué ha sido de sí, qué puede aún hacerse. Su preguntar, en cierto modo, indaga ese pasado vivido que tiene preguntas al presente habitado, al del químico que escribe libros y brinda conferencias y entrevistas en la búsqueda de comprender y hacer comprender a los demás uno de los peores momentos de su vida, de su precario siglo y sociedad. En últimas, el testimonio de Levi expresa, encarna en el papel la propia *fusión de sus horizontes*: el pasado, la víctima de la barbarie, acosada por el hambre y la desgracia, recuerda al gerente de la fábrica de pinturas y resinas que fue aquello que ambos vivieron, el primero en su presente, el otro en la penumbra del recuerdo, que siembra sus raíces en la tierra pero teje sus ramas en el cielo. El químico-escritor-conferencista no es el mismo que la víctima-sobreviviente; sin embargo, existen experiencias compartidas que deben comprenderse de cara al futuro, no ya como disolución de las dos identidades del propio Levi (la de víctima-sobreviviente-testigo y químico-escritor-conferencista), sino de su articulación comprensiva, indagando en qué es aquello que ha perdurado y todo el resto que ha sido desechado.

Literal y literariamente, la labor comprensiva de Levi encarna una recuperación de “los conceptos de un pasado histórico de manera que contengan al mismo tiempo nuestro propio concebir (...). La reconstrucción de la pregunta desde la cual el sentido de un texto se comprende como una respuesta pasa más bien a nuestro propio preguntar” (Gadamer 2012, Pág. 453). Así, mediante la escritura y el recuerdo, bajo una política de sí y de la prevención del daño padecido, Levi escribe, escribe sin remedio; a la espera de encontrar respuestas al propio texto que sus dedos erigen, respuestas que, en principio, dependen de nosotros como lectores “jueces”; pero no exclusivamente. También dependen de la capacidad de Levi para reconstruir las preguntas, para indagar en su propio preguntar y aparejar sus dudas de cara a las respuestas que su texto, hecho

distinto de él, hijo que ya reclama independencia, permite descubrir. Sólo así puede comprenderse el ejercicio testimonial de Levi: como el reclamo a la sociedad de parar la injusticia, de comprender mejor una de las peores barbaries acontecidas; ahora bien, también implica la reconstrucción de la *experiencia del Lager*, como un preguntar que se vuelca en la hoja para que el propio Levi reconstituya sus preguntas y trace respuestas. Su ser, infinito e inasible, se muestra en una hoja que espera ser comprendida; ya no como ruina de un pasado oscuro, sino como un aspecto ineludible del presente que se tiene.

Lo anterior, permite ver a Levi como alguien interesado por sí mismo y aquello que ha vivido, que busca a todas luces la reconstitución de su experiencia en el gesto mismo de la conversación, ya sea a través de su obra o de las conferencias que supo dar en vida. De esta forma, su ejercicio narrativo-comprensivo le permite al escritor indagar en sí mismo, como si de un juez de sus actos se tratase, pasados y presentes. Similar a lo dicho por Montaigne en su bello ensayo sobre el arrepentimiento, puede comprenderse la labor narrativa de Levi como la reconstrucción de sí para la *valoración* (que no juicio, pues no implica su condena o absolución, sino su comprensión como víctima que ha debido hacer todo lo posible por sobrevivir, el mismo Levi se consideraba a sí mismo de esta manera) del tribunal de su consciencia e identidad. Si bien Montaigne considera que dicho tribunal siempre debería velar por nuestra absolución o condena a partir de nuestros actos, Levi erige su labor narrativa para valorar su vivencia y dotarla de sentido de cara al futuro y el presente que vive. Dice Montaigne:

“Debemos haber establecido un modelo interior con el cual contrastar nuestros actos (...). Tengo yo mis leyes y mi tribunal para juzgarme, y a ellos me dirijo más que a ningún otro. (...) Tú, nadie más, sabes si eres cobarde y cruel, o leal y devoto. Los demás no te ven, te adivinan mediante conjeturas inciertas. No ven tanto tu naturaleza como tu arte. Por consiguiente, no te atengas a su sentencia, atente a la tuya propia. *Debes servirte de tu propio juicio. Las virtudes y los vicios son un grave peso en la conciencia: si esta se suprime, todo se viene abajo*” (Montaigne 2014, Pág. 1577).

Tal como señalé previamente, el tribunal de Levi no pretende la condena ni la absolución: dichas categorías carecen de sentido para juzgar el “universo concentracionario”; de hecho, pertenecen a ese otro mundo, a la contingencia de la cultura liberal a la que ha vuelto en su condición de liberado de Auschwitz, a la que pertenece por azar histórico, por haber nacido en esa época. Ahora bien, tampoco es dicho tribunal el escenario de los jueces kantianos, que hacen uso de la razón práctica pura para juzgar si nuestras acciones son susceptibles de convertirse en máxima

universal y, por ello mismo, son buenas moralmente o no. El tribunal de Levi, aunque similar al de Montaigne en su pretensión de *valoración* de la experiencia a partir de sus propios principios existenciales, procura reconstituir la esencia misma de su *experiencia* como víctima; más aún, como ser humano. Pretende dotar de sentido y articular dicho pasado con un presente que procura proyectarse a futuro. Y, dado que nunca tenemos una comprensión total de eso que conocemos, Levi arriba a una conclusión “levinasiana”: el ser humano es infinito, inasible, gris e impuro, susceptible al cambio y atado a las vicisitudes de una vida que se conoce imprevisible; en la que reconocemos que es meramente moral, entendido como contingente, y nos aproximamos a aquello que es propio de sí mismos, nuestros principios existenciales: rasgos constitutivos de la vida que hemos tenido y podemos tener. Aunque dichos principios puedan modificarse, su anclaje no es meramente contextual ni cultural; por el contrario, tal como dijo Montaigne, son asumidos por la persona como propios de su existencia. Son marcas que inundan nuestros actos, que perfilan nuestra sonrisa o nos derrumban bajo el llanto. Para Levi, el primer “otro” es sí mismo, que reconstruye las preguntas de ese pasado que es rememorado de cara al futuro; su rostro, inasible y reclamante, le pide no morir y, asimismo, luchar por cuidar de sí, entregarse plenamente a su causa, a la posible alegría de vivir.

Por ello, el hecho de recordar los actos de Elías, Schepschel, Alfred y Henri le es tan importante: allí, en su *valoración* de las circunstancias de cada una de estas personas y sus acciones de cara a sobrevivir, Levi se comprende a sí mismo, preguntándose por sus principios existenciales. En cada “instantánea” trazada por Levi, se funde la *valoración* por lo vivido y lo dejado de hacer, como si las circunstancias de los otros recordasen las propias y llevasen al escritor y químico italiano a re-constituir sus principios existenciales; como si de preguntas lanzadas desde el pasado de la vivencia parcialmente “recuperada” en el papel al presente se trataran. Más allá de eso, su interés trasciende el mero plano de su vivencia personal: busca comprender de qué manera son capaces de vivir múltiples seres humanos con historias de vida previas distintas, sin ningún rasgo de excepcionalidad que los sitúe por encima del ser humano promedio, la violencia exacerbada del *Lager*. Rememorando algo ya tratado en este texto, es necesario evidenciar de qué manera era relevante para Levi abordar el fenómeno del *Lager*:

“Ésta, de la que hemos hablado y hablaremos, es la vida ambigua del Lager. De esta manera, estrujados contra el fondo, han vivido muchos hombres de nuestros días, pero todos durante un

tiempo relativamente breve; por lo quizás sea posible preguntarse si realmente merece la pena, y si está bien, que de esta excepcional condición humana quede cualquier clase de recuerdo.

A esta pregunta estoy inclinado a responder afirmativamente, en efecto, estoy persuadido de que ninguna experiencia humana carece de sentido ni es indigna de análisis, y de que, al contrario, hay valores fundamentales, aunque no siempre positivos, que se pueden deducir de este mundo particular del que estamos hablando. Querría hacer considerar de qué manera el *Lager* ha sido, también y notoriamente, una gigantesca experiencia biológica y social” (Levi, Trilogía de Auschwitz 2012, Pág. 117).

En primera medida, cabe aclarar el sentido que la expresión “excepcional condición humana” adquiere en el texto. Con esto, Levi no quiere afirmar que las personas recluidas en los campos de concentración fuesen seres humanos con características fuera de lo común; a la manera de los héroes, los santos o su opuesto. Más que pretender señalar un atributo esencial de las personas cautivas en dicho espacio, Levi señala la excepcionalidad misma del *Lager*, su existencia singular como episodio y espacio en el que las lógicas propias del “universo civil” son desdibujadas hasta el punto de erigir su opuesto, como si de una especie de “transvaloración” de los principios básicos de la vida en sociedad se tratase²⁶. Desde su visión de científico interesado por su realidad, Levi describe su interés bajo las siguientes palabras:

²⁶ A pesar de lo mucho que se ha escrito sobre la diferencia entre el “mundo civilizado” y el “mundo animal”, una forma interesante de interpretar dicha diferencia es a partir de una lectura spinozista. De cierto modo, Levi concibe que la vida en sociedad, propia del “universo/mundo civilizado”, es similar a la visión que Spinoza tiene a propósito del ser humano y su búsqueda del conocimiento. De acuerdo con Spinoza, la razón nos permite procurar preservar nuestro ser; esto es, procurar nuestro bienestar no sólo físico sino también humano, tanto en la dimensión de nosotros mismos como de la vida en sociedad. Esto resulta de la proposición VI del libro III de la Ética: cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser (E3p6). Más adelante, Spinoza reconocerá en la demostración de la proposición XVIII del mismo libro, que “el deseo es la esencia misma del hombre, esto es, el esfuerzo que el hombre realiza por preservar en su ser” (E3p18). A pesar del evidente esencialismo spinozista, la manera en que el filósofo concibe el influjo de la razón y las afecciones externas al ser humano (sobre todo de la imaginación como resultado de causas externas a la persona misma) permite ver algo interesante en la visión del mismo Levi: si se quiere, “el mundo civilizado” es aquel espacio en el que el ser humano le es susceptible preservar su bienestar, el *conatus*. En dicho espacio, al ser humano le es susceptible hacer uso de la razón para comprender mejor su naturaleza y vivir mejor. Bajo dicho propósito, que no debe confundirse con el ánimo egoísta de relacionarse con otros de manera instrumental, el amor y la amistad resultan ser valores propios de la razón: se es amigo de las personas que contribuyen a expandir nuestro *conatus*, siendo capaces de amar a las personas que comparten visiones de mundo similares a la nuestra, que actúan bajo ideales y esperanzas compartidas con nosotros. Debido a esto, no resulta descabellado que la conservación del ser, bajo el imperio de la razón, resulte digna de virtud: en la medida en que no existen afectos desbocados por la imaginación y las afecciones externas, al ser humano le es posible acercarse a la justa comprensión de sí y de su realidad; de hecho, carece de sentido obrar mal, pues la

“Enciérrense a millares de individuos diferentes en edades, estado (sic), origen, lengua, cultura y costumbres, y sean sometidos aquí a un régimen de vida constante, controlable, idéntico para todos y por debajo de todas las necesidades: es cuanto de más riguroso habría podido organizar un estudioso para establecer qué es esencial y qué es accesorio en el comportamiento del animal-hombre frente a la lucha por la vida” (Levi, Trilogía de Auschwitz 2012, Pág. 117).

Producto de las circunstancias extremas del *Lager*, Levi ve en la transformación del carácter del ser humano en aras de sobrevivir un atractivo particular: aquello que es dejado de lado, desechado en virtud de “luchar por la vida”, es más bien un despojo de la contingencia, carentes de sentido. Lo dicho previamente no implica que lo “esencial” del ser humano sea un rasgo particular, presente en cada una de las personas que estuvieron retenidas en Polonia: no es el caso que Auschwitz haya despojado a todas las víctimas del ropaje de su contingencia histórica y las haya reducido al atributo esencial de toda humanidad; por el contrario, aquello que permanece a pesar de la opresión son los principios existenciales de cada individuo, el límite ante

voluntad guiada por la perversidad no es más que el resultado de pasiones que nos han afectado hasta el punto de obnubilar nuestro entendimiento. Spinoza, esperanzado ante esto que somos, ante la ráfaga de vida que es la humanidad, consideraba que la maldad no era más que el resultado de padecimientos externos que nos obstruían a la razón hasta el punto de hacer del individuo presa de la imaginación. Obrar mal, a la larga, no sería más que maltratarse a sí mismo: ir en contra de nuestro propio bienestar, de la conservación de nuestro ser. En la “vida en sociedad”, el ser humano es susceptible de refrenar la imaginación (siquiera en una inmensa mayoría de casos) y procurar el *conatus*, ya no como inclinación egoísta, sino como actividad social: el respeto por el otro, el amor y la amistad, el cultivo de la virtud, son actitudes racionales: somos felices en la medida en que expandimos el *conatus*, en que la razón rige nuestras vidas y entablamos relaciones con personas de naturaleza similar a la nuestra (Comparar con la proposición XXXV del libro cuarto: “los hombres sólo concuerdan siempre necesariamente en la medida en que viven bajo la guía de la razón” (E4p35). El conocimiento, en últimas, nos permite comprender mejor la naturaleza: tanto en su extensión y diferencia de nosotros, como fenómeno que nos constituye. Por el contrario, el “mundo animal”, propio del “universo concentracionario”, sería un espacio totalmente ajeno a nuestra naturaleza humana. De acuerdo con lo previamente señalado, la proposición XXX del libro cuarto puede leerse bajo el peso de cada una de sus palabras: “ninguna cosa puede ser mala por lo que tiene de común con nuestra naturaleza, sino que es mala para nosotros en la medida en que nos es contraria” (E4p30). En la “lucha por la vida”, bajo la nieve de Auschwitz, las víctimas-sobrevivientes concibieron que las normas estaban hechas para su exterminio, y que las palabras de los desconocidos, más que el saludo en la desgracia, eran frecuentemente el grito del desasosiego, un golpe ante el desamparo. La desnaturalización de la existencia, propia del *Lager*, puede verse como la pérdida del horizonte de la razón; al menos en este sentido spinozista, que hace que los afectos sean refrenados y pensados bajo la aventura del conocimiento, en la vivencia de la razón, que impide la estampida de la imaginación y sus demonios. Si el “odio nunca puede ser bueno” (E4p45), la razón puede llevarnos a prevenirlo y refrenarlo. El apaciguamiento del espíritu, en un mundo que permita el imperio de la razón, traería la respuesta fraterna ante el sablazo violento. Por desgracia, Auschwitz fue la antítesis de la razón spinozista: en la alambrada, la razón era instrumental, y el odio y el egoísmo fueron valores reforzados por el hábito de la violencia, causa externa que hizo que muchos humanos se perdieran en la sinrazón.

el cual la violencia reiterada- como si de un hábito aristotélico se tratase- le es imposible menoscabar al ser humano.

En otras palabras, la violencia reiterada y constante, reforzadora de la instrumentalización y el egoísmo como *leitmotifs* de la vida del *Lager*, enfrentaron a cada ser humano en concreto a la revalidación de sí mismos, de su relato proyectivo-existencial: aunque hubiese acciones que no hubiesen sido nunca realizadas de no ser por el hecho de pretender sobrevivir en la hostilidad de los campos, no toda acción se encuentra plenamente justificada. De hecho, dependiendo de la persona en particular que se trate, la ocurrencia de ciertas acciones conlleva la necesidad de replantear la identidad proyectiva más allá de los campos de concentración. Levi, siendo consciente de esto, deja claro que no *cualquier cosa podía llegar a realizarse*; que cada individuo entreveía que, de sobrevivir y volver a la vida en libertad, el recuerdo de algunos actos y pensamientos afectaría la consciencia de sí y su identidad hasta el punto de no reconocerse como “sí mismo”; esto es, como la persona que se ha sido y puede llegar a ser. Dicho menoscabo a la imagen narrativa de sí mismo, implica la reconstitución no ya tan sólo del horizonte moral de la víctima, sino de sus rasgos y horizonte existencial...del concepto del ser humano que se es, es decir, de la idea misma de humanidad que se tiene.

De allí que “juzgar”, a la manera de una correspondencia entre principios morales previos al campo y acciones cometidas en pro de la supervivencia en dicho espacio, sea un ejercicio carente de sentido; cuando no manifiestamente incomprensivo e, incluso, revictimizante. Aquí, yace implícita una *valoración*: el pensar la vida y las circunstancias de otras víctimas hace que Levi se piense a sí mismo en el horizonte de su aperturidad, del *ser que se comprende a sí a partir de su vivencia en un mundo compartido con otros...a veces, a pesar de otros*. Antes que pretender señalar sin amparo a otras víctimas y, de paso, contradecirse performativamente en su labor de narrador-testigo de los campos, Levi ve en la vida de los otros los vestigios del ser humano que ya fue, de la víctima que supo sobrevivir y de la existencia que reclama su sentido bajo el propósito de testimoniar el daño sufrido por ella y otros en la penumbra del siglo XX; reconociéndose sufriente, mas no exclusivamente como víctima: aunque en efecto Levi lo sea, su labor narrativa testimonia mucho más que eso. Levi es químico, un trabajador excepcional en una fábrica de resinas y pintura; asimismo, es padre, amigo, amante; escritor de literatura no sólo testimonial, aparte de conferencista y vocero de miles de víctimas que prefirieron la quietud del silencio. De cierto

modo, su *valoración* de aquellos otros que menciona es un consejo para sí. Tal como dijese Benjamin en *El narrador*:

“En todos los casos, el que narra es un hombre que tiene consejos para el que escucha”, siendo que “el consejo no es tanto la respuesta a una cuestión como una propuesta referida a la continuación de una historia en curso. Para procurarnos consejo sería necesario ante todo que fuésemos capaces de narrar la historia. (Sin contar con que el ser humano únicamente se abre a un consejo en la medida en que es capaz de expresar su propia situación en palabras). El consejo, entretreído en el paño de la vida vivida, es sabiduría” (Benjamin, *Iluminaciones* 2018, Pág. 228-229).

Tras esto, alguien podría objetar que Benjamin reconoce el “fin de la narración” tras el ocaso de la “Gran Guerra”. De hecho, el filósofo alemán enfatiza en esto tanto en *Experiencia y pobreza* como *El narrador*²⁷. A pesar de lo anterior, ceñirse a la afirmación de que el testimonio de Levi es parte del enmudecimiento de un siglo teñido por la guerra, terminaría por restar valor a sus peculiaridades de manera injusta. Asimismo, también desconocería el fondo de la cuestión benjaminiana a propósito de la narración. En *El narrador*, Benjamin deja claro que la narración ha sido un arte que se ha ido perdiendo en virtud de una transformación en las condiciones de vida de los seres humanos; sobre todo a partir del capitalismo y el auge de su forma particular de comunicación: la información, como género comunicativo efímero y llamado a su inmediata verificación, propio de la prensa; y la novela, como género literario solitario, cuya reflexión resulta de una constante indagación por el sentido de la existencia del ser humano en cada época. Ahora bien, ¿qué hace que las personas hayan perdido la capacidad para contar historias? Detrás de ello se encuentra una transformación en la forma en que se ha comprendido la muerte y su relación con la vida. En el acápite X de *El narrador*, queda de manifiesto algo que Norbert Elías en *La soledad de los moribundos* desarrolló con mayor profundidad: la experiencia de la muerte en el mundo contemporáneo es la de un fenómeno aislado, ajeno al escenario de la vida, como si

²⁷ En “El narrador”, Benjamin reproduce los párrafos con que inicia su reflexión en “Experiencia y pobreza”. Al respecto, afirma el filósofo alemán: “pues no; está muy claro que la cotización de la experiencia se ha venido abajo, y ello además en una generación que, entre 1914 y 1918, ha hecho una de las experiencias más tremendas de la historia. (...) ¿No se pudo observar ya por entonces que la gente volvía enmudecida del frente? No más rica en experiencia comunicable, sino mucho más pobre. Lo que diez años después se derramó en la riada de libros que tratan de la guerra era cualquier cosa menos experiencia transmitida como siempre lo fue, de boca en boca” (Benjamin, *Escritos políticos* 2012, pág. 82).

su manifestación ocurriese en otro mundo, o “por fuera del mundo”; si rememoramos la célebre frase de Wittgenstein en el *TLP*²⁸. De acuerdo con Benjamin:

“Desde siempre el concepto de “eternidad” tuvo en la muerte su fuente principal. Si este concepto se desvanece, habrá que concluir que también tiene que haber cambiado el rostro de la muerte. Y resulta que ese cambio es el mismo que degradó la comunicabilidad de la experiencia en tal medida que esta trajo consigo el fin del arte de narrar. (...) En el transcurso del siglo XIX, la sociedad burguesa, mediante dispositivos higiénicos y sociales, privados y públicos, produjo un efecto secundario, probablemente su verdadero objetivo inconsciente: facilitar a la gente la posibilidad de evitar la visión de los moribundos. Morir era antaño un proceso público y altamente ejemplar en la vida de los individuos. (...) En el curso de los tiempos modernos, morir es algo que se aleja cada vez más del mundo perceptible de los vivos” (Benjamin, *Iluminaciones* 2018, pág. 235).

²⁸ Valdría la pena preguntarse hasta qué punto la muerte es un suceso “por fuera de los límites de mi mundo”, tal como afirma Wittgenstein en el *TLP*, por el mero hecho de no ser susceptible de referencia; esto es, por ser una experiencia que trasciende el horizonte comprensivo de nuestra experiencia como seres humanos. En la proposición 6.4311, Wittgenstein deja claro que “la muerte no es un acontecimiento de la vida. No se vive la muerte” (Wittgenstein 2016, prop.64311). Si el mundo es “todo lo que es el caso” y los hechos son el darse efectivo de estado de cosas, capaz el problema de Wittgenstein es similar al cuestionamiento que aquí sugiere Benjamin: la muerte no puede enunciarse a través del lenguaje proposicional. No hay forma de tejer una relación entre dos o más elementos (aRb) si de lo que se trata es de hablar de forma referencial del cese de la experiencia humana. Esto es claro en el caso de Levi a partir de su metáfora de “La Gorgona” y de la imposibilidad que tienen los sobrevivientes de narrar toda la complejidad del *Lager*. No es posible tejer una relación entre las cámaras de gas y otros elementos de forma evidente. Incluso, dicho ejercicio puede derivar en el error categorial o en una aproximación desconocedora de los pormenores de dicho suceso. Es más, puede trazarse una relación interesante con el concepto de campo en Agamben: el Lager sería otro suceso por fuera del mundo, en el que las posibles relaciones que pueden tejerse con la muerte exceden al uso proposicional del lenguaje.

Empero, también habría otra interrogante distinta a la previamente señalada en la relación entre Benjamin y Wittgenstein. En el caso del primero, es claro que la muerte como suceso que “marca” la experiencia del ser humano como posibilidad existencial cierta era indisoluble de la figura del narrador: la sabiduría por el hecho de vivir y la cercanía con la muerte como suceso cotidiano de la vida en dichos siglos, constituía parte de la épica de la narración: la certeza de que en el relato narrado se funda cierta lejanía tanto temporal como espacial, propia del ser humano que ha conocido distintas realidades y ha vislumbrado su vida de formas diferentes en múltiples momentos. ¿Por qué Wittgenstein considera a la muerte, más allá de los límites del lenguaje proposicional -que es el que da cuenta del mundo mismo, siendo los límites de dicho mundo la tautología y la contradicción- algo de lo que no tiene sentido hablar? ¿Qué tiene de la muerte que hace que la ocultemos por el hecho mismo de no ser capaces de hablar significativamente de ella? ¿Qué hace que la muerte no sea constitutiva de los hechos del mundo? ¿No puede ser porque el texto de Wittgenstein, más allá de su asepsia conceptual al momento de inquirir sobre los límites del lenguaje proposicional, es heredero del ocultamiento de la muerte tras el siglo XIX? Capaz la muerte sólo pueda ser reflexionada a partir del lenguaje expresivo. Y, si esto es así, puede que la narración hubiese sido dicho lenguaje.

Dicha escisión entre la muerte y la vida, como si de dos acontecimientos pertenecientes a dos realidades diferentes se tratase, hizo que la experiencia narrativa se viese ampliamente modificada. Si la autoridad del narrador recaía en su sabiduría, entendida como la capacidad de dar consejo a partir de historias cuya valía no dependía de su actualización constante hasta su cierre literario en la obra, sino de la posibilidad de comprenderse a sí mismo y la experiencia humana en mejor medida a partir de lo relatado; Levi puede ser uno de los últimos narradores de una época incapaz de entrelazar sus propias historias. En su relato, oscilan algunos elementos tanto de la novela como de la narración.

Con esto, por supuesto, no pretendo decir que el italiano sea un novelista o un narrador como Leskov o Hebel. Más bien, quisiera mostrar de qué manera su testimonio es rico en complejidades. De la novela, Levi hereda la capacidad para indagar por el sentido de la experiencia humana en un universo que transgrede las lógicas de la vida en sociedad; esto es, el *Lager* mismo. En sus escritos, la preocupación por el ser humano y el sentido de nuestra existencia trasciende a la alambrada de púas. Tal como se ha rememorado en un par de ocasiones previas en este escrito, Levi procura hacer de su experiencia en el *Lager* un hecho que le permita entrever cuál es la razón y el sentido mismo del *ser humanos*. Para ello, le es necesario “acercar” a sus lectores una parte de la magnitud de lo que fueron los campos de concentración; dicho de otra manera, le es necesario explicar en parte tanto la vivencia psicológica de las víctimas (esto puede verse sobre todo en las respuestas a sus lectores en el *Apéndice de 1976* y en varios capítulos sobre la imposibilidad traumática de la huida y la rebelión en los campos; además de su reflexión sobre la figura del intelectual en Auschwitz) como las particularidades del espacio físico que era el *Lager*. Su relato *explica* en la medida en que hace más próxima una realidad que está por fuera del horizonte de comprensión del lector-medio; esto es, de aquellos que no somos testigos de los campos de concentración alemanes.

De la vieja narración, Levi hace uso de la capacidad de partir de una experiencia, en este caso propia, que es susceptible de transmitir a sus lectores; bajo el amparo de que ellos no son las víctimas y, por ello mismo, son incapaces de apropiarse de dicha historia a título personal para hablar de ella. Su interés con ello es otro: el de hacer que la población civil comprenda dicho acontecimiento para que prevenga nuevos brotes de barbarie. Además de lo anterior, su reflexión apunta a otro hecho: que aquellos que perpetraron dicha violencia fueron seres humanos como nosotros, capaces de lo mejor y de lo peor, atados a las vicisitudes y circunstancias que moldean

el ya maleable carácter humano. Siguiendo con la metáfora de Benjamin, Levi sería el marinero que nos trae “noticias de lo lejano”, de ese mundo que es el *Lager*, que no conocemos y no deberíamos volver a erigir. Asimismo, su relato es el del campesino sedentario, que conoce un pasado que ya otras generaciones no conocerán. Su pasado, el de la barbarie nazi, que no pretende englobar la vivencia de los otros que sobrevivieron y fallecieron; respetando sobre todo a los “musulmanes”.

En últimas, la narración de Levi es la del novelista en busca del sentido de su existencia tras la alambrada; al tiempo que deja ver al narrador, que aconseja y alerta sobre un hecho natural al ser humano: la capacidad para dar muerte y dañar a los demás²⁹. En este punto, puede tomarse la labor testimonial de Levi como la de aquel que erige un relato sobre la humanidad, más allá de las circunstancias particulares que Auschwitz tiene consigo. En otras palabras, su relato versaría sobre el ser humano y su capacidad de destrucción; en el sentido de las “historias naturales” de las que Benjamin habla. De este modo, el relato de Levi pretendería ser recordado; a la manera de “una cadena de la tradición que transmite lo acontecido de generación en generación (...). El recuerdo también funda la red que en última instancia componen todas las historias” (Benjamin, *Iluminaciones* 2018, pág. 239-240). Por ello, él es prudente en señalar que la vivencia de barbarie sobre la que puede transmitir su experiencia es la de los *Lager*, al ser inquirido por los Gulag y otros escenarios concentracionarios posteriores a Auschwitz. Si alguien debería trazar dicha relación, debería ser aquel que ha experimentado de primera mano ambos lugares; al menos en lo que a una posible *relación experiencial* se trata (esto no desconoce que historiadores, sociólogos y demás científicos sociales no puedan pensar semejanzas y disparidades entre ambos contextos).

Teniendo en cuenta lo anterior, no sería descabellado pensar que Levi sí pudo realizar una especie de fusión de horizontes- por supuesto, no tal cual como Gadamer y Heidegger la señalaron- con respecto a su vida como narrador-testimonial y víctima-novelistas en busca de sentido. La esperanza del sobrevivir a la barbarie nazi, en últimas, lleva a Levi a buscar la articulación de experiencias con el fin de que se vuelvan comunicables; tanto para sí mismo como para sus lectores (su apuesta es, en cierto modo, la de encontrar un lenguaje que dé cuenta de la

²⁹ De acuerdo con Benjamin: “ Por un lado, el “sentido de la vida” y, por otro, la “moraleja de la historia”: esas soluciones indican la oposición entre novela y narración, y en ellas puede hacerse la lectura de las posiciones históricas radicalmente diferentes de ambas formas artísticas” (Benjamin, *Iluminaciones* 2018, pág. 240).

experiencia empobrecida que Benjamin denuncia). En “Los hundidos y los salvados”, el escritor reconoce que, tras el recuerdo de múltiples oraciones y expresiones sin sentido, se esconde la necesidad del sentido: “quizá esta memoria inútil y paradójica tuviese otro significado y otra finalidad: una inconsciente preparación para “después”, para una supervivencia improbable en la cual cada migaja de experiencia podría convertirse en el pequeñísimo fragmento de un vasto mosaico” (Levi, Trilogía de Auschwitz 2012, Pág. 552). Por ello, considero que no es descabellado pensar que la comunicación de la experiencia bajo el lenguaje del testigo implica cierta incorporación de la experiencia; con todo y que se trate de una dañada o empobrecida³⁰.

Lo anterior, permea la visión que Levi tiene de sí mismo; atribuyéndose la metáfora del centauro. Tras la alambrada, aquel se reconoció como un centauro, un ser de naturaleza escindida, que conjuga la razón humana con las afecciones animales. En una de sus obras posteriores, Levi deja entrever de forma directa cuál es su visión del ser humano. A pesar de haber manifestado en un par de entrevistas algo al respecto³¹, el escritor de *Si esto es un hombre* aborda sus preocupaciones a la manera de los relatos de viejas usanza, de una historia abierta que debe ser escuchada. En *Quaestio de centauris*, más allá de lo dicho por Belpoliti, Levi traza una especie de fábula del ser humano: atado a sus ideales, a la razón como principio guía, al humano también le es indisoluble el influjo de las pasiones y demás causas externas. Como si de una reflexión spinozista se tratase, el centauro es imprevisible en su misma constitución: su razón de ser, humana y animal, racional

³⁰ Aunque dicho concepto provenga de Walter Benjamin, Ricoeur realiza una lectura interesante del mismo a partir de su relación con la violencia límite; a propósito de Primo Levi. De acuerdo con Ricoeur, “Testimoniar desde el interior de una vida que atestigua”, ésta es la enseña bajo la cual coloca su obra (Renard Dulong), como la de Primo Levi, *Los hundidos y los salvados* (sic). (...) Se trata de experiencias límite, propiamente extraordinarias- que se abren un difícil camino ante capacidades de recepción limitadas, ordinarias, de oyentes educados en la comprensión compartida-. Esta comprensión se edificó sobre las bases del sentido de la semejanza humana en el plano de las situaciones, de los pensamientos, de las acciones. Pero la experiencia que hay que transmitir es la de la inhumanidad sin punto de comparación con la experiencia del hombre ordinario” (Ricoeur 2013, pág., 229).

³¹ Recuerda Marco Belpoliti que Levi, “en una de las primeras entrevistas, la concedida a Edoardo Fadini en 1966 y dedicada a los cuentos de “ciencia-ficción” que serían publicados posteriormente con el seudónimo de Damiano Malabaila (su alter ego literario) en *Historias Naturales*, declara: soy un anfibio, un centauro (...) Estoy dividido en dos mitades. Una es la de la fábrica, soy un técnico, un químico. La otra, en cambio, está totalmente separada de la primera, y es aquella con la que escribo, respondo en las entrevistas, trabajo con mis experiencias pasadas y presentes. Soy realmente dos medios cerebros. Es una escisión paranoica”.

Después de esto, de forma lúcida, Belpoliti concluye: “El centauro, al que Levi ha querido dedicar uno de sus cuentos más bellos, “Quaestio de Centauris”, no representa sólo la presencia de los opuestos, sino también la unión de hombre y bestia, de pulsión y raciocinio, unión inevitable y destinada a romperse; el hombre-caballo es el emblema” (Levi, Entrevistas y conversaciones 1998, Pág. 13-14).

e imaginativa y pasional, se encuentra a la deriva del tiempo, de sus circunstancias; bajo una proyección que reclama sentido con base en un pasado ya vivido y un futuro por-venir. Por ello mismo, el centauro nunca es transparente a nosotros, voyeuristas de su vida, ni tampoco a sí mismo: su frenesí por los valles, su tristeza ante los riachuelos y la búsqueda desenfrenada de la pasión extraviada, del amor que no ha podido consumarse, puede verse como aquellas ilusiones perdidas por el ser humano que, ante la barbarie (ante la animalización de su existencia), emprende la búsqueda de sí; a tumbos, a la espera de una respuesta que acontezca al final de la tristeza. Si “Traquis” el centauro se pierde, Levi no quiso lo mismo para sí: su vocación y esperanza, más que verterse en el fango, hicieron que su ejercicio trascendiese las barreras de su propio entendimiento. A diferencia de Traquis, que “no volvió (...y) el resto de su historia fue reconstruida por otros” (Comparar con: Levi, Cuentos Completos 2019, Pág. 141), Levi volvió para escribir su testimonio; sin desconocer la presencia y la obligación con otros en su vida. De hecho, somos nosotros aquellos que aún debemos captar su consejo, reconstituir su testimonio: a él parece no habersele escapado nada. Poco más puede llegar a vivir un hombre.

Conclusiones

En el curso de estas páginas, ahondé en una posible lectura del ser humano a partir de los escritos de Primo Levi. Aunque mis intuiciones partieron de una reflexión sugerida por la lectura de Bernard Williams, el escrito rápidamente trascendió a la cuestión del ejercicio narrativo en la construcción de la identidad en situaciones límite. Del problema de la suerte moral y la reflexión sobre la vulnerabilidad como rasgo constitutivo del ser humano en Levi, el escrito terminó, de nuevo, en una reflexión a partir de las implicaciones que la labor testimonial tuvo en la comprensión que el propio Levi tiene del ser humano y de sí mismo.

Más que construir un arquetipo literario o erigir un concepto totalizante, Levi se arrojó a la aventura del sendero más difícil: el del estudio de su vivencia como ejemplar común de su especie. Tal como dijese Montaigne: “Expongo una vida baja y sin lustre. Tanto da. Toda la filosofía moral puede aplicarse a una vida vulgar y privada igual que a una vida de más rica contextura: todo hombre lleva en sí la forma entera de la condición humana” (Montaigne 2014, Pág. 1571). Primo Levi ve en su historia personal una muestra de la condición humana; no por el hecho de considerarse excepcional, sino por las particularidades que su vida misma supo en buena medida gracias al azar, como recuerda frecuentemente en su obra

testimonial, conocer. Si el testimonio procuraba reconstituir el preguntar de un pasado que empieza a hacerse comprensible en el presente, el preguntar mismo implicaba un llamado: el de la búsqueda existencial y la lucha política. Como recordase Levi, buena parte de sus escritos son en sí mismos testimoniales y políticos: en ellos existe una búsqueda de sí que reclama justicia por la *vulnerabilidad* y el *lamento del que no fue agente*. De este modo, el *lamento del que no fue agente* es la manifestación de lo que en el fondo significa la historicidad de la experiencia, siendo que tanto lo que hacemos como lo que nos ocurre, nos deja con el sinsabor de sabernos vulnerables; aferrados a la consciencia de nuestra propia condición como seres humanos.

Bibliografía:

Agamben, Giorgio. *Homo Sacer III: Lo que queda de Auschwitz: El archivo y el testigo*. Valencia: Pre-Textos, 2009.

—. *Homo Sacer: el poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos, 2010.

Améry, Jean. *Más allá de la culpa y la expiación: tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Valencia: Pre-Textos, 2013.

Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos, 2014.

Benjamin, Walter. *Escritos Franceses*. Buenos Aires: Amorrortú, 2012.

—. *Escritos políticos*. Madrid: Abada, 2012.

—. *Iluminaciones*. Bogotá: Taurus, 2018.

Elias, Norbert. *La soledad de los moribundos*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1989.

Gadamer, Hans Georg. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 2012.

Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Madrid : Trotta, 2012.

Hugo, Victor. *Los miserables*. Bogotá: Austral, 2012.

Huxley, Aldous. *Contrapunto*. Bogotá: Oveja Negra-Seix Barral, 1983.

Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Técnos, 2005.

Korsgaard, Christine. *Las fuentes de la normatividad*. México D.F.: UNAM, 2014.

LaCapra, Dominick. *Historia en tránsito*. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 2007.

Langer, Lawrence. *Holocaust testimonies: the ruins of memory*. Connecticut: Yale University Press, 1991.

Levi, Primo. *Cuentos Completos*. Barcelona: El Aleph, 2009.

—. *Entrevistas y conversaciones*. Barcelona: Península, 1998.

—. *Trilogía de Auschwitz*. Madrid: Océano, 2012.

Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Barcelona: Sígueme, 2012.

Lyotard, Jean Francois. *La diferencia*. Barcelona: Gedisa, 1999.

- Mill, John Stuart. *El utilitarismo*. Madrid: Alianza, 2014.
- Montaigne, Michel de. *Ensayos*. Barcelona: Galaxia-Gutenberg, 2014.
- Nussbaum, Martha C. *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: La balsa de la Medusa, 2015.
- Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2013.
- . *Sí mismo como otro*. México D.F.: Siglo XXI, 1996.
- Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza, 2017.
- Street, Sharon. *Constructivism about reasons: Oxford studies in metaethics*. Nueva York: Oxford University Press, 2008.
- Tessman, Lisa. *Moral Failure*. Nueva York: Oxford University Press., 2015.
- Todorov, Tzvetan. *Frente al límite*. México D.F: Siglo XXI, 2004.
- . *Memoria del mal. Tentación del bien*. Barcelona: Península, 2002.
- Williams, Bernard, y Thomas Nagel. *La suerte moral*. Oviedo: Krk, 2013.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-philosophicus*. Madrid: Alianza, 2016.