

Filosofia Unisinos
Unisinos Journal of Philosophy
24(1): 1-13, 2023 | e24107

Unisinos – doi: 10.4013/fsu.2023.241.07

Artículo

Resistencia ética, resentimiento y temporalidad quebrada: Pensar la justicia transicional desde Jean Améry

Ethical resistance, resentment and broken temporalities: Thinking transitional justice from Jean Améry

Rafael Pérez Baquero

<https://orcid.org/0000-0003-4942-6427>

Profesor Contratado Doctor. Universidad de Murcia, Grado en Filosofía e Máster interuniversitario en investigación en Filosofía - Universidad de Murcia, Universidad de Zaragoza y Universidad de la Laguna, Espanha. Email: rafael-perbaq@gmail.com

RESUMEN

El propósito de este artículo es el de ofrecer tanto una interpretación de las ideas y presupuestos que subyacen a la ética en torno al resentimiento que desarrolló el intelectual austriaco Jean Améry, como una proyección de sus ideas en el debate contemporáneo en torno a los proyectos recientes de justicia transicional. A partir del diálogo con las ideas de esta víctima del Holocausto explicitaremos las diferentes dimensiones psicológicas, morales y temporales que subyacen a los procesos de gestión ético-política de legados de violencia colectiva que siguen acechando a los sistemas políticos actuales.

Palabras clave: Jean Améry, resentimiento, resistencia, Holocausto, temporalidad, justicia transicional, superación del pasado, tortura, trauma, violencia.

ABSTRACT

This article aims at offering an interpretation of the ideas and assumptions underlying Jean Amery's ethics of resentment, and also at projecting his ideas into the contemporary debate on transitional justice. By engaging with Amery's works this paper brings light to the different psychological, moral and tempo-

ral dimensions that underlie the processes of dealing with legacies of collective violence that continue to haunt democratic societies.

Key-words: Jean Améry, resentment, resistance, Holocaust, temporality, transitional justice, overcoming the past, torture, trauma, violence.

Introducción: Los dilemas y las temporalidades de la justicia transicional

En las últimas décadas del pasado siglo XX se reprodujo desde diferentes partes del mundo lo que el politólogo Samuel Huntington denominó como una “tercera ola de democratización” (1991). En diferentes partes del cono sur latinoamericano, del sur y el este europeo, así como en Sudáfrica, emergieron simultáneamente regímenes democráticos que habían sido precedidos de sistemas dictatoriales. A lo largo de aquellos procesos transicionales, las jóvenes democracias no sólo debían asumir las tareas de reconstrucción y modernización de sus sociedades. Tenían que responder, a su vez, a las deudas jurídicas y ético-políticas derivadas de los delitos – a menudo criminales – que habían cometido los anteriores responsables en el ejecutivo con la complicidad y el apoyo de parte de la sociedad. Ello constituye el principal reto que aborda el campo emergente de la *justicia transicional*: poner en primer plano los derechos de las víctimas de crímenes de Estado, con el objetivo de perseguir a sus verdugos y dotar de legitimidad simbólica a las nuevas democracias. Dicho propósito no está exento de dificultades. Al contrario, como reconocen especialistas en justicia transicional como John Elser (2007) o Ruti Teitel (2000), la carencia de estabilidad del sistema jurídico o constitucional durante el proceso de cambio político dificulta la consecución de dichos fines. Al fin y al cabo, la debilidad inherente a las emergentes democracias debilita o lastra el enjuiciamiento y la persecución de los criminales. Abundan los ejemplos históricos en los que los anteriores responsables políticos seguían teniendo la suficiente influencia en las fuerzas armadas, el sistema jurídico o la sociedad como para frustrar las expectativas asociadas a los proyectos de justicia transicional. Tal y como defiende Sandrine Lefranc en su *Políticas del perdón* “si bien la intensidad de la represión obligaba a hacer justicia, los culpables seguían siendo poderosos interlocutores políticos (2004, p. 33). Ello coadyuva al temor social a la involución política y a un retorno a la espiral de la violencia que pueda amenazar los pilares de la nueva democracia.

Este breve bosquejo inicial en torno a los desafíos inherentes a la justicia transicional nos traslada al nudo gordiano donde se disputa su posibilidad misma. A la aplicación de la justicia transicional en contextos post-violencia subyace un dilema entre priorizar la estabilidad social y la salvaguarda de los derechos de las víctimas; “entre una lógica político-estatal y una lógica ético-simbólica” (Lefranc, 2004, p. 75). Como resume Ruti Teitel “el intento de adherirse a la norma de la ley a lo largo de períodos de agitación política crea un dilema. Hay una tensión entre la norma de la ley que mira hacia atrás a lo largo de la transición política y la que mira hacia delante, entre focalizarse en la estabilidad o en la acción” (2000, p. 11). Ahora bien, la principal tesis que introduciremos en este artículo radica en constatar que detrás de tal dilema no se encuentra simplemente una decisión entre justicia y estabilidad política; sino un conflicto entre temporalidades, entre diferentes formas de concebir y organizar la experiencia del tiempo y las relaciones entre pasado, presente y futuro. La justicia transicional se presenta, consecuentemente, como un espacio donde “diferentes temporalidades colisionan” (Fareld, 2017, p. 55). Haciéndonos eco de las tesis de Berber Bevernage en *History, Memory, and State-Sponsored violence*, podemos sostener que a las diferentes políticas de memoria y gestión ético-política del pasado subyacen formas dispares de articulación de la experiencia del tiempo. Es decir, existe un “antagonismo temporal

entre la justicia y la historia" (2012, p. 19). Mientras el tiempo de la justicia hace énfasis en la pertinaz presencia de un pasado que se resiste a pasar, el tiempo de la historia tiende a erosionar las deudas y a potenciar su olvido. Al fin y al cabo, cuanto más lejos se sitúa un evento del pasado menos nos afecta y nos sentimos impelidos por sus deudas. Las tentativas de recuperar el pasado para escuchar y hacer justicia a las voces de las víctimas deben enfrentarse siempre a la temporalidad lineal e irreversible que potencia su olvido en aras de un futuro no lastrado por las deudas del pasado. En este sentido, las metáforas y narrativas que han tratado de representar las consecuencias negativas de tal focalización en el pasado, desde el interior del pensamiento y la cultura occidental, resultan incontables. Merece la pena reseñar la historia bíblica sobre la esposa de Lot que, tras abandonar su ciudad que estaba siendo destruida por la ira de Dios, incumple una orden divina y mira hacia atrás, para quedar inmediatamente convertida en una estatua de sal. De entre las múltiples interpretaciones de este relato destaca aquella que enfatiza los peligros de mirar demasiado hacia el pasado. Como elabora David Heyd, "mirar hacia atrás es un acto en sí mismo petrificador, en particular cuando el objeto de la mirada es un trauma del pasado del que se trata de escapar" (2004, p. 185).

Por lo tanto, al conflicto entre una víctima doliente y su verdugo que reivindica su amnistía subyace una tensión entre concepciones del tiempo sobre cuyo entrelazamiento deben operar los proyectos de justicia transicional. Todos aquellos tienen que recupera y conectar con un pasado conflictivo al que se pretende hacer justicia. A través de los proyectos de justicia transicional, la ética aspira a revertir la temporalidad lineal que subyace al tiempo histórico. "La ley se encuentra atrapada entre el pasado y el futuro; entre mirar hacia atrás y hacia adelante" (Bevernage, 2012, p. 210). Como plantea Victoria Fareld "el tiempo cronológica es dejado de lado en favor de una regulación del tiempo moral y jurídica" (2017, p. 55). A su vez, el fin último de tales proyectos es el de liberarse de la carga de aquellas deudas éticas para fijar las bases de una sociedad no abrumada por sus secuelas. La justicia transicional se proyecta hacia un horizonte de futuro.

En este sentido, los diferentes proyectos de justicia transicional – los juicios en Núremberg o en Jerusalén, las comisiones de reconciliación en Sudáfrica, la Comisión nacional de Verdad y Reconciliación en Chile etc. – pueden ser valorados y conceptualizados en función de su dependencia respecto a aquella lógica ético político, a la consecución de los valores que persiguen y a las formas de temporalidad con las que están comprometidas. Todas las diferentes medidas que se pueden adoptar para lidiar con las deudas de pasados conflictivos – reparación, perdón, justicia, amnistía – explicitan diferentes formas de concebir y articular las relaciones entre pasado, presente y futuro.

Partiendo de este poliédrico estado de la cuestión, en este artículo pretendemos cuestionar los presupuestos temporales que subyacen a algunas de las narrativas sobre los que se sostiene los procesos transicionales, a través de la recuperación y proyección de la obra del intelectual austriaco y superviviente del Holocausto Jean Améry. En las últimas décadas, el pensamiento crítico de esta víctima de la *Shoah* se ha convertido en un referente en la reflexión ética en torno al valor del resentimiento. Al fin y al cabo, a través de su negativa a olvidar y perdonar a la sociedad alemana, su pensamiento ha establecido un precedente teórico a la hora de elevar al resentimiento al estatuto de categoría moral. Pese a que, desde su suicidio hasta el día de hoy, se han publicado multitud de trabajos sobre sus ideas (Fernández López, 2009) y sobre su biografía (Heidelberger-Leonard, 2010), no podemos dejar de destacar, como reivindica Thomas Brudholm (2008, p. 8), que la obra de Jean Améry todavía no ha sido descubierta y proyectada lo suficiente por especialistas en justicia transicional. Contribuir a colmar ese vacío es el principal propósito de este artículo. Al fin y al cabo, el análisis de las tensiones subyacentes a los procesos de justicia transicional en términos de temporalidad revela la fertilidad de la recuperación de la obra de Améry. Es decir, si los procesos transicionales basculan entre una temporalidad lineal e irreversible abocada al futuro y otra anclada en el pasado y los derechos de las víctimas, el resentimiento que define Améry articula una apuesta y justificación ética radical de esta última. De ahí la relevancia de sus reflexiones sobre el resentimiento, la violencia y el tiempo. No sólo para cuestionar aquellos pro-

cesos históricos donde se amnistía a los responsables de crímenes colectivos en aras de la estabilidad social. También para criticar aquellos proyectos de justicia transicional que, bajo una retórica que pivota en torno a la reconciliación y al perdón, sólo dan una pátina de legitimidad a procesos históricos que pretenden dejar de lado ese pasado conflictivo sin ofrecer las garantías sociales, políticas y jurídicas que permitan restituir los derechos de las víctimas. Al fin y al cabo, como mantiene Ruit Teitel, “las historias de la justicia transicional son relatos redentores de totalidad y unidad política” (2014, p. 219). Cuando las secuelas y las heridas sociales derivadas de la violencia no son restituidas ni sus víctimas compensadas pese a la transmisión de dichos relatos la voz resentida de Améry adquiere toda su fertilidad.

Proyectar la obra y el pensamiento de Améry más allá de su contexto a los debates contemporáneos en torno a los retos de la justicia transicional requiere de una justificación conceptual que ofreceremos en las siguientes líneas. Al fin y al cabo, “no está claro hasta qué punto él estaría a favor de generalizar su ética sobre el resentimiento más allá del problema de la actitud moral de la población alemana” (Heyd, 2019, p. 85). Con este objetivo en liza dividiremos la exposición de nuestra interpretación de la siguiente manera. En primer lugar, desarrollaremos su representación de la temporalidad lineal e irreversible que, desde su perspectiva, subyace a las formas de lidiar con pasados traumáticos donde se da la espalda a los derechos y reivindicaciones de las víctimas. Posteriormente, profundizaremos en su fenomenología de la experiencia de la víctima para dar cuenta, desde aquella, de la temporalidad fragmentada que se destila del trauma y la tortura que aquella ha sufrido. A partir de ahí, proyectaremos su noción de resentimiento como forma de resistencia ética al olvido y a los efectos de la irreversibilidad del tiempo natural. Finalmente, elaboraremos las posibilidades y caminos que su crítica abre para volver a pensar y criticar los proyectos contemporáneos de justicia transicional. Para tal propósito realizaremos tanto una lectura y exégesis de los trabajos donde Améry ha abordado el resentimiento, el tiempo y la muerte (2005, 2011, 2013) como un diálogo y recuperación de algunas de las interpretaciones contemporáneas que han profundizado en el valor de su pensamiento para abordar los retos éticos y políticos actuales.

1. *Vergangenheitsbewältigung* y el tiempo natural

Para proyectar la categorías de Améry más allá de su propio espacio histórico es preciso focalizarnos inicialmente en el contexto desde el que – y para el que – escribe el autor austriaco. Al fin y al cabo, si su trabajo *Más allá de la culpa y la expiación* ha sido interpretado como la reivindicación de un resentimiento incólume al paso del tiempo por parte de una víctima del Holocausto, es necesario interpretar dicha crítica en contraposición a las políticas de la memoria implementadas en la sociedad alemana de su época. Mientras décadas después de su muerte la rememoración de la Shoah protagonizaba buena parte de la memoria colectiva alemana, durante los años en los que Jean Améry redactó esta obra, la relación de la sociedad germana con su conflictivo y complejo pasado se caracterizó más bien mediante lo que Margarete y Alexander Mittscherlich definieron como una *incapacidad para el duelo* (1973). La política de amnistía promovida por Adenauer que denuncia Améry contrasta profundamente con la actual rememoración y conmemoración de la Shoah en la propia conciencia colectiva alemana (Ollick, 2007). Por este motivo, nuestra exégesis debe partir de la contextualización del resentimiento de Jean Améry en un espacio histórico en el que las víctimas del Holocausto deben convivir no sólo con algunos de sus verdugos, sino con múltiples de testigos que contribuyeron al triunfo político de Hitler y asistieron indiferentes a algunos de sus más terribles crímenes. Así lo denuncia Améry: “El tiempo ha consumado su obra. En silencio. La generación de los exterminadores, de los constructores de cámaras de gas, de los generales siempre dispuestos a estampar su firma, sumisos a su *Führer*, envejecen con dignidad” (Améry, 2013, p. 158).

Tal y como podemos detectar en su referencia al efecto del tiempo, detrás de la marginación de los derechos de las víctimas del Holocausto en el contexto de la postguerra no se encuentra únicamente

una particular política del pasado que prioriza la estabilidad social a los objetivos de la justicia transicional. Al contrario, desde aquella se articula también una concepción de la temporalidad que justifica el sacrificio y olvido del pasado en aras del futuro. El rol de dicha pre-comprensión del tiempo en la metabolización del pasado es sintetizado a través del complejo término alemán al que Améry recurre en varias ocasiones: *Vergangenheitsbewältigung*. Describe el enfrentamiento crítico y superación del pretérito. La plasticidad y abstracción que acompaña a esta noción justifica la potencialidad de la crítica de Améry en el pensamiento contemporáneo. Al fin y al cabo, más allá del caso alemán, diferentes proyectos transicionales han articulado mecanismos para purgar o superar la presencia inquietante un pasado conflictivo. Ahora bien, no podemos dejar de destacar, como sostiene Enrique Ocaña, que el término *bewältigung* – traducible con ciertas reticencias por *superación* – tiene en la obra de Améry connotaciones fundamentalmente negativas:

Referido a la constelación histórica del nacionalsocialismo, bewältigung posee un sentido negativo. Los protagonistas del "milagro económico alemán", incapaces de condolerse de las víctimas, activaron mecanismos para superar, es decir, olvidar, reprimir o minimizar su pasado criminal (Améry, 2013, p. 31).

Los diferentes proyectos políticos y sociales que aspiran a consumir una "superación exitosa del pasado" corren el riesgo, desde la perspectiva que se deriva del análisis de Améry, de adherirse a una comprensión de la temporalidad desde la cual el pasado debe ser olvidado en aras de evitar los efectos de sus trazas sobre el futuro. Tal y como refleja Jill Stauffer, pese a su interés en los derechos frustrados de las víctimas, los proyectos de justicia transicional no son ajenos a estas formas de temporalidad. Aquellas operan "con la esperanza de abrir puertas hacia un futuro no determinado completamente por el daño del pasado" (Stauffer, 2015, p. 113). En estos casos, desde el interior de la temporalidad socio-biológica del nuevo estado se asume que todo instante presente será siempre superado por un momento posterior desde el que se reafirma la asunción según la cual "el pasado, pasado está". De acuerdo con esta temporalidad lineal, el tiempo siempre cura las heridas provocadas por la violencia colectiva. Esta concepción a la que se opone y ante la que resiste Jean Améry es la propia de una temporalidad biológica que asume como punto de partida la irreversibilidad del tiempo mismo. De acuerdo con esta representación, el pasado no puede ser modificado ni redimido. En consecuencia, sus heridas y trazas sólo podrán ser cerradas mediante el paso del tiempo y el potencial terapéutico del olvido. Ludvik Jahn, protagonista de una de *La broma* - novela de Milan Kundera donde el escritor reflexiona en torno a la gestión del legado de la violencia totalitaria soviética en Checoslovaquia, alcanza una conclusión en torno a la justicia, la memoria y el tiempo que casa perfectamente con la representación en la que profundizamos:

Si, de repente veía claro: la mayor parte de los seres se entregan al espejismo de una creencia doble: creen en la perennidad de la memoria [...] y en la posibilidad de reparar (los actos, los errores, los pecados, las equivocaciones). La una es tan falsa como la otra. La verdad se sitúa justo en el extremo opuesto: todo quedará olvidado y nada será reparado. El papel de la reparación [...] lo realizará el olvido. Nada reparará los errores cometidos, pero todos los errores serán olvidados (Kundera, 2013, p. 303).

Todo proceso de confrontación crítica con un pretérito plagado de deudas, traumas y conflictos que parta de la constatación según la cual "el pasado, pasado está", se articula desde una temporalidad lineal que asume una particular valoración tácita de cada uno de los estratos temporales. En concreto, acepta que el futuro es siempre más valioso que el pasado y requiere del sacrificio de sus deudas y su memoria. Desde la perspectiva de Améry, de esta temporalidad lineal y natural se deriva que "el mañana es más valioso que el ayer". Toda sociedad involucrada en un proyecto transicional que asuma esta temporalidad para legitimar medidas de amnistía, olvido y reconciliación, tiende a dejar de

lado con el paso de tiempo las voces de las víctimas que reivindican su derecho a reparación. Esta es la tensión sobre la que va a pivotar buena parte de la crítica de Améry: la incompatibilidad entre la temporalidad biológica y natural que asumen las sociedades durante los períodos transicionales y la víctima resentida que se niega a facilitar que “ese pasado pase” y que se resiste a que “el tiempo cicatrice las heridas” (Améry, 2011, p. 140).

Dado este conflicto de temporalidades, del paso del tiempo la sociedad espera, que la víctima sea capaz de superar sus emociones negativas, su reticencia a perdonar. Para así incorporarse a la temporalidad lineal que permite que el futuro no quede determinado por las secuelas del pasado. De acuerdo con esta representación, la víctima debe superar su dolor y mirar hacia adelante. Tal y como ha destacado en su lectura sobre Jean Améry, Thomas Brudholm, desde esta temporalidad lineal y biológica – que proyecta una particular “moralización del tiempo” (2008, p. 131) – el comportamiento de la víctima que mantiene pertinazmente su resentimiento se explica desde un doble fracaso; tanto moral como psicológico. Estas dos dimensiones están plenamente entrelazadas dadas las pretensiones normativas que fundamentan la temporalidad lineal a la que se resiste Améry. Consecuentemente, las disfuncionalidades que se atribuyen a las víctimas resentidas deben interpretarse, simultáneamente, desde un prisma temporal, moral y psicológico.

En primera instancia, aquellas víctimas que se niegan a perdonar han sido representadas como “anacronismos vivientes” (Bevernage, 2012, p. 13) que han perdido la confianza en el poder terapéutico inherente al paso del tiempo. En contrapeso con el potencial liberador asociado al perdón y a la reconciliación, son “prisioneros de su pasado”; consumidos por una amargura de la que no pueden ni quieren desquitarse. El resentimiento, como defiende David Heyd, detiene el proceso natural de curación, olvido y perdón. Desde esta perspectiva, esta “temporalidad trastocada” tiene presupuestos e implicaciones de naturaleza moral y terapéutica. “El resentimiento que mira hacia atrás debe ser un signo de algún tipo de fallo moral” (Heyd, 2004, p. 186). Dicho fracaso es constatado a partir de su falta de reconocimiento respecto a las indudables ventajas del acto de reconciliación y perdón, tanto para el nuevo proyecto colectivo transicional como para el bienestar psicológico de la propia víctima. Ello explica, además, que desde estas representaciones y temporalidades se haya producido una tendencia patologización de la víctima: “El rechazo al duelo es visto como una ofensa lamentable contra la propia recuperación psicológica de la víctima” (Bevernage, 2012, p. 175). Al fin y al cabo, la víctima es incapaz de construir un nuevo proyecto de vida en tanto que permanece anclada desesperadamente a un pasado abrumador (Heyd, 2004, p.190). Incorporarse a un proceso social de amnistía, perdón o reconciliación coadyuvaría, por el contrario, a un proyecto redentor que transformaría esas emociones negativas (Brudholm, 2006, p. 9). Así, tal y como puede concluirse de nuestro análisis la lectura de la víctima resentida ameryana en términos de patologización (Minkinnen, 2007, p. 527) no responde únicamente a un análisis psicológico de la misma. Al contrario, el rechazo de su pertinaz anclaje en un pasado incómodo y dañino deriva tanto de una pre-comprensión respecto a la temporalidad de la historia y la acción humana como respecto a las premisas normativas sobre cómo dicho pretérito debe ser metabolizado. Esta interpretación sobre la obra de Améry nos permite apreciar que la dimensión temporal, moral y psicológica están entrelazadas en la experiencia y gestión ético política del daño y la violencia colectiva. En contraposición, la interpretación que Jean Améry propone sobre la cronificación de la experiencia que sufre la víctima del Holocausto nos servirá de engranaje para elaborar una temporalidad y una moralidad diferente en relación a la gestión ético-política del daño y la violencia.

2. Tortura, trauma y temporalidad quebrada

El objetivo fundamental que Jean Améry se propone en *Más allá de la deuda y la expiación* es el de elaborar, más de veinte años después de su paso por los campos de concentración nazis, una des-

cripción fenomenológica de la existencia de la víctima. Dicho proceso implica lidiar con los efectos subjetivos derivados del proceso de cosificación, tratamiento inhumano y cronificación de dichas secuelas psicológicas por parte de una víctima de los crímenes nazis como es Jean Améry. Es precisamente la recuperación de sus vivencias y procesos psicológicos lo que constituirá el pilar desde el que resistir y contrarrestar los efectos de aquella temporalidad lineal que fomentaba “dejar pasar el pasado”. Al fin y al cabo, aquella partía de la ruptura y separación entre cada uno de los diferentes estratos temporales. Entre futuro y presente y entre aquel y el pasado que es necesario superar. Es precisamente esta última frontera la que la vivencia y cronificación de la violencia sufrida por una víctima resentida como Jean Améry inhabilita. Reflejemos cómo se manifiesta la confusión entre presente y pasado que no deja de abrumar a Améry,

Al reflexionar sobre la posibilidad de representación verbal respecto a la experiencia sufrida en la *Shoah*, Jean Améry mantiene: “La palabra cesa en cualquier lugar donde una realidad se impone como forma totalitaria. Para nosotros ha muerto hace mucho tiempo. Y ni siquiera nos ha quedado la sensación de que fuera menester lamentarnos por su pérdida” (2013, p. 80). La tortura y el trato deshumanizador sufrido por las víctimas del Holocausto durante meses han sido tan profundos para Améry que llegó a desafiar la posibilidad misma de representación. Tras su paso por una cárcel belga o Auschwitz, Améry se enfrenta al abismo entre las palabras y sus experiencias (Traverso, 2011, p. 189). Esta imposible figuración del propio pasado trae consigo, a su vez, la ausencia de mediaciones respecto a sus vivencias; lo que bloquea finalmente su superación. Es precisamente la experiencia de la tortura la que colapsó la distancia y diferente entre pasado y presente (Brudholm, 2008, p. 83). Como recuerda Jean-Marie Vivaldi, la memoria táctil inherente a la tortura deja una traza que no desaparece simplemente con el transcurso del tiempo (2018, p. 98). Las secuelas de la tortura, de su proceso de deshumanización, no abandonan, defiende Améry, a su víctima. Y su efecto penetra en lo más íntimo de la configuración de la subjetividad humana y de su relación con el entorno intersubjetivo que le rodea (Améry, 2013, p. 107). Las fracturas que generan la tortura continuada son tan profundas que la víctima no puede sentirse en su hogar en ningún lugar; ni en el emergente estado de Israel ni en la Alemania de los años sesenta. La interiorización de tales dosis de violencia genera unas secuelas insuperables que trastocan la temporalidad misma de la conciencia; anclada en un pasado que reconoce incapaz de dejar atrás. Desde la filosofía y la teoría de la literatura contemporánea, se ha movilizó la noción de trauma para dar cuenta de la ruptura de la temporalidad ordinaria que sufre la víctima de la violencia. El trauma constituye la vivencia de una experiencia que, por su intensidad, no puede ser representada ni prefigurada, atormentando a perpetuidad la conciencia de la víctima. El trauma describe la articulación de un “pasado que no pasa” (Baquero, 2021). Es preciso discutir brevemente, por tanto, la fertilidad de la noción de trauma en la exégesis del pensamiento de Jean Améry.

Es bien cierto, como destacan las interpretaciones de Berstein (2014) y Alford (2019), que, en sentido técnico, el término *trauma* resulta demasiado abstracto y clínico para el propio Améry. Al fin y al cabo, en primera instancia, el concepto describe una condición médica y psicológica. A su vez, el propio Améry rechaza la patologización o medicalización de su comportamiento. Ya que su crítica pretende destacar la dimensión normativa y la forma de temporalidad que subyace al rechazo y marginamiento de su resentimiento. Pese a este rechazo a recurrir al término psicoanalítico de *trauma*, la temporalidad fragmentada que de su potencial metafórico se deriva se puede aplicar perfectamente a la obra de Améry. Tal y como defiende el historiador italiano Enzo Traverso (2019), el fracaso que define a la figura de Améry es el de la no-superación del trauma; entendiendo por aquel la posibilidad de dejar de vivir bajo los efectos de la tortura y la pérdida de confianza que implicó su paso por Auschwitz. El trauma inhabilita la superación de un pasado que permitiría liberarse de su resentimiento y volver a establecer lazos afectivos y comunicativos con un nuevo entorno al que considerar hogar. Tal y como concluye el análisis de Heyd sobre la ética de Améry, “el trauma experimentado por la víctima les convierte

en existencialmente solitarios” (2019, p. 90). Esta soledad que sufre la víctima del trauma explicaría su opacidad frente a los imperativos sociales de reconciliación y superación del pasado traumático y conflictivo. No obstante, la relación entre la experiencia del trauma y la del aislamiento social no resulta en Améry tan unidireccional como se deriva de este análisis. Al contrario, es bidireccional. No se trata únicamente de que el sufrimiento de tortura y violencia sistemática corte los lazos comunicativos entre la víctima y su entorno social. Además, la soledad y el ostracismo social que aquella puede sufrir contribuyen a la cronificación de aquellas experiencias traumáticas. La raíz del trauma y su fragmentación de la temporalidad no se sitúa únicamente en la violencia; también en la indiferencia y el marginamiento que sufre la víctima por parte del resto del grupo. En este sentido, Jean Améry sufrió lo que Jil Stauffer ha definido como “soledad ética” (2015); consistente en “el abuso y deshumanización seguido del rechazo del mundo que le rodea a escucharle” (Stauffer, 2015, p. 98). Esta noción nos permite engarzar las reflexiones de Jean Améry sobre la condición subjetiva de la víctima con los estudios contemporáneos en torno a la superación del pasado. Por ello, hace posible apreciar la amplitud de la crítica de Améry. Al fin y al cabo, como se concluye de las investigaciones desarrolladas por Judith Hermann en *Trauma and Recovery* (2015), apoyar socialmente y dar voz a las víctimas puede coadyuvar a que aquellas superen las secuelas de sus experiencias. Mientras que la indiferencia o el marginamiento colectivo puede cronificar la vivencia del trauma. Por este motivo, el resentimiento de Jean Améry no se agota en una agitación melancólica, enfermiza y reaccionaria. Al contrario, tiene como objeto intencional la crítica de una sociedad – la Alemania de su época – que no había afrontado con la radicalidad que se merece la deuda hiperbólica y el daño cometidos por los nazis sobre las víctimas judías (Améry, 2013, p. 164). Así, esta crítica de naturaleza ético-política no se erige únicamente desde la persistente denuncia y resentimiento que proyecta una víctima traumatizada incapaz de superar el pasado. Al contrario, de la condición subjetiva de la víctima de la *Shoah* que describe Jean Améry deriva una particular exhortación moral y una temporalidad específica desde la cual criticar la *Vergangenheitsbewältigung* de la sociedad alemana de los años sesenta. Y no sólo de aquella. Como defenderemos en las conclusiones de este artículo, desde el análisis conceptual de Jean Améry será posible deslegitimar también los proyectos de justicia transicional que, bajo una retórica de “superación del pasado” no implementen las medidas necesarias para sacar a las víctimas de su “soledad ética” y proporcionen lazos intersubjetivos que les sirvan para superar su propio pasado traumático. Es decir, la crítica ético-política que podemos extraer de Améry se dirige a aquellos “que prefieren soluciones rápidas y limitadas o dejarlo todo al paso del tiempo” (Walker, 2006, p. 143).

3. Resentimiento y moralización de la historia

Al describir, a través de la lectura de Améry, los rasgos de la temporalidad lineal y natural que confía en el potencial terapéutico del paso del tiempo para cicatrizar las heridas derivadas de violencia masiva, enfatizamos los tintes normativos de tal interpretación del tiempo y de la historia. De acuerdo con aquella, las sociedades y sus diferentes integrantes – testigos, víctimas y verdugos – deben reconciliarse con el tiempo y entre sí mismos, en contextos post-violencia. Dentro de este esquema interpretativo, la aspiración máxima de cualquier proyecto de justicia transicional es la de, a través del mutuo reconocimiento de daño y el sufrimiento sutura las fracturas sociales y cerrar completamente las cicatrices abiertas en la carne y la conciencia de las víctimas. Dada la dificultad de implementar dicha reconciliación sin fisuras en el contexto posterior a la violencia, por los riesgos de recaída en el conflicto que la aplicación de reparaciones y justicia transicional puede conllevar, no hay más remedio que recurrir al paso del tiempo que, desde esta perspectiva, todo lo cura. La interpretación de Antonio Gómez Ramos nos permite apreciar el trasfondo hegeliano de esta aspiración a una reconciliación y superación del pasado “sin fisuras”:

El lenguaje entre religioso y romántico de Hegel se refiere a unos individuos particulares que producen, por el conflicto y el perdón, una comunidad que les asume y les supera como individuos, un yo extendido que contiene a los otros yoes. En él, las heridas sanan sin dejar cicatrices; o bien los actos de ofensa realizados entre ellos se borran completamente (Gómez Ramos, 2017, p. 168).

Esta lectura y concepción del tiempo se derivan unos imperativos de perdón y reconciliación ante los cuales la víctima resentida de Améry hace oídos sordos. Al contrario, insiste tozudamente en denunciar su sufrimiento y en no participar en el proceso colectivo de superación del pasado. Ahora bien, dicha resistencia no constituye sino la denuncia de una moral de reconciliación y superación del pasado vacía de contenido que no hace sino proyectar en el espacio ético los rasgos que encuentra en el tiempo natural. Analicemos el siguiente párrafo:

La conciencia del tiempo moral arraiga de hecho en la cicatrización de heridas como proceso fisiológico y se ha proyectado en la representación social de la realidad. Pero justamente por esa razón, tal conciencia no sólo posee un carácter extramoral, sino también antimoral. Negar su aquiescencia a cualquier evento natural, también pues al encoamiento biológico provocado por el tiempo, es derecho y privilegio del ser humano. Lo pasado, pasado: he ahí una sentencia tan verdadera como hostil a la moral y al espíritu. La capacidad de resistencia moral incluye la protesta, la rebelión contra lo real, que es razonable sólo mientras sea moral. El hombre moral exige la suspensión del tiempo; en nuestro caso, responsabilizando al criminal de su crimen (Améry, 2013, p. 153).

La mera constatación de que “el pasado es pasado” no funda, defiende Améry, un imperativo moral. Al contrario, es en la resistencia subjetiva a dicho paso del tiempo, a sus implicaciones normativas, psicológicas y emocionales, donde se encuentran las claves de una moralidad de la víctima de las que deben hacerse eco los proyectos de justicia transicional. Lejos de obstaculizar una superación ética del pasado, el hombre resentido de Améry expresa un compromiso férreo e inamovible con ciertos valores morales (Brudholm, 2008, p. 105). A través de la tenaz crítica de Améry, el resentimiento es justificado como una legítima capacidad de reacción moral. El resentimiento en sí mismo se instituye como “clave de la moralidad frente a las medidas que se adoptan con el paso del tiempo” (Thiebaut; Ramos, 2018, p. 16).

El resentimiento no se identifica con una mera agitación enfermiza ni una proyección patológica del trauma sufrida por las víctimas. Al contrario, constituye una facultad moral de resistencia y protesta contra el paso del tiempo y contra toda *Vergangenheitsbewältigung* que se apoye en aquellos para no afrontar críticamente su legado. La figura de Jean Améry no debe, por tanto, ser representada como una víctima asfixiada en su propio rencor y amargura. Al contrario, Améry “es un rebelde que nunca aceptará reconciliarse con una realidad insoportable” (Traverso, 2019, p. 46). Precisamente, a través de esta tenaz rebeldía su obra ha convertido nociones como trauma, melancolía o resentimiento – habitualmente definidas negativamente – en categorías éticas (Alford, 2019, p. 38). Ahora bien, esta resistencia ética constituye una denuncia no sólo de los verdugos que le condenaron a esa violencia. También de la propia temporalidad natural que vuelve inútil dicha tentativa de resistencia. No niega Améry el carácter anacrónico de su resistencia. Ni tampoco sus perjudiciales efectos psicológicos. Pese a ello, destaca su innegable valor moral:

El resentimiento no sólo es un estado antinatural, sino también lógicamente contradictorio. Nos clava a la cruz de nuestro pasado destruido. Exige absurdamente que lo irreversible debe revertirse, que lo acontecido debe cancelarse. El sentimiento bloquea la salida a la dimensión auténticamente humana, al futuro. No se me escapa que el sentido del tiempo de quien es presa del resentimiento se encuentra distorsionado, trastocado, si se prefiere, pues desea algo doblemente imposible: desandar lo ya vivido y borrar lo sucedido (Améry, 2013, p. 149).

El resentimiento de Améry no sólo aspira a afianzar tercamente el vínculo entre pasado y presente. También demanda una inversión moral del transcurso del tiempo. La resistencia ética de Améry se dirige al tiempo irreversible de la historia (Bevernage, 2012, p. 15). Aspira a detener y dar marcha a tras al tiempo del reloj (Berstein, 2014, p. 18). La temporalidad subjetiva de la víctima del Holocausto se niega a aceptar que lo que pasó es simplemente pasado y no se puede recuperar. A través de una demanda explícitamente anacrónica Améry no se resigna a aceptar la realidad del tiempo (Alford, 2019, p. 48); con la esperanza ilusoria de retornar a un momento anterior al daño que fracturó la subjetividad de la víctima. La temporalidad anacrónica del resentimiento de Améry apunta, como ideal regulativo, a revertir procesos históricos irreversibles por el propio transcurrir lineal del tiempo. Tal y como argumenta Thomas Brudholm (2008), a través de dicha aspiración anacrónica, el hombre resentido de Améry se asemeja al ángel de la historia benjaminiano que desearía “detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destrozado” (2008, p. 320). La tempestad que el filósofo alemán identifica con el progreso desempeña el mismo rol que la irreversibilidad del tiempo lineal para Améry. Ahora bien, ello no obsta para calificar la reivindicación de Améry con un mero lamento imposible, una jeremiada carente de implicaciones prácticas para la posteridad. Al contrario, la tentativa persistente de revertir procesos irreversibles conduce, a su vez, a modificar el significado de la memoria de ese pasado en el presente y, por ello, en el contexto histórico desde el que debe operar la justicia transicional. Analicemos el siguiente fragmento de *Más allá de la culpa y la expiación*: “dos grupos de seres humanos opresores y oprimidos, convergerían en el deseo de invertir el tiempo y, por tanto, en la moralización de la historia. Elevada por el pueblo alemán, el pueblo realmente victorioso y rehabilitado de nuevo por el tiempo, la exigencia tendría un peso inmenso, suficiente para que ya estuviera satisfecha” (Améry, 2013, p. 163).

Detrás del tiempo trastocado, anacrónico, del resentido subyace una férrea voluntad de resistencia a uno de los efectos del paso del tiempo que – al contrario que su irreversibilidad – no es inevitable: el olvido. (Améry, 2013, p. 92). En cualquier sociedad que se encuentre involucrada en procesos retrospectivos de justicia transicional el resentimiento, se deriva de los argumentos de Améry, constituye la única actitud moral que es capaz de mantener a perpetuidad la demanda de que el sufrimiento pasado siga estando presente en la conciencia histórica de la sociedad actual (Berstein, 2014, p. 16). El resentido no es un mero “prisionero del pasado”. Ya que aspira a modificar las formas a través de las cuales el pasado es recordado – y restituído – en el presente. El resentimiento está fijado a expectativas a la hora de mejorar las condiciones que permiten hacer justicia a las víctimas. Tal y como ha reivindicado Zalkos (2010), las reflexiones de Améry conducen a desdibujar la dicotomía ética y filosófica entre resentimiento, por un lado, y perdón y reconciliación, por el otro. De ahí su deseo de

[...] que el pueblo alemán hiciera maculatura espiritual no sólo con los libros, sino con todo cuanto se organizó durante esos doce años: he ahí la negación de la negación, un acto asaz positivo y salvador. Solo de esta guisa sería legítimo pacificar subjetivamente el resentimiento y declararlo objetivamente superfluo (Améry, 2013, p. 163).

El resentimiento férreo de la víctima, su tentativa de deshacer lo irreversible, su renuncia a aceptar que “lo pasado, pasado es” constituye el único anclaje para moralizar la historia; para no dejar de leerla desde la experiencia de sufrimiento de la víctima y de la aspiración a reconciliarse con aquellos. De la anacrónica voz crítica de Améry deriva una reivindicación mnémica que aspira a resistir incólume al paso del tiempo y que puede erigirse como pilar desde el que criticar y cuestionar las diferentes formas de metabolización ético-política de aquel pasado. Para contrarrestar el proceso natural por el cual dichas memorias caerán, con el paso del tiempo, en el olvido, para rebelarse ante el ostracismo de un pasado incómodo, la temporalidad trastocada del resentido, su anhelo de revertir procesos irreversibles y de leer la historia desde su experiencia de sufrimiento, adquiere toda su potencialidad práctica: “Desearía

que mi resentimiento [...] desempeñe una función histórica. Si cumpliera la tarea que le atribuyo podría representar históricamente un estadio en la dinámica del progreso universal" (Améry, 2013, p. 160).

Conclusiones: Pensar la justicia transicional desde Jean Améry

En una de las escasas referencias a Jean Améry que realiza el filósofo italiano Giorgio Agamben en su *Lo que queda de Auschwitz* define su aportación a la reflexión ética e histórica sobre las secuelas de la Shoah en los siguientes términos: "El fracaso de las lecciones de Zaratustra [no implica] la pura y simple restauración de una moralidad del resentimiento – incluso si, para las víctimas, la tentación es grande. Jean Améry fue conducido a formular una ética del resentimiento genuinamente anti-nietzscheana que simplemente rehúsa aceptar que "lo que pasó, pasó" (2000, p. 100). La afirmación de Améry de su resentimiento frente al paso del tiempo se agotaría, de acuerdo con Agamben, en el interior de una temporalidad trastocada incapaz de trascender la experiencia del daño y del trauma. Ahora bien, Giorgio Agamben soslaya completamente las razones históricas y sociales que justificaban, veinte años después de la Shoah, la reivindicación de un resentimiento permanente por parte de Améry (Brudholm, 2008, p. 231). Tal y como hemos defendido, su énfasis en mantener abierta la herida provocada por el daño responde a su crítica y denuncia de un modelo social de gestión ético-política de aquel pasado traumático que ha tenido como efecto su progresivo olvido.

Por estas razones, la exégesis que hemos propuesto respecto a las diferentes trazas que se entrecruzan bajo el resentimiento de Jean Améry no sólo obliga a reformular la representación de esta figura. También justifica el valor y rol crítico de su trabajo en el pensamiento ético y político contemporáneo. Especialmente en relación a los presupuestos y efectividad de los procesos colectivos e institucionales de justicia transicional. Al fin y al cabo, desde nuestro horizonte histórico, pese al relativo éxito que podemos adscribir a la *Ley de memoria histórica* (52/2007) en España, a la *Comisión por la Verdad y la Reconciliación* en Sudáfrica – por citar algunos ejemplos – es posible apreciar que ninguna de aquellas ha logrado una superación del trauma y de las fracturas sociales "sin fisuras". Y todavía quedan víctimas por reconocer, restituir, compensar y recordar. Ello no ha evitado que la implementación de aquellas políticas se haya visto acompañada por narrativas en torno a una supuesta reconciliación con el pasado que soslaya e invisibiliza las propias lagunas y déficits. Para señalar y reivindicar la presencia de estas deudas todavía pendientes la voz crítica que articular el hombre resentido de Jean Améry adquiere toda su fertilidad.

En este sentido, podemos justificar en qué medida la férrea voluntad améryana de no dejar que "el pasado pase" está vinculada a una pasión por la justicia. Ya que reivindica, apunta y señala los requisitos sociales y éticos que deben satisfacerse para que la reconciliación y la justicia transicional sean realmente efectivas. Tal y como mantiene Thomas Brudholm, los discursos contemporáneos en torno a la superación de pasados conflictivos se han plegado de forma tan acrítica a la exaltación de una retórica del perdón, la clausura del pasado y la reconciliación (Tutu, 2000; Rigby 2001) que han dejado de lado una posibilidad que pone sobre el tapete la reflexión de Améry sobre el resentimiento: la legitimidad y el valor ético y político de emociones negativas por parte de las víctimas (Brudholm, 2008, p. 8). Por este motivo, la voz resentida de Améry revela en qué medida la implementación de formas exitosas de reconciliación social exige lidiar con los derechos frustrados de todas las víctimas de la violencia. O, en términos de Jill Stauffer, "antes de que la reconciliación sea posible es preciso confrontar la soledad ética de la víctima" (2015, p. 67). Así, dado que la justicia transicional aspira a defender la efectividad de los valores éticos y jurídicos pese al cambio de régimen político y al paso del tiempo, no puede soslayar la reivindicación de una víctima cuya temporalidad anclada en el pasado constituye el único pilar desde el que "moralizar la historia". En este sentido, esta recuperación y exégesis del pen-

samiento de Améry que explicita la simultaneidad de un triple plano psicológico, moral y temporal nos revela en qué medida su resentimiento no es incompatible con la reconciliación. Al contrario, reivindica, desde la fractura de sus heridas que no han sido saturadas por el paso del tiempo, que la vigencia de esas deudas morales está vinculada a la representación de una reconciliación auténtica y moralmente justificable. Como reivindica Paul Minkkinen, "al aceptar el derecho incondicional de la víctima a estar resentida y al reconocer su sufrimiento pueden empezar a elaborarse las precondiciones éticas de la justicia transicional" (2007, p. 515). El resentimiento de Améry ofrece, por tanto, nueva luz para afrontar los aspectos más perennes y espinosos a los que deben enfrentarse los proyectos contemporáneos de justicia transicional en todas las partes del mundo.

Referencias

- AGAMBEN, G. 2000. *Lo que Queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Valencia, Pre-textos.
- ALFORD, F. 2019. Jean Améry and the Generational Limits of Resentment as Morality. In: Y. ATARIA; A. KRAVITZ; E. PITCOVSKI (Eds.). *Jean Améry. Beyond the Mind's Limits*. New York, Palgrave Macmillan, pp. 35-54.
- AMÉRY, J. 2005. *Levantarse la Mano sobre Uno Mismo. Discurso sobre la muerte voluntaria*. Traducción de Marisa Siguan y Eduardo Aznar. Valencia, Pre-textos.
- AMÉRY, J. 2011. *Revolución y Resignación. Acerca del envejecer*. Traducción de Marisa Siguan y Eduardo Aznar. Valencia, Pre-textos.
- AMÉRY, J. 2013. *Más allá de la Culpa y la Expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Traducción de Enrique Ocaña. Valencia, Pre-textos.
- BAQUERO, RP. 2021. Rethinking collective trauma in the 20th century. *Psychoanalysis, Culture, & Society*. **26**: 99-117.
- BERSTEIN, J. M. 2014. Améry's devastation and Resentment. An Ethnographic transcendental deduction. En *Tijdschrift voor Filosofie*. **76**: 5-30.
- BEVERNAGE, B. 2012. *History, Memory, and State-Sponsored Violence: Time and Justice*. New York, Routledge.
- BRUDHOLM, T. 2006. Revisiting Resentments: Jean Améry and the Dark Side of Forgiveness and Reconciliation. En *Journal of Human Rights*. **5**: 7-26.
- BRUDHOLM, T. 2008. *Resentment's Virtue. Jean Améry and the Refusal to Forgive*. Temple University Press, Philadelphia.
- ELSTER, J. 2007. *Rendición de Cuentas. La justicia transicional en perspectiva histórica*. Buenos Aires, Katz.
- FARELD, V. 2017. History, Justice, and the Time of the Imprescriptible. In: S. HELGESSON; J. SVENUNGS-SON (Eds.), *Ethos of History: Time and Responsibility*. New York, Berghahn Boosk, pp. 54-69.
- FERNÁNDEZ LÓPEZ, J. A. 2009. *La Revolución Imposible. Judaísmo y exigencia moral en Jean Améry*. Madrid, Hebraica.
- GÓMEZ RAMOS, A. 2017. ¿Con o sin cicatrices? Límites del perdón y la reconciliación. En: A. GÓMEZ RAMOS; C. SÁNCHEZ MUÑOZ (Eds.). *Confrontando el mal: Ensayos sobre memoria, violencia y democracia*. Madrid, Plaza y Valdéz. pp. 165-186.
- HEIDELBERGER-LEONARD I. 2010. *Jean Améry: Revolución en la resignación*. Valencia, PUV.
- HERMANN, J. 2015. *Trauma and Recovery. The Aftermath of Violence*. New York, Basic Books.
- HEYD, D. 2004. Resentment and Reconciliation. Alternative Responses to Historical Evil. In: H. MEYER

- (Ed.). *Justice in Time. Responding to Historical Injustice*. Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, pp. 185-198.
- HEYD, D. 2019. The Ethics of Resentment: The Tactlessness of Jean Améry. In : Y. ATARIA; A. KRAVITZ; E. PITCOVSKI (Eds.). *Jean Améry. Beyond the Mind's Limits*. New York, Palgrave Macmillan, pp. 85-102.
- HUNTINGTON S. 1991. *La Tercera Ola: la democratización a finales del siglo XX*. Buenos Aires, Paidós.
- KUNDERA, M. 2013. *La broma*. Barcelona, Tutquets.
- LEFRANC, S. 2004. *Políticas del Perdón*. Valencia, PUV.
- MINKKINEN, P. 2007. Resentment as Suffering: On Transitional Justice and the Impossibility of Forgiveness. *Law and Literature*, **19**: 513-532.
- MITSCHERLICH, A; MITSCHERLICH, M. 1973. *Fundamentos del Comportamiento Colectivo: La incapacidad para sentir duelo*. Madrid, Alianza Editorial.
- OLLIICK, J. 2007. *The Politics of Regret. On Collective Memory and Historical Responsibility*. New York, Routledge.
- RIGBY, A. 2001. *Justice and Reconciliation After the Violence*. London, Lynne Rienner.
- STAUFFER, J. 2015. *Ethical Loneliness. The injustice of not being heard*. New York, Columbia University Press.
- TEITEL, R. 2000. *Transitional Justice*. Oxford, Oxford University Press.
- TEITEL, R. 2014. Transitional Historical Justice. In: H. MEYER (Ed.) *Justice in Time. Responding to Historical Injustice*. Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, pp. 209-222.
- THIEBAUT, C; GÓMEZ RAMOS, A. 2018. *Las Razones de la Amargura*. Barcelona, Herder.
- TRAVERSO, E. 2001. *La Historia Desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*. Barcelona, Herder.
- TRAVERSO, E. 2019. Jean Améry. Entre la razón crítica y la desesperanza. En *Acta Poética*. **40**: 41-60.
- TUTU, D. 2000. *No Future without Forgiveness*. New York, Image Books.
- VIVALDI, J. 2018. *Reflections of Jean Améry. Torture, Resentment, and Homelessness as the Mind's Limits*. New York, Palgrave Macmillan.
- WALKTER, M. 2006. *Moral Repair. Reconstructing Moral Relations after Wrongdoing*. New York, Cambridge University Press.
- ZOLKOS, M. 2010. *Reconciling Community and Subjective Life. Trauma Testimony as Political Theorizing in the Work of Jean Améry and Imre Kertész*. New York, Continuum.

Submetido em 09 de maio de 2022.

Aceito em 26 de setembro de 2022.