

LA BANALITAT DEL MAL EN L'HOME-MASSA.

Lectura d'*El conformista*, d'Alberto Moravia.

ENRIC GIL MUÑOZ.

“Lo más grave, en el caso de Eichmann, era precisamente que hubo muchos hombres como él, y que estos hombres no fueron pervertidos ni sádicos, sino que fueron, y siguen siendo, terrible y terroríficamente normales.”

HANNAH ARENDT, *Eichmann en Jerusalén* (p. 400)

“La convicció de les dues dones que ell era bo no li era cap novetat, però sempre el desconcertava profundament. En què consistia aquella bondat? Era bo, realment? O no seria més aviat, allò que Giulia i la seva mare anomenaven bondat, la seva anormalitat, és a dir aquell distanciament seu, aquella seva absència de la vida corrent? Els homes normals no eren bons, va pensar, perquè la normalitat sempre es pagava, conscientment o no, molt cara, amb complicitats diverses però totes negatives, d’insensibilitat, d’estupidesa, de vilesa, això quan no eren de criminalitat.”

ALBERTO MORAVIA, *El conformista* (p. 98-99)

Índex.

1.-La renúncia al pensament al servei de la integració en la massa: una mescla moralment explosiva. (p. 4)

2.-Les raons de l'atracció per la massa. (p. 16)

2.1.-El plaer de la descàrrega. (p. 17)

2.2.-La inversió de la por a ser tocat. (p. 20)

2.3.-La necessitat de reconeixement: l'anòmia familiar. (p. 22)

2.4.-La insuportable incertesa moral : la voluntat d'ordre. (p. 25)

3.-Estratègies de bloqueig del pensament. (p. 31)

3.1.-El criteri de la normalitat com a únic criteri moral. (p. 33)

3.2.-La repressió de les emocions. (p. 44)

3.3.-De la consciència moral a la consciència tècnica. (p. 50)

3.4.-Fatalisme o distorsió del sentit de la responsabilitat. (p. 55)

3.5.-Sobre la víctima: el professor Quadri. (p. 62)

4.-Conclusió (provisional). (p. 66)

5.-Bibliografia. (p. 75)

1.-La renúncia al pensament al servei de la integració en la massa: una mescla moralment explosiva.

Conta Tzvetan Todorov que un dels encontres decisius en la seua vida fou el que va tindre amb Isaiah Berlin. Convidat pel gran historiador de les idees a sa casa després d'haver impartit una conferència de teoria literària, en un moment de la conversa Berlin li feu la següent observació: "Oui, Henry James, oui, oui, les structures du récit. Mais pourquoi ne vous occupez-vous pas de choses comme le nihilisme et le libéralisme au XIXe siècle ? C'est très intéressant, vous savez ." (TODOROV : 1984 ; 180-181) Per a l'autor búlgar, aquesta anècdota fou un dels punts d'inflexió fonamentals que li feren canviar la seua concepció de la literatura : aquesta no només constava d'estructures ni es reduïa merament a un joc formal, sinó que també parlava del món i de la vida, de la història i de la política, de la veritat i dels valors humans. Per això, tot inspirant-se en Bakhtin, defensarà a partir de cert moment una crítica dialògica, consistent a parlar no "de" les obres sinó "amb" les obres, tot tractant-les com "un interlocuteur avec qui on débat de valeurs humaines." (TODOROV : 1984 ; 185-186). Aquest escrit respon a la mateixa inspiració. En ell abordarem una novel·la, *El conformista*, d'Alberto Moravia, per tal de mostrar determinats problemes filosòfics que, descrits en termes abstractes, potser no tenen la força que l'expressió artística pot aportar. Perquè com afirmà Milan Kundera: "El valor de una novela (consisteix), en la revelación de las posibilidades hasta entonces ocultas de la existencia como tal; dicho de otra manera, la novela descubre lo que está oculto en cada uno de nosotros." (KUNDERA: 2003; 283) Concretament, entenem que allò que desoculta aquesta narració de l'escriptor italià és la relació entre el tema de la massa i el de la banalitat del mal. Per aquest motiu, podríem considerar aquesta obra com un "imant filosòfic" que permet agrupar les reflexions de dos pensadors que s'han ocupat d'analitzar alguns dels episodis més negres de la història del s. XX: Hannah Arendt i Elias Canetti. Si aquestes dues personalitats tenen algun element comú podem dir que no és altre que la lucidesa descarnada amb què s'han enfrontat al vessant destructiu de la modernitat: siga en l'anàlisi dels règims totalitaris, siga en la descripció del paper sociopolític de les masses, tots dos han bastit obres fonamentals per a entendre les formes més extremes de violència que han caracteritzat la passada centúria.

En aquest sentit, no hi ha dubte que bona part d'aquesta ha estat caracteritzada per la participació de les masses. Els líders totalitaris foren adorats per les multituds (ARENDR: 2006; 432), de manera que hauríem de rebutjar d'una vegada per totes les

explicacions del mal que fan d'aquest el producte exclusiu de la voluntat de dictadors sanguinaris i solitaris que no tenen res en comú amb la majoria de mortals. Al cap i a la fi, hom no mana si els altres no volen, com ja va assenyalar Ortega:

“Jamás ha mandado nadie en la tierra nutriendo su mando esencialmente de otra cosa que de la opinión pública.

¿O se cree que la soberanía de la opinión pública fue un invento hecho por el abogado Danton en 1789 o por Santo Tomás de Aquino en el siglo XIII? La noción de esta soberanía habrá sido descubierta aquí o allá, en esta o la otra fecha; pero el hecho de que la opinión pública es la fuerza radical que en las sociedades humanas produce el fenómeno de mandar es cosa tan antigua y perenne como el hombre mismo. Así, en la física de Newton, la gravitación es la fuerza que produce el movimiento. Y la ley de la opinión pública es la gravitación universal de la historia política (...). Pues hasta quien pretende gobernar con los jenízaros depende de la opinión de estos y de la que tengan sobre éstos los demás habitantes.” (ORTEGA: 2004; 173)

En aquestes pàgines abordarem la qüestió de la servitud voluntària de les masses tot relacionant-la amb el problema de la “banalitat del mal”, tal i com el formulà Hannah Arendt a propòsit del judici a Eichmann (ARENDR: 2003). Més concretament, el que ens interessa és mostrar de quina manera la renúncia al pensament es pot posar al servei de la integració de l'individu en la massa, així com advertir dels perills morals que açò comporta, la qual cosa es pot analitzar magníficament amb l'exemple que ens forneix *El conformista*. En aquesta obra se'ns conta la història de Marcello, un personatge que serveix el règim de Mussolini com a funcionari de la policia secreta i que es veu involucrat en un dels crims d'aquest moviment polític. El cas és que l'adhesió al feixisme i la participació en algun dels seus actes més execrables no es deuen a l'existència en el protagonista d'una voluntat especialment maligna, ni al fanatisme ferotge, ni a l'oportunisme, ni a cap patologia. Més aviat trobem que la causa principal del seu compromís no és altra que la trivial voluntat de ser una “persona normal”. Què s'entén per “normalitat” depén, òbviament, de la societat on es faça aquesta pregunta, i en la Itàlia de Mussolini el més “normal” era, segons el protagonista de la novel·la, ser feixista. Per tal d'aconseguir l'anelhada normalitat Marcello haurà d'acceptar sense crítica les exigències i els compromisos que la massa totalitària li impose, i sense crítica vol dir sense pensar. És per aquest cantó precisament que Marcello s'assembla a Eichmann: el mal que causa és fruit de la manca de reflexió, i

aquesta manca de reflexió ve dictada per l'exigència d'integrar-se en la massa (o el que és el mateix, per l'exigència de convertir-se en una persona normal).

És ben coneguda la polèmica que va suscitar la tesi arendtiana sobre la “la banalitat del mal” en relació al judici del criminal nazi Adolf Eichmann¹. La pensadora judeoalemanya feu el seguiment del procés per al *New York Times* i, lluny de donar en el seu reportatge una imatge monstruosa de l'acusat, tal i com esperava el públic lector, ens el presentà com un mediocre buròcrata incapaç de valorar moralment els efectes criminals del seu treball. Per això, la “banalitat” no es referia al mal causat (l'extermini de milions de jueus no tenia res de “banal”) sinó als motius que conduïren Adolf Eichmann a participar-hi, motius vinculats a la pura i simple incapacitat per a pensar:

“También comprendo que el subtítulo de la presente obra puede dar lugar a una auténtica controversia, ya que cuando hablo de la banalidad del mal lo hago solamente a un nivel estrictamente objetivo, y me limito a señalar un fenómeno que, en el curso del juicio, resultó evidente. Eichmann no era un Yago ni era un Macbeth, y nada pudo estar más lejos de sus intenciones que “resultar un villano”, al decir de Ricardo III. Eichmann carecía de motivos, salvo aquellos demostrados por su extraordinaria diligencia en orden a su personal progreso. Y, en sí misma, tal diligencia no era criminal; Eichmann hubiera sido absolutamente incapaz de asesinar a su superior para heredar su cargo. Para expresarlo en palabras sencillas, podemos decir que Eichmann, *senzillamente*, *no supo jamás lo que se hacía*. (...) Únicamente la pura y simple irreflexión -que en modo alguno podemos equiparar a la estupidez- fue lo que le predispuso a convertirse en el mayor criminal de su tiempo. Y si bien esto merece ser clasificado como “banalidad”, e incluso puede parecer cómico, y ni siquiera con la mejor voluntad cabe atribuir a Eichmann diabólica profundidad, también es cierto que tampoco podemos decir que sea algo normal o común. (...) En realidad, una de las lecciones que nos dio el proceso de Jerusalén fue que tal alejamiento de la realidad y tal irreflexión pueden causar más daño que todos los malos instintos inherentes, quizá, a la naturaleza humana. Pero fue únicamente una lección, no una explicación del fenómeno, ni una teoría sobre el mismo.” (ARENDR: 2003; 415-416)

En un text posterior, “El pensar y los juicios morales” (ARENDR: 1995), la filòsofa tractà de donar una descripció més exacta del fenomen, tot basant-se en la figura de Sòcrates tal i com és presentat en alguns diàlegs platònics. És obvi que, per a saber en què consisteix el fet de no pensar, abans haurem de tenir una noció de què significa pensar, per a la qual cosa Arendt recupera la definició de Plató que entén l'exercici del pensament com un diàleg silenciós amb u mateix. Aquest diàleg és

¹ Sobre la polèmica del llibre d'Arendt al si de la comunitat jueva nordamericana, veieu RABINACH, ANSON, “Eichmann en Nueva York. Los intelectuales de Nueva York y la controversia Hannah Arendt.”, en la revista PASAJES, nº 17, 2005, p. 121.

possible perquè l'ésser humà no té una identitat monolítica, sinó que aquesta es troba travessada per l'alteritat, o, com diria el poeta, "jo és un altre": "La consciencia sugiere que la diferencia y la alteridad, que son características importantes del mundo de las apariencias tal como es dado al hombre como su hábitat entre una pluralidad de cosas, son también las auténticas condiciones para la existencia del ego humano." (ARENDT: 1995; 132). De cara als altres, sóc u; però per a mi mateix, des del moment que sóc conscient del que faig, és com si fora dos en u: la consciència ens permet parlar amb nosaltres mateixos. I és per aquest camí que cal cercar la diferència entre la gent que pensa, com Sòcrates, i la gent que no ho fa, com Hípies o Eichmann: Sòcrates dialoga amb si mateix, i és en virtut d'aquest diàleg que la seua consciència li pot recriminar determinades accions. Per contra, si hom no du a terme una conversa d'aquest tipus, no hi ha la possibilitat que hom siga conscient del mal que fa, perquè la consciència queda com muda, adormida.

A banda d'aquest contrast entre les figures de Sòcrates i Eichmann, per tal de definir amb més precisió la incapacitat per a pensar, Arendt pren també com a referència una altra figura central de la tradició filosòfica occidental: Kant. Concretament, allò que li interessa del filòsof il·lustrat en aquest context és l'anàlisi del gust que desenvolupà en la *Crítica de la facultat de jutjar*. La filòsofa intenta utilitzar les reflexions kantianes a propòsit del judici estètic a fi d'aplicar-les a l'àmbit moral i polític (ARENDT: 1997; 112). Tant en el camp de l'estètica com en els afers pràctics, les pretensions d'imparcialitat i de generalitat dels nostres judicis no es poden basar en el coneixement d'una norma general que en ella mateixa continguera les instruccions pertinents per a aplicar-la als casos concrets, sinó "en un sentido común (*gemeine Menschenverstand*) que se orienta hacia la objetividad en tanto en cuanto se rige por la máximas intersubjetivas del pensar reflexionante." (MARRADES: 2002; 89) Aquestes màximes (pensar per u mateix, pensar tractant de situar-se en el punt de vista dels altres, pensar sempre d'acord amb u mateix: MARRADES: 2002; 89) són precisament les que contínuament posa en pràctica Sòcrates i les que ens permeten entendre, en definitiva, en què consisteix això de pensar. En efecte, el filòsof atenenc es nega a acceptar sense més els valors establerts, tot analitzant-los críticament de manera autònoma. Per dur a terme aquesta tasca, cercarà el diàleg amb els seus conciutadans, ja que d'aquesta manera podrà posar en qüestió els propis punts de vista contrastant-los amb els dels altres. I per últim, l'exercici del pensament entés com a diàleg no només exterior sinó també interior és el que li permetrà adonar-se de si és una persona

consequënt. Totes aquestes característiques es troben absents en el cas d'Eichmann. Com que no sotmet al tribunal de la seua raó els valors vigents en la societat on viu, acceptarà sense problemes les noves exigències derivades de la cosmovisió nazi. Com que és incapaç de situar-se en la perspectiva dels altres, no podrà mai comprendre la situació de les víctimes dels seus actes. I com que no dialoga amb si mateix, la consciència no li podrà aturar els peus en el camí que el portarà de cap al genocidi.

Ara bé, si la incapacitat per a pensar no es pot confondre amb l'estupidesa, i per això podem dir que tot el món està capacitat per a reflexionar críticament sobre la pròpia conducta, com s'explica el fet que l'alternativa de no pensar siga tan atractiva? Per contestar aquesta qüestió s'ha de tenir present que l'exercici del pensament comporta un perill que no tot el món està disposat a afrontar: el perill del nihilisme. La tasca de pensar implica un indefugible aspecte autodestructiu, ja que contínuament desfà les conclusions a les quals arriba. En conseqüència, i com acabem de veure a propòsit del judici estètic en Kant, no podem esperar que ens proporcione cap mena de codi moral ni tampoc cap definició dogmàtica del Bé i del Mal en majúscules (ARENDT: 1995; 117). Per aquest motiu afirma Arendt que:

“Lo que comúnmente denominamos nihilismo –sentimos la tentación de datarlo históricamente, de despreciarlo políticamente y de adscribirlo a pensadores sospechosos de haberse ocupado de “pensamientos peligrosos”- en realidad es un peligro inherente a la actividad misma de pensar. No hay pensamientos peligrosos; el mismo pensar es peligroso; pero el nihilismo no es su resultado. El nihilismo no es más que la otra cara del convencionalismo; su credo consiste en la negación de los valores vigentes denominados positivos, a los que permanece vinculado. Todo examen crítico debe pasar, al menos hipotéticamente, por un estadio que niegue los “valores” y las opiniones aceptadas buscando sus implicaciones y supuestos tácitos, y en este sentido el nihilismo puede ser visto como el peligro siempre presente del pensamiento. Pero este riesgo no emerge de la convicción socrática de que una vida sin examen no tiene objeto vivirla, sino, por el contrario, del deseo de encontrar resultados que hicieran innecesario seguir pensando. El pensar es igualmente peligroso para todas las creencias y, por sí mismo, no pone en marcha ninguna nueva.” (ARENDT: 1995; 126)

Aquest caràcter corrosiu del pensament pot tenir unes repercussions existencials molt dures. Per veure-ho amb més claredat i contundència, ens podem servir de la descripció de l'experiència del pensament feta per un filòsof en una situació extrema: es tracta del testimoni de Jean Améry sobre la condició de l'intel·lectual a Auschwitz. Entenem que el context concentracionari fa ací la funció d'un microscopi que ens permet copsar millor aspectes importants del fenomen que ens ocupa. Imre Kértesz ha

destacat molt bé el caràcter exemplar de l'obra d'Améry, ja que aquesta constitueix alguna cosa més que el testimoni d'una víctima d'una violència que res té a veure amb nosaltres:

“En sí, esta situación no merecería mucha atención. Es la situación de un sobreviviente que ha querido sobrevivir y, es más, explicar su supervivencia; que, perteneciendo a la última generación de los sobrevivientes, tiene claro que con la desaparición de dicha generación también desaparece del mundo el recuerdo vivo del holocausto. Pero ¿no recuerda esta situación un poco la condición general y cósmica del ser humano, tal como nos hemos habituado a verla por la interpretación de la filosofía y la antropología modernas? Cuando analiza su condición de extraño, la pérdida de su “confianza en el mundo”, su soledad en la sociedad y su destierro existencial, Améry va más allá, a mi juicio, del marco más estrecho de su libro y habla simplemente de la condición humana.” (KERTÉSZ: 2002; 82-83)

En efecte, Améry, en l'assaig “En les fronteres de l'esperit”, tracta de veure en quina mesura una formació cultural sofisticada és d'alguna ajuda en una situació límit com aquesta, i és en el context d'una semblant reflexió que sorgeixen algunes qüestions interessants per clarificar la relació entre pensament i nihilisme. Sense entrar en els detalls de la seua anàlisi, el que ara ens interessa destacar és la contraposició que estableix entre els intel·lectuals humanistes i escèptics, d'una banda, i aquelles persones que, amb independència del nivell de coneixements generals que tinguen, basen la seua existència en algun tipus de fe, de l'altra. L'absència o la presència d'alguna creença que dóne sentit a la vida individual marca la diferència entre dues menes de presoners molt diferents. En paraules d'Améry:

“En este punto es necesario detenerse y abrir un paréntesis para hablar del prisionero con firmes convicciones tanto religiosas como politico-ideológicas, cuya posición divergía esencialmente de la del preso intelectual y humanista (...). Sin embargo, he de reconocer que sentía y siento una gran admiración tanto por los camaradas creyentes como por los comprometidos con un credo político (...). De un modo u otro, su fe religiosa o política les ofrecía una ayuda inestimable en los momentos cruciales, mientras nosotros, intelectuales escépticos y humanistas, invocábamos en vano a nuestros lares filosóficos, literarios o artísticos. Podían ser militantes marxistas, testigos de Jehová sectarios, católicos practicantes, economistas y teólogos cultísimos o trabajadores y campesinos menos doctos: su fe o su ideología les proporcionaba un punto de apoyo firme en el mundo, desde el cual podían sacar de quicio espiritualmente al Estado de las SS.” (AMÉRY: 2004; 68-69)

La diferència, doncs, no és merament teòrica, no és una simple qüestió de divergència d'opinions respecte de temes especulatius: que un presoner crega o no crega

no és en absolut trivial per a la vida en el camp, ja que els creients tenien una capacitat molt més gran per a suportar la violència totalitària: “El trauma de la realidad del horror era menos fuerte allí donde desde antaño ésta se había integrado en un esquema de sentido espiritual fijo.” (AMÉRY: 2004; 70) Dit d’una altra manera, la fe permetia donar significació a l’experiència concentracionària, dotava de coherència el món, possibilitava d’alguna manera “justificar” el mal present amb l’esperança en un futur millor (terrenal o ultraterrenal). En canvi, per a l’intel·lectual escèptic no hi havia res que amortiguara la brutalitat del *Lager*: aquest era el que era, i l’individu l’havia de suportar sense cap mena d’auxili espiritual, ja que la cultura no es podia comparar en aquest punt amb la fe. En conseqüència, no és d’estranyar que davant la fortalesa del creient, que no posava en qüestió els valors en què creia i que, justament per això, gaudia d’una seguretat existencial i moral molt forta, la temptació d’abjurar de l’escpticisme fora molt forta.

De l’observació que fa Améry d’aquests companys de captiveri tan diferents d’ell, en treu tres conclusions interessants per als nostres objectius. La primera és que l’actitud descreguda tanca el subjecte en ell mateix, condemnant-lo d’alguna forma a una contínua autointerrogació solipsista, a una inseguretat crònica de conseqüències nefastes per a la víctima del totalitarisme: “¿Acaso quienes se disponían a exterminarlo no estaban legitimados contra él por el hecho indiscutible de ser los más fuertes? El principio de tolerancia espiritual y la duda metódica del intelectual se volvieron factores de autodestrucción.” (AMÉRY: 2004; 66). La reflexió aboca al dubte, i aquest afecta no només a la confiança que tenim en els altres (la confiança de saber que aquests no tocaran la nostra pell si nosaltres no volem), sinó al mateix subjecte reflexiu.

La segona conclusió és que la fe sembla l’únic camí per a transcendir la pròpia subjectivitat: Améry estableix un vincle entre fe i transcendència. La fe ens permet eixir de nosaltres mateixos, tot vinculant-nos a la comunitat de tots aquells que comparteixen la nostra creença:

“No quería ingresar en sus grupos de correligionarios, pero habría deseado ser como ellos, imperturbables, serenos y recios. Lo que a la sazón creí comprender, todavía hoy me parece una certeza: la persona creyente en un sentido amplio, ya nutra su fe en fuentes metafísicas o immanentistas, es capaz de superarse a sí mismo. No es reo de su propia individualidad, sino que participa de un continuo espiritual, que jamás se interrumpe, ni siquiera en Auschwitz. Es al mismo tiempo más extraño y más cercano a la realidad que el descreído. Más extraño puesto que su actitud fundamental de corte finalista le lleva a hacer caso omiso de los contenidos de realidad existentes y a fijar su atención sobre un futuro más

o menos próximo; más cercano, sin embargo, porque justo por esa razón no se deja dominar por las circunstancias envolventes y así puede influir sobre ellas más eficazmente. Para el hombre desarraigado de la fe, la realidad es, en el peor de los casos, una fuerza violenta ante la que se doblga, en el mejor de los casos, un material para el análisis. Para el creyente es arcilla que modela, misión que profesa.” (AMÉRY: 2004; 70-71)

En tercer lloc, l'escepticisme produït per la reflexió condueix a una vida sense referents on el dolor es presenta sense maquillatge metafísic. L'experiència concentracionaria obliga Améry a renunciar a l'idealisme filosòfic, i a considerar que l'ésser humà no és altra cosa que un animal lúdic, les especulacions i esperances del qual no són més que jocs “intranscendents” en el doble sentit de la paraula: en el sentit de poc importants, i en el sentit que no arriben a cap realitat suprahumana (AMÉRY: 2004; 79-80).

Inseguretat davant dels altres i davant de mi mateix, sensació de solipsisme, desolació metafísica : així és com es tradueix el nihilisme a què pot abocar el pensament en la vida del subjecte pensant. Tanmateix, la postura d'Améry en el fons no és nihilista, ja que el guia la voluntat de comprendre, i per això ha de mirar la realitat cara a cara, per molt terrible que siga, sense l'ajuda de cap sistema ideològic. La seua actitud interrogadora constitueix un símptoma inequívoc de salut ètica: el que passa és que aquesta salut comporta també efectes dolorosos que no tot el món està disposat a acceptar. Els dubtes que ell com a pensador pot experimentar no l'aboquen ni al relativisme radical que equipararia moralment les víctimes als botxins ni a la submissió intel·lectual a una nova fe redemptora. Aquestes són precisament les dues vies de sortida, de conseqüències devastadores per a la moral, que emprendran tots aquells que no estan disposats a afrontar els riscos de la reflexió. La primera, en efecte, és el cinisme i la vida llicenciosa (ARENDT: 1995; 125-126): de la manca de resultats definitius de l'activitat reflexiva hom deriva la conclusió que tot és permès, ja que no hi ha criteri per a distingir el bé del mal. Ara bé, no és aquesta l'alternativa més perillosa. Perquè la necessitat d'un ordre qualsevol al qual obeir pot acabar sent més forta que el plaer proporcionat pel llibertinatge més radical. Més val creure alguna cosa, encara que aquesta creença ens impose barreres, que patir la tortura de l'escepticisme. Com molt bé ha assenyalat Cioran, l'abdicació front a la barbàrie es presenta com l'única solució plausible per a tots aquells incapaços de suportar la incertesa:

“Por otra parte, si existen escépticos aislados en cada época, el escepticismo como fenómeno histórico no se encuentra más que en los momentos en que una civilización ya no tiene “alma”, en el sentido que Platón da a la palabra: “lo que se mueve por sí mismo”. En la ausencia de todo principio de movimiento, ¿cómo tendrían aún un presente, cómo, sobre todo, un porvenir? Y así como el escéptico, al cabo de su trabajo de zapa, se encontraba en una derrota semejante a la que había reservado a las certezas, así también una civilización, después de haber minado sus valores, se hunde con ellas y cae en una delicuescencia donde la barbarie aparece como el único remedio, tal como lo atestigua el apóstrofe lanzado a los Romanos por Salviano a principios del siglo V: “No existe entre nosotros una ciudad que sea pura, salvo aquéllas donde habitan los bárbaros”. En esas circunstancias quizá se trataba menos de licencia que de desorden. La licencia, el desenfreno inclusive, le sientan bien a una civilización o, por lo menos, concuerda con ella. Pero teme al desorden que se extiende y se vuelve hacia los que estaban exentos. Entonces es cuando el bárbaro empieza a seducir, a fascinar los espíritus delicados, los espíritus conflictivos, que le envidian y admiran, a veces abiertamente, por lo regular a escondidas, y que desean, sin confesárselo siempre, convertirse en esclavos. Que también le temen es innegable; pero ese temor, de ninguna manera saludable, refuerza, por el contrario, su sumisión futura, los debilita, los paraliza y los hunde más en sus escrúpulos y sus impases. En su caso, la abdicación, que es su única salida, trae consigo no tanto la suspensión del juicio como la de la voluntad, no tanto la derrota de la razón como la de los órganos. A estas alturas, el escepticismo es inseparable de un achaque fisiológico. Una constitución robusta lo rechaza y se aparta de él; un organismo débil cede y se precipita en el escepticismo. ¿Querrá después apartarse de él? Como no lo logrará por sus propios medios, pedirá la asesoría del bárbaro cuyo papel no es el de resolver los problemas, sino el de suprimirlos y, con ellos, la conciencia sobreaguda que les es inherente y que extenua al débil, aun cuando haya renunciado a toda actividad especulativa. Y es que en esa conciencia se perpetúa una necesidad enfermiza, irreprimible, anterior a cualquier perplejidad teórica: la necesidad que tiene el débil de multiplicarse en el desgarramiento, el sufrimiento y la frustración, de ser cruel, no hacia otro, sino hacia sí mismo. Hace de la razón un instrumento de autotortura en vez de utilizarla para apaciguarse: le proporciona argumentos contra sí mismo, justifica su voluntad de tropiezo, lo adula, se agota en hacerle la existencia intolerable. Y es mediante un desesperado esfuerzo contra sí, como apresura a su enemigo para que venga a liberarlo de su último tormento.” (CIORAN: 1986; 71-73)

L'extensió de la cita es justifica perquè en aquesta es condensen molt bé alguns dels temes més importants que estem tractant. La reflexió cioraniana apunta a alguns trets essencials del caràcter de Marcello i de les èpoques històriques de crisi (com la que va propiciar l'auge dels totalitarismes). Marcello, en tant que representant d'una societat que ha perdut els referents morals (una pèrdua simbolitzada, com veurem, en la substitució de l'autoritat ètica de l'Església per la de l'Estat), experimentarà una por al desordre que explica l'atracció per la barbàrie² com a solució. L'abdicació davant la

² No obstant, ací el terme “barbàrie” no s'ha d'entendre com un retorn al primitivisme o al salvatgisme, interpretat com un alliberament dels instints humans més destructius, sinó que en aquest context la

força representada per nous moviments socials i polítics com el feixisme (entenent ací la força no només en el sentit físic, sinó també sociològic i fins i tot espiritual³) només perquè engendra un ordre alternatiu més consistent que l'anterior resulta molt temptadora en situacions d'anarquia. L'ús de la raó en aquests contextos pot ser percebut com a instrument d'autotortura per part dels dèbils: de fet, el nostre protagonista no podrà suportar la incertesa moral constitutiva del subjecte moral, i aquesta serà una de les causes fonamentals de la seua adhesió al feixisme. L'obediència a les regles imposades per un ordre qualsevol representarà tant per a ell com per a molts altres una espècie de muralla protectora que barrarà el pas a la tasca reflexiva en el seu camí cap a la incertesa. Per això als règims totalitaris els va resultar tan fàcil invertir alguns dels preceptes ètics fonamentals de la tradició occidental:

“Sin embargo, el no pensar, que parece un estado tan recomendable para los asuntos políticos y morales, tiene también sus peligros. Al sustraer a la gente de los peligros del examen crítico, se les enseña a adherirse inmediatamente a cualquiera de las reglas de conducta vigentes en una sociedad dada y en un momento dado. Se habitúan entonces menos al contenido de las reglas –un examen detenido de ellas los llevaría siempre a la perplejidad- que a la posesión de reglas bajo las cuales subsumir particulares. En otras palabras, se acostumbran a no tomar nunca decisiones. Alguien que quisiera, por cualquier razón o propósito, abolir los viejos “valores” o virtudes, no encontraría dificultad alguna, siempre que ofreciera un nuevo código, y no necesitaría ni fuerza ni persuasión –tampoco ninguna prueba de la superioridad de los nuevos valores respecto a los viejos- para imponerlos. Cuanto más firmemente los hombres se aferren al viejo código, tanto más ansiosos estarán por asimilar el nuevo; la facilidad con la que, en determinadas circunstancias, tales inversiones pueden tener lugar, sugiere realmente que, cuando ocurren, todo el mundo está dormido. Nuestro siglo nos ha dado alguna experiencia en estas cuestiones: lo fácil que a los gobernantes totalitarios les resultó invertir las normas morales básicas de la moralidad occidental –“No matarás” en el caso de la Alemania hitleriana, “No levantarás falsos testimonios contra tus semejantes” en el caso de la Rusia estalinista.” (ARENDT: 1995; 127)

El personatge protagonista d'*El conformista* constitueix un exemple interessant en relació amb l'argumentació arendtiana. La seua conducta, com veurem, es pot explicar amb la categoria de mal banal, ja que els actes moralment condemnables en què participa són explicables en virtut de la seua incapacitat per a pensar. Però per a ser més barbàrie és compatible amb la civilització. Dit d'una altra manera, i en la línia assenyalada per estudiosos del totalitarisme com Adorno i Horkheimer, Zygmunt Bauman o Enzo Traverso, el procés de civilització engegat a partir de la modernitat comporta el perill de noves i més terribles formes de violència lligades a l'imperi de la racionalitat instrumental. Veieu la conclusió d'aquest treball, pàg. 66.

³ Veieu MOSSE: 2005.

precisos, hauríem de dir que en el cas de Marcello, més que la pura i simple absència de pensament, el que trobem és l'ús tendencios de tot un seguit d'estratègies reflexives que tenen per funció lligar-lo a la multitud al mateix temps que el separen de qualsevol tipus d'escrúpols morals (escrúpols que solament una reflexió genuïnament ètica, no subordinada a cap objectiu considerat superior, podria fer nàixer). En tant que ésser pensant (almenys potencialment), l'individu-massa podria revoltar-se contra les exigències del grup al qual pertany. Com sortejar aquest perill? Com evitar que la capacitat de reflexió moral produeixi el divorç entre l'individu i la massa? L'exemple de Marcello ens permetrà copsar com es pot produir açò. Concretament, les tècniques que ell utilitzarà són quatre : la identificació absoluta del Bé amb la normalitat, la repressió de les emocions (sobretot si aquestes entren en conflicte amb el seu treball com a funcionari), la transformació de la consciència moral en consciència tècnica i la no acceptació de la responsabilitat individual davant dels crims en què ha participat. Aquestes màximes li permetran neutralitzar qualsevol mena de conflicte entre la conducta moral i la conducta exigida per l'Estat de Mussolini. I tot això en el marc d'una lluita continuada per la superació de la pròpia individualitat en benefici de la fusió amb la massa feixista. Per això, abans de res haurem d'explicar les raons de l'atracció que sent el personatge per la multitud.

2.-Les raons de l'atracció per la massa.

2.1.-El plaer de la descàrrega.

En *Massa i poder*, Elias Canetti explica el procés de conversió de l'individu en part de la massa pel que ell anomena “principi de descàrrega”, en virtut del qual tots els integrants de la multitud se senten igual:

“El fenómeno más importante que se produce en el interior de la masa es la *descarga*. Antes de ella, la masa no existe propiamente: solo la descarga la constituye de verdad. Es el instante en el que todos los que forman parte de ella se deshacen de sus diferencias y se sienten *iguales* (...). Y es por mor de ese instante de felicidad en el que ninguno es *más* ni mejor que el otro como los hombres se convierten en masa.” (CANETTI: 2005; 73-74)

La vida en societat imposa als individus tot un seguit de diferències (de rang, de posició social, de propietat) que impliquen l'existència de jerarquies, les quals comporten per a tots, inclús per als sectors privilegiats, una pèrdua de llibertat: tot el món s'ha d'ajustar al paper que li toca representar. La rigidesa d'una semblant representació produeix en els individus una necessitat d'alliberar-se'n de tant en tant materialitzat en el fenomen de la descàrrega. Gràcies a ella, els éssers humans tenen la sensació d'abolir les distàncies que els separen dels seus veïns: és com si constiuïren un bloc homogeni on ningú és millor ni pitjor que els altres i on es poden permetre el luxe de desfer-se, ni que siga momentàniament, del pes de la pròpia individualitat⁴ (CANETTI: 2005; 74). En el cas del nostre protagonista, la seua necessitat de descàrrega serà molt gran. Açò és així perquè ell, com a individu, es considera com a extremadament anormal, i aquesta anormalitat té un caràcter especialment inquietant: es tracta d'una anormalitat lligada a una personalitat predestinada al crim.

Per a entendre aquesta afirmació, hem de començar per tenir presents algunes anècdotes de la seua infantesa. Moravia ens presenta el Marcello/xiquet com un ésser “cruel sense penediment ni vergonya, d'una manera del tot natural, perquè de la crueltat provenien els únics plaers que no trobava fets i aquella crueltat era encara prou pueril per no alçar sospites en ell mateix ni en els altres.”(p. 12) Aquesta crueltat s'expressava en diverses formes de destrucció injustificada, que començaren amb la d'algunes plantes del seu jardí i arribaren un dia fins a una matança de sargantanes. Ara bé, sobretot després d'aquest incident, davant dels rèptils assassinats per la seua mà sense raó

⁴ Recordeu l'anterior reflexió d'Améry.

aparent, Marcello experimenta una sensació de vergonya, remordiment i espant, i és en aquest moment quan comença a jutjar-se com una persona anormal, ja que està convençut que els altres xiquets no feien això (p. 13-14). Fixem-nos, doncs, que la crueltat del personatge és compensada per l'existència d'una consciència moral, si més no en estat germinal: d'alguna manera gairebé intuïtiva, o emocional, Marcello se n'adona que això que ha fet no està bé. És important retenir aquesta dada, a fi d'evitar interpretacions errònies de la novel·la que no veurien en el protagonista res més que un sàdic destinat "per naturalesa" a comprometre's amb un règim com el feixista. En el Marcello/infant hi conviuen tant l'impuls cap al mal com l'impuls cap al bé, i és aquest darrer el que el porta a buscar la complicitat d'un company de jocs, Roberto. Davant d'aquest, intenta justificar la matança de sargantanes, però Roberto li respon que no s'ha de causar dany als animals perquè li ho ha dit sa mare. Aquesta contestació provoca la ràbia de Marcello, ja que "Roberto, a més de la solidaritat, li havia negat també aquella absolució que buscava i que li semblava lligada a la solidaritat. Així quedava condemnat a la anormalitat..." (p. 17)

A causa d'aquest rebuig, Marcello sent una forta rancúnia per Roberto. En una escena posterior, dispara amb el seu tirador cap a un lloc de la tanca que separava sa casa de la del seu company de jocs: havia detectat moviment per sota del fullatge de l'heura, i aquest moviment no podia haver estat provocat per ningú més que pel seu amic. Després de llançar diverses pedres, s'acosta cap al seu blanc de tir, i a l'altra banda de la tanca es troba amb un gat mort. L'envaeix llavors una sensació de terror, sobretot en pensar que havia tingut la intenció de matar Roberto, tot accentuant-se en el seu esperit la sensació de ser un anormal (p. 23-24). És aquesta escala progressiva de víctimes la que produeix en la ment de l'infant la impressió que estava destinat fatalment a l'assassinat: primer començà amb les plantes, després continuà amb les sargantanes, ara es tractava ja d'un animal superior, un gat, i al final de la cadena, com veurem en l'apartat següent, es trobarà Lino, un ésser humà. No obstant això, poc després d'haver mort el felí, es troba amb un gat que passejava per sa casa, i aleshores es desperta en ell l'esperança que aquest gat siga el mateix que el que ha abatut: aquesta esperança és una prova més que no ens trobem amb un individu mancat d'impulsos morals (p. 28).

En resum, veiem com en l'ànima de Marcello conviuen una consciència moral dèbil i incipient (encara que existent) amb un profund sentiment d'anormalitat suscitat per aquesta cadena d' "assassinats" cada vegada més greus, sentiment que no l

‘abandonarà mai. Per aquest motiu sentirà d’adult un plaer tan gran en veure’s en situacions on actua igual que la resta de la gent:

“Però ara era veritablement un home com n’hi ha tants. Es va aturar davant el mirall d’una botiga i es va contemplar llargament, observant-se amb un distanciament objectiu i mancat de complaença: sí, era ben bé un home com n’hi ha tants, amb el vestit gris, la corbata discreta, la figura alta i ben proporcionada, la cara morena i rodona, els cabells ben pentinats, les ulleres fosques (...).

Va recordar d’improvís que havia acabat els cigarrets i va entrar en una tabaqueria, a la galeria de Piazza Colonna. Es va acostar al taulell i va triar els seus cigarrets preferits; en aquell mateix moment, unes altres tres persones demanaven els mateixos cigarrets i el tabaquer ràpidament va disseminar sobre el marbre del taulell, davant les quatre mans que allargaven els diners, quatre paquets idèntics, que amb idèntic gest les quatre mans van enretirar. Marcello va notar que agafava el paquet, el palpava per veure si era prou tou i llavors n’esquinçava l’embolcall de la mateixa manera que els altres tres. Va notar, així mateix, que dos dels tres es desaven com ell el paquet en una butxaqueta interior de la jaqueta. Finalment un dels tres, just en sortir de l’estanc, s’aturava a encendre un cigarret amb un encenedor de plata, igual que el seu. Aquestes observacions produïen en el seu ànim una satisfacció quasi voluptuosa. Sí, era igual als altres, igual a tothom.” (69-70)

Segons Canetti:

“El individuo mismo tiene la sensación de que en el interior de la masa supera los límites de su propia persona. Se siente aliviado, ya que todas las distancias que lo hacían replegarse y lo encerraban en sí mismo quedan suprimidas. Al eliminar el lastre de las distancias, se siente libre, y su libertad es la superación de esos límites.” (CANETTI: 2005; 76)

Així doncs, podem concloure aquest punt dient que la satisfacció per la descàrrega (ço és, per la fusió amb la massa) serà tan gran en Marcello per l’horror que experimenta davant les seues diferències específiques: en ell aquestes es convertiran en especialment odioses, ja que el nostre personatge identifica la idiosincràsia de la seua personalitat individual amb la d’un assassí. Aquest judici tan sever té molt poc fonament, ja que les morts causades per Marcello són o bé trivials (en el cas de les plantes i de les sargantanes, per molt que pensem que aquests actes mereixen una reprovació), o bé accidentals i/o justificables (com la del gat i la de Lino, que comentarem tot seguit). Una valoració d’aquesta mena només es pot justificar teòricament si adoptem un punt de vista ètic extremadament rigorista i una concepció de l’ésser humà absolutament ingènua que negue l’existència del mal en nosaltres. Només si pensem que la crueltat o l’agressivitat constitueixen una monstruositat que afecta una

minoria d'individus gairebé tocats pel dimoni i que la majoria de les persones tenen una natura gairebé angelical podem compartir l'opinió que Marcello té de si mateix. Val la pena subratllar aquest punt: l'ànsia de normalitat que acabarà conduint Marcello a participar en un crim aquest cop voluntari té una de les seues causes en un judici moral autocrític. En poques paraules: el camí cap a l'assassinat té l'origen en un impuls ètic, el desig de puresa (materialitzat en la voluntat d'eixir d'una subjectivitat incòmoda), provocat per la constatació de la impuresa. Una vegada més, hem de reconèixer que Marcello no és cap fera immoral: és humà, massa humà. Ja va dir algú que el camí de l'infern està ple de bones intencions. I és que, com va deixar escrit Montaigne: “Los que aspiran a salirse de sí mismos y escapar al hombre que son, incurren en locura, y en vez de transformarse en ángeles se transforman en bestias. Así, intentando remontarse, se rebajan.”⁵

2.2.-La inversió de la por a ser tocat.

A banda del plaer de la descàrrega que acabem de comentar, segons Canetti hi ha un altre motiu fonamental que ens impulsa a convertir-nos en membres de la massa: la por que l'ésser humà té de ser tocat per allò desconegut. L'única manera de combatre aquesta por consistiria a integrar-se en la massa:

“Solamente inmerso en la *masa* puede el hombre liberarse de este temor a ser tocado. Es la única situación en que este temor se convierte en su contrario (...). En cuanto nos abandonamos a la masa, dejamos de temer su contacto. Llegados a esta situación ideal, todos somos iguales (...). Y, de pronto, todo acontece como *dentro de un solo cuerpo* (...) Cuanto más intensamente se estrechen entre sí, más seguros estarán los hombres de no temerse unos a otros. Esta *inversión del temor a ser tocado* es característica de la masa.” (CANETTI: 2005; 70)

Totes les distàncies que els homes han anat creant al seu voltant han sorgit d'aquest temor. Per això per a Canetti la vida civilitzada es pot entendre com un prolongat esforç per evitar ser tocat: “Todo ser humano, incluso el más humilde, intenta evitar que se le acerquen demasiado. Dondequiera que exista una forma de convivencia entre seres humanos, esta se expresa en distancias que alejan de ellos este incesante

⁵ MONTAIGNE, *Ensayos*, III, 2000, Barcelona, Ediciones Folio, pàg. 276.

temor a ser tocados y agarrados.” (CANETTI: 2005; 322) Canetti parla de la por a ser tocat en termes generals, com relacionada amb una necessitat de protecció que tot ésser humà experimenta. Ara bé, podríem pensar que, segons les experiències particulars de les persones, en uns aquesta por i la subsegüent voluntat d’invertir-la poden ser més fortes que en altres. És el cas de Marcello. El nostre protagonista pateix al llindar de l’adolescència un incident de contacte no desitjat que el marcarà de per vida: es tracta d’un intent d’abús sexual per part d’un adult. Lino, un xòfer que havia hagut de penjar els hàbits a causa de les seues inclinacions pederastes, s’aprofita de la innocència i de la debilitat del jove Marcello per a endur-se’l a casa de la senyora per a qui treballa (absent de la ciutat en aquells moments), tot proment-li que li donarà una pistola si l’acompanya. Marcello no és capaç d’endevinar les intencions del conductor, encara que li resultava molt desagradable que el xòfer l’enllaçara per la cintura (p. 55) o que li posara la mà en el genoll (p. 58)⁶. Finalment, Lino intenta forçar el jove, però aquest, volent fugir, es fa amb la pistola que el xòfer li havia promès, i el pederasta, incapaç de dominar els escrúpols cristians lligats al seu passat de sacerdot, exclama: “Tira, Marcello... mata’m, sí, mata’m com un gos.”(p. 60) Llavors l’adolescent dispara i fuig. Aquesta escena l’acompanyarà sempre: l’intent d’agressió sexual amb l’agreujant de la mort de l’agressor el marcaran amb l’estigma de l’anormalitat. Per això, la seua vida no serà altra cosa que l’intent continuat d’invertir aquest traumàtic episodi tot cercant la normalitat que només la immersió en la massa li podia proporcionar. Amb aquesta fusió obtindrà un alleujament fàcilment experimentable, com el que se sent en un acte tan aparentment incòmode com pujar en un autobús ple de gent:

“Aquestes molèsties, però, no l’irritaven, fins i tot li semblaven útils en la mesura que eren compartides per molts d’altres i, ni que fos en petita mesura, contribuïen a fer-lo semblant a tothom. Per una altra banda, els contactes amb la multitud, encara que fossin amoïnadors i incòmodes, li agradaven i ent tot cas li semblaven preferibles als contactes amb els individus: de la multitud, va pensar mentre es posava de puntetes a la plataforma per respirar millor, li venia la sensació reconfortant d’una comunitat multiforme que anava des de fer-se trepitjar dins un autobús fins a l’entusiasme patriòtic dels aplecs polítics; dels individus, en canvi, només li venien dubtes sobre ell mateix i sobre els altres, com aquell matí durant la seva visita al ministeri.” (p. 82)

2.3.-La necessitat de reconeixement : l’anòmia familiar.

⁶ Detalls com aquest, així com altres que sorgiran al llarg de la novel·la, demostraran que Marcello no és homosexual, i que, per tant, els seus crims no es poden explicar dient que era un homosexual reprimat.

“Vora la paret s’arraulia una família de camperols: el marit, la dona i dos infants. Seien damunt de cistelles i de farcells. La dona donava menjar al nen més petit, i el marit, de rostre fosc, arrugat, amb mostatxos negres i caiguts, posava te d’una tetera en un pot i el donava al fill major. Parlaven entre ells amb paraules mussitades en polonès. Me’ls vaig mirar una bona estona i de sobte vaig sentir que em corrien les llàgrimes per les galtes. Tant el fet que entre tota la multitud parés esment precisament en ells, com la meua emoció violenta, eren provocats per la seva completa *alteritat*. Era una família humana, com una illa entre una multitud a la qual mancava allò que fa la vida humana comuna, petita. El gest de la mà abocant el te, la manera acurada, delicada, de donar el pot al nen, els mots sol·lícits que més aviat vaig endevinar en els moviments de la boca, el seu aïllament, la seva intimitat entre la multitud –heus ací allò que em va commoure. Aleshores vaig entendre per un segon alguna cosa que de seguida va fugir de bell nou.” (MILOSZ: 2005; 361-362)

Marcello, com hem vist, abans de la mort de Lino ja se sentia disgustat pels seus actes d’agressivitat infantil. Aquest disgust no només es devia a la vaga consciència de la maldat d’aquests, sinó també a la necessitat no satisfeta de rebre un judici extern sobre la seua conducta que li proporcionara una certesa moral al respecte, encara que fora en forma de condemna. Marcello té una ànsia de seguretat ètica que la seua dèbil consciència infantil no li pot proporcionar. Aquesta ànsia mirarà de satisfer-la no tant amb Roberto com amb els seus pares: la mirada adulta podria no solament emetre un judici més digne de crèdit que el d’un xiquet (al cap i a la fi, si Roberto considerava que no s’havien de matar animals era perquè li ho havia dit sa mare), sinó també insertar els seus actes en un ordre (p. 18). Marcello té la necessitat d’un ordre moral per tal d’orientar-se en la vida, i és lògic que, sent com és un xiquet, el busque en els seus pares. Aquest ordre li permetria no només establir una línia clara i categòrica entre el bé i el mal, sinó també saber quina seria la conseqüència de cometre una acció dolenta: així podria conèixer quin càstig l’esperava. Perquè a més del judici, encara que fora negatiu, Marcello també freturava del càstig patern, perquè intuïa que només la punició li permetria d’expiar la culpa (p. 24).

Ara bé, l’actitud dels pares cap al fill era de desatenció. Per una banda, sa mare s’havia casat molt jove i tant físicament com moralment continuava sent una adolescent. L’atragada vida social que portava li impedia de tenir una vertadera familiaritat amb el seu fill (p. 19). Quant al pare, s’ha de dir que:

“Així com les manifestacions d’afecte de la seva mare eren esporàdiques, casuals, clarament dictades més pel remordiment que no per l’amor maternal, també les severitats del seu pare eren imprevisibles, injustificades, excessives, es diria que suggerides més pel desig de posar-se al seu lloc després de llargs períodes de distracció que no pas per cap intenció educativa.” (p. 25)

De fet, Marcello no recordava que l’hagueren castigat mai, precisament per indiferència (p. 23). Així i tot, en relació amb la matança de sargantanes, sobretot després de veure com Roberto no el recolzava, sent la necessitat de confesar-li a sa mare el seu acte. Intenta fer-ho en un moment en què els seus pares estan a punt d’eixir, per la qual cosa sa mare no li fa massa cas. Així, davant la indiferència materna, Marcello s’inventa un acte molt pitjor: la mort d’un gat (això, abans de matar-lo realment per accident). Però la mare continua a la seua, sense escoltar-lo, només preocupada de posar-se bé el collar (p. 19), de manera que “al sofriment de sospitar-se autor d’un delictes i sobretot capaç de cometre’n d’altres de més greus, s’afegia el de no saber a qui adreçar-se per fer-se castigar i d’ignorar fins i tot quin podria ser el càstig.” (p. 23-24) La reintegració a la normalitat només podria vindre de mans d’un jutge d’idees clares i severes. Però sa mare era el desordre personificat (p. 115), i inclús de major pareixia una xiqueta envellida (p. 116). D’altra banda, la irritabilitat irracional de son pare l’acabarà conduint al manicomi (p. 123). Ignorat tant per sa mare com per son pare, Marcello patirà un dèficit d’orientació moral que tractarà de compensar buscant el reconeixement de la massa feixista, la qual constituirà el seu particular “espectador imparcial” (per emprar la terminologia d’Adam Smith)⁷.

I és que la necessitat de superar la incertesa moral lligada a la manca de reconeixement és típica de les masses que serviren de terreny abonat per al sorgiment dels moviments totalitaris. Segons Arendt, “los movimientos totalitarios son posibles allí donde existen masas que, por una razón u otra, han adquirido el apetito de la

⁷ En *La vida en común*, Tzvetan Todorov ens forneix algunes claus per entendre el lligam entre la manca d’atenció dels pares i la inseguretat moral en Marcello. Segons el pensador búlgar, l’ésser humà és, contràriament al que creu una important tradició de pensament que va des de Hobbes fins a Freud, un animal constitutivament social l’existència del qual no es pot entendre sense la interacció amb els altres: ens convertim en humans, existim, no per obra del pensament individual, sinó gràcies a la mirada aliena. És per això que el xiquet demana que els pares el miren, que li prestin atenció (TODOROV: 1996; 63-64). Gràcies a aquesta atenció paterna naix la consciència de l’altre i de si mateix, base indispensable per al desenvolupament de la consciència moral, la qual no és altra cosa que la idea de l’altre generalitzat (TODOROV: 1996; 55). Sobre aquest punt, també és interessant FERLOSIO, R, *El alma y la vergüenza*, 2000, Barcelona, Destino, pàg. 21.

organización política.” (ARENDT: 2006; 438) La massa fa referència a aquelles persones políticament indiferents que no es troben integrades en el sistema parlamentari de partits dels estats-nació democràtics europeus. El descrèdit de la política parlamentària (que els líders totalitaris denunciarien com a exclusivament motivada per l'egoisme de cada partit, en contrast amb la que ells pretenien defensar (ARENDT: 2006; 440)) juntament amb l'atomisme social i l'individualisme extremat (simbolitzats en la novel·la per aquest microcosmos familiar) constitueixen les condicions de possibilitat per al naixement de moviments de masses:

“La verdad es que las masas surgieron de los fragmentos de una sociedad muy atomizada cuya estructura competitiva y cuya concomitante soledad sólo habían sido refrenadas por la pertenencia a una clase. La característica principal del hombre-masa no es la brutalidad y el atraso, sino su aislamiento y su falta de relaciones sociales normales.” (ARENDT: 2006; 445)

I és precisament aquest aïllament social i afectiu el que facilita la lleialtat total al moviment totalitari:

“Los movimientos totalitarios son organizaciones de masas de individuos atomizados y aislados. En comparación con todos los demás partidos y movimientos, su más conspicua característica externa es su exigencia de una lealtad total, irrestringida, incondicional e inalterable del miembro individual (...). Sólo puede esperarse que semejante lealtad provenga del ser humano completamente aislado, quien, sin otros lazos sociales con la familia, los amigos, los camaradas o incluso los simples conocidos, deriva su sentido de tener un lugar en el mundo sólo de su pertenencia a un movimiento, de su afiliación a un partido.” (ARENDT: 2006; 453)

Per això l'experiència que es troba a la base del totalitarisme és la soletat, una soletat afavorida pel desarrelament i la sensació de superfluïtat provocades per processos històrics com la revolució industrial, l'imperialisme i el descrèdit de les institucions polítiques i de les tradicions (ARENDT: 2006; 636). Segons Arendt, cal distingir entre soletat i vida solitària. En aquesta darrera, hi ha una separació física de l'individu solitari respecte dels altres, però aquesta separació no impossibilita el diàleg del subjecte amb si mateix en què, com hem vist, consisteix el pensament⁸. Ara bé, sense el contacte dels altres, que em confirmen en la meua identitat, hi ha el perill que la vida solitària es converteixi en soletat:

⁸ Vegeu pàgina 6 d'aquest treball.

“La vida solitaria puede convertirse en soledad; esto sucede cuando yo mismo soy abandonado por mi propio yo. Los hombres solitarios siempre han experimentado el peligro de la soledad cuando ya no pueden hallar la gracia redentora de la compañía para salvarles de la dualidad, del equívoco y de la duda (...).

Lo que torna tan insoportable la soledad es la pérdida del sí mismo, que puede realizarse en la vida solitaria, pero que sólo puede quedar confirmado en su identidad en la fiable compañía de mis iguales. En esta situación el hombre pierde la confianza en el sí mismo como compañero de sus pensamientos y esa elemental confianza en el mundo que se necesita para realizar experiencias. El sí mismo y el mundo, la capacidad para el pensamiento y la experiencia, se pierden al mismo tiempo.” (ARENDT: 2006; 637-638)

La desatenció dels pares provocarà en el petit Marcello una inseguretat crònica que mirarà de superar integrant-se en la massa feixista.

2.4.-La insuportable incertesa moral : la voluntat d'ordre.

“L'ésser humà aprén a estimar les tanques que s'aixequen al seu voltant.”
(MILOSZ : 2005 ; 144)

Aquesta inseguretat produïda per la manca d'afecte i de referències normatives en l'àmbit familiar serà vista pel protagonista com un impediment més en el camí cap a la normalitat. En aquest context, no és d'estranyar que el xiquet desenvolupi una “pulsió d'ordre”, si ho podem expressar així, que es manifestarà en el gust que li inspiraran tres institucions caracteritzades per funcionar d'acord amb una reglamentació estricta: l'escola, l'Església i el Ministeri (o l'Estat). Aquestes institucions se li presentaran com una encarnació palpable de l'ordre moral que tant anhelava. Per això, i com veurem més avant, per a ell la moralitat acabarà identificant-se amb les exigències que aquestes construccions socials li demanaran (en concret, les que li demane l'Estat). Ací podem apreciar un paral·lelisme amb el cas d'Eichmann. Arendt va poder comprovar al llarg del judici a Jerusalem que el criminal nazi es caracteritzava per “la necesidad que tenía de estar sometido a una autoridad u otra.” (ARENDT: 2003; 212). A més, podem veure un símptoma de l'anhel d'ordre que aquest també experimentava en el fet que, des que era xiquet, sempre havia sigut membre d'alguna organització, la

qual cosa l'acostumava a no tenir iniciatives individuals i a sotmetre's a les regles del grup en qüestió (ARENDT: 2003; 53). Tant en un cas com en l'altre, aquesta identificació tindrà unes conseqüències ètiques nefastes. En Marcello, serà l'errada orientació d'un impuls que ell percep com a moral (la voluntat d'expiar la culpa tot insertant la pròpia conducta en un ordre intel·ligible) la que l'abocarà al desastre.

Per aquest motiu, no hem de veure en Marcello un ésser monstruós les experiències del qual no es poden extrapolar. Tant quan parlàvem de la coexistència en ell d'un impuls cap al mal i d'un impuls cap al bé, com ara que hem assenyalat la incertesa moral que l'acompanyava i la correlativa voluntat d'ordre, ens trobem amb característiques presents en tot subjecte moral. En la vida ens veiem contínuament confrontats amb situacions que reclamen una valoració ètica i una conducta concordant amb aquesta que sovint no són gens fàcils d'obtenir: *“El yo moral es un yo siempre perseguido por la sospecha de que no es lo bastante moral.”* (BAUMAN: 2004; 94) Davant de l'ambigüitat ètica de l'existència, inclús la persona més reflexiva ha somiat alguna vegada amb l'existència d'un ordre clar i distint que expressara amb contundència què s'ha de fer en cada cas i tallara de socarrel qualsevol ombra de dubte⁹. L'individu no està sol, viu en societat, i es podria interpretar la vida social com la interacció continuada entre l'individu i els diferents ordres associats a les diferents institucions que conformen el conjunt de l'Ordre Social. Si atenem a les relacions familiars de Marcello, hem de dir que aquest patia d'un dèficit d'ordre. Per això, desenvoluparà una forta admiració per aquells organismes socials a l'ombra dels quals hom podia dur una vida ben reglamentada, com l'escola, l'Església i el Ministeri, com acabem d'assenyalar. Tanmateix, Marcello manifesta aquest desig de submissió a l'ordre en un moment extremadament perillós per a la seua integritat moral. Tot seguit, analitzarem amb més detall com expressa el protagonista de la novel·la aquest anhel.

L'escola.

Si els pares de Marcello l'ignoren i, en conseqüència, són incapaços de donar-li cap mena d'orientació moral, no és d'estranyar que el xiquet aspire inclús a rebre com a càstig l'internament en un col·legi, encara que aquest fora semblant a una presó. Perquè

⁹ La necessitat d'ordre no és en ella mateixa necessàriament sempre un símptoma d'heteronomia, sinó que és, com acabem de dir, una necessitat constitutiva del subjecte moral que pot lligar-se també a l'autonomia. Sobre aquest punt, WEIL, S, *Echar raíces*, 1996, Madrid, Trotta, pàg. 28.

això seria “comptat i debatut, com una presó, però preferible a la llibertat inconsistent, angoixosa, insostenible de la casa paterna.” (p. 26) Per això l’entrada a l’escola li agradà. Però en el context escolar, la dependència per part de Marcello d’un ordre clar que el guiara li començarà a plantejar els primers problemes quant a les relacions humanes. Amb els companys, les regles a seguir eren tàcites, i això li feia renàixer la inseguretat. A més, a banda de la inexperiència en el tracte amb els altres produïda pels hàbits familiars, el fet de tenir un aspecte físic un tant afeminat dificultà també la integració amb els condeixebles (p. 34). Sovint era objecte de burles per part d’aquests, raó per la qual el sentiment de no ser normal no feia altra cosa que reforçar-se.

L’Església.

Més atenció mereix l’actitud de Marcello envers l’Església. Podríem qualificar-la com una mescla d’admiració i condescendència. Admiració perquè no pot deixar de reconèixer en aquesta institució mil·lenària una exemplificació del que ell buscava en la vida, és a dir, un ordre sòlid. Els edificis eclesiàstics encarnaven a la perfecció els seus anhels: “Les esglésies sempre li havien agradat com a punts segurs en un món fluctuant, construccions no casuals en les quals en altre temps havia trobat una expressió massissa i esplèndida allò mateix que ell buscava: un ordre, una norma, una regla.” (p. 103) Al mateix temps, però, aquest sentiment es veu contrarestat per la impressió que l’Església ja no pot complir en l’època que a ell li ha tocat viure el paper de rectora moral de la societat. Açò es veu molt bé en una escena de la novel·la on el protagonista ha d’anar a confesar-se per a poder-se casar. L’acceptació que la seua boda siga una cerimònia religiosa no es deu al fet que ell siga creient, ni a la imposició incondicional de la seua núvia Giulia: senzillament, casar-se per l’Església és un pas més cap a la normalitat, ja que tots ho fan (p. 90-91). Així doncs, l’acte de la confessió calia insertar-lo en aquest camí. No obstant això, l’aspecte ètic d’aquesta pràctica catòlica no podia ser esborrat tan fàcilment en la consciència de Marcello: concretament, li preocupava haver de parlar de la mort de Lino i de la missió que li havia encomanat el Ministeri, que en principi consistia a obtenir informació d’un activista comunista exiliat, Quadri. D’alguna manera, el fet que relacionara els dos actes en una situació així palesa fins a quin punt la consciència moral de Marcello no es troba del tot anihilada. Però tot i aquesta incomoditat, ell té molt clar que, en els temps que corren:

“No reconeixia, en definitiva, al cristianisme, tal com era representat per l'Església amb els seus centenars de papes, les seves innombrables esglésies, els seus sants i els seus màrtirs, el poder de retornar-lo a aquella comunió amb els homes que la història de Lino li havia barrat; un poder que, en canvi, implícitament, atribuïa al corpulent ministre de la boca tacada de pintallavis, al seu cínic secretari, als seus superiors del Servei Secret.” (p. 102)

És a dir, que malgrat el fet que l'Església havia representat durant molt de temps totes les qualitats que Marcello respectava, en aquell moment hi havia una autoritat superior que podia satisfer molt millor la seua pulsio d'ordre: l'Estat. En tot cas, els antics poders morals de l'Església no són tan fàcils d'annul·lar com el nostre protagonista s'imagina. Si bé durant l'escena de la confessió, encara que confessa l'assassinat de Lino és incapaç, per contra, de parlar de la seua missió a l'estranger perquè aquesta venia exigida pel Ministeri (p. 108-109), en altres moments de la novel·la la vella moral es resisteix a desaparèixer. Així, en l'escena de la seua boda, immediatament abans, doncs, d'emprendre el viatge de noces a París en el transcurs del qual haurà de dur a terme la missió, es compara a si mateix amb Caïm. Tanmateix, acaba per reconèixer que: “No hi havia en ell, comptat i debatut, cap mala voluntat, sinó tan sols l'acceptació honesta de la condició en la qual havia nascut, del món el qual vivia. Una condició allunyada de la religió, un món que semblava haver substituït la religió per altres coses.” (p. 138) Però després, ja en ple viatge, quan un canvi en les ordres del Ministeri exigeix la mort del professor Quadri (per a la qual cosa Marcello havia de quedar amb ell i assenyalar-li'l a un altre funcionari, l'agent Orlando, que s'encarregaria de matar-lo), torna a comparar-se amb una figura bíblica, Judes: de la mateixa manera que l'apòstol abraçà Crist perquè els guàrdies pogueren prendre'l, ell abraçaria Quadri perquè l'agent Orlando el poguera assassinar. No obstant, una altra vegada l'autoritat del Ministeri s'imposa als mandats de la vella Església quan Marcello assenyalava una diferència fonamental entre Judes i ell:

“Encara va pensar, no per justificar-se sinó per aprofundir la comparació i reconèixer els seus límits, que Judes, sí, era semblant a ell, però només fins a cert punt. Fins a l'encaixada; potser fins i tot, si es volia, encara que ell no fos un deixeble de Quadri, fins a la traïció entesa d'una manera molt genèrica. Després tot canviava. Judes es penjava, o almenys es pensava que no podia fer altra cosa que penjar-se, perquè aquells mateixos que li havien suggerit i pagat la traïció després no tenien el coratge de sostenir-lo i justificar-lo; però ell no es mataria i ni tan sols es desesperaria perquè al seu darrere... va veure la multitud aplegada a les places aplaudint aquell que el manava i, implícitament, justificant-lo a ell, que obeïa.” (p. 174)

El recolzament de la massa, que com hem vist constitueix per a ell una mena d' 'espectador imparcial'¹⁰, és el tret que el distingeix de Judes i que justifica la superioritat dels nous valors feixistes front als del cristianisme. En la confrontació entre l'Església i el Ministeri, expressada en l'esperit de Marcello en forma de comparacions amb personatges bíblics ràpidament ofegades, però, per l'autoritat ministerial, trobem un exemple diàfan de la inversió de valors operada pels règims totalitaris, una inversió possibilitada per la necessitat de les masses d'obeir un codi ètic qualsevol que els estalvie la feixuga tasca de pensar¹¹.

El Ministeri.

Així doncs, podem dir que l'ànsia de disciplina expressada ja en el gust per l' 'escola i per l'Església trobarà la culminació en el Ministeri: "No sentia pressa, ni impaciència ni cap sentiment d'intolerància per l'ordre i l'etiqueta del ministeri. Més aviat aquell ordre i aquella etiqueta li agradaven, com a indicis d'un ordre i d'una etiqueta més vastos i més generals, i s'hi adaptava de bon grat." (p. 72) Per a Marcello, no podia haver una solució més atractiva per al desordre que convertir-se en un fidel funcionari estatal. En altres circumstàncies històriques menys tràgiques, segurament aquesta opció vital no haguera tingut unes conseqüències ètiques tan desastroses. Però l' 'Estat a qui havia de servir era un règim totalitari, i aquesta servitud implicava participar en actes criminals com l'assassinat de Quadri. En aquest context, doncs, la por al desordre es manifesta en la renúncia a la responsabilitat moral individual en benefici de l'obediència a les exigències estatals. Una vegada més, hem de reconèixer en Marcello un tipus desgraciadament més "normal" del que ell mateix considera: la violència del s. XX s'ha alimentat, encara que no exclusivament, de la voluntat d'ordre d'individus com ell. Des d'aquesta perspectiva, hom podria veure en l'Estat totalitari l'intent més lograt i alhora més terrible de saciar la fam de certesa i d'organització del subjecte moral. L'individu que renuncia al pensament autònom per a integrar-se en una massa controlada per un Estat totalitari queda sa i estalvi front al perill de la incertesa: ara bé, el que hom guanya així en seguretat ho perd en integritat ètica. Perquè com afirma Bauman:

¹⁰ Veieu pàgina 22.

¹¹ Veieu pàgina 13.

“Los poderes coercitivos del estado moderno, combinados con la movilización espiritual centrada en el estado, resultaba una mezcla venenosa: el poder opresor y el potencial criminal que develaron en la práctica los regímenes comunistas y fascistas. Más que cualquier otra forma del estado moderno, estos regímenes lograron hacer un cortocircuito entre estructura i contraestructura, socialización y sociabilidad. El resultado fue una subordinación prácticamente total de la moralidad a la política. La “conciencia colectiva”, esa única fuente y garantía de sentimientos morales y conducta guiada por la moralidad -según Durkheim- se condensó, institucionalizó y fusionó con los poderes legales del estado político. La capacidad moral quedó casi expropiada, y cualquier cosa que se opusiera a la estatización se perseguía con todo el peso de la ley.” (BAUMAN: 2005; 158-159)

Però per a la massa (o hauríem de dir per a l'espècie humana en general?) la integritat ètica pot tenir menys valor que una ideologia que pretén alliber-la del caràcter fortuït i imprevisible de la realitat:

“En otros términos, aunque es cierto que las masas se sienten obsesionadas por un deseo de escapar de la realidad porque, en razón de su desarraigo esencial, no pueden soportar sus aspectos accidentales e incomprensibles, también es cierto que su anhelo por la ficción tiene alguna relación con algunas capacidades de la mente humana cuya consistencia estructural es superior al simple incidente. La evasión de la realidad por parte de las masas es un veredicto contra el mundo en el que se ven forzadas a vivir y en el que no pueden existir, dado que la coincidencia se ha convertido en el dueño supremo y los seres humanos necesitan la transformación constante de las condiciones caóticas y accidentales en un molde fabricado por el hombre y de relativa consistencia. La rebelión de las masas contra el “realismo”, el sentido común y todas “las plausibilidades del mundo” (Burke) fue el resultado de su atomización, de su pérdida de estatus social, junto con el que perdieron todo el sector de relaciones comunales en cuyo marco tiene sentido el sentido común. En su situación de desarraigo espiritual y social, ya no puede funcionar una medida percepción de la interdependencia entre lo arbitrario y lo planeado, lo accidental y lo necesario. La propaganda totalitaria puede atentar vergonzosamente contra el sentido común sólo cuando el sentido común ha perdido su validez. Ante la alternativa de enfrentarse con el crecimiento anárquico y la arbitrariedad total de la decadencia o inclinarse ante la más rígida consistencia fantásticamente ficticia de una ideología, las masas elegirán probablemente lo último y estarán dispuestas a pagar el precio con sacrificios individuales; y ello no porque sean estúpidas o malvadas, sino porque en el desastre general esta evasión les otorga un mínimo de respeto propio.” (ARENDT: 2006; 488)

3.-Estratègies de bloqueig del pensament.

Així doncs, a partir d'aquestes experiències d'infantesa que culminen amb la presumpta mort de Lino, i davant la manca d'atenció per part dels pares, Marcello va gestant un vocabulari moral que identifica l'agressivitat, la crueltat, el mal, la culpa i la vergonya amb l'anormalitat, i que lliga tots aquests conceptes a la pròpia personalitat, tan teòricament diferent de la dels altres. En contrapartida, el bé i la normalitat es convertiran en sinònims, i constituïran els trets definitoris dels altres, entenent per aquests "altres" no la suma d'individus concrets, sinó la massa abstracta. Fins a quin punt aquesta massa ideal era un producte imaginari del puritanisme autodenigratori ho confirmen els encontres amb membres individuals d'aquesta suposada "gent normal":

"Sempre passava el mateix: pensava que era normal, semblant a tothom, mentre s'imaginava la multitud en abstracte, com un gran exèrcit positiu i agermanat pels mateixos sentiments, les mateixes idees, els mateixos objectius, del qual era consolador formar part. Però tan bon punt afloraven fora d'aquella gernació els individus, la il·lusió de la normalitat s'estavellava contra la diversitat, no es reconeixia en ells de cap manera i sentia al mateix temps distanciament i fàstic." (p. 73)

En tot cas, tots els problemes de la infantesa (la por a ser tocat, l'angoixa davant d'una personalitat marcada pel crim, l'anòmia familiar, la necessitat d'ordre) el conduïran a servir el règim de Mussolini: la fusió amb la massa feixista li permetrà assolir la tan desitjada "normalitat". Ara bé, en aquest punt és important assenyalar dues qüestions. La primera és que en Marcello la submissió al feixisme serà absolutament voluntària, motivada per "raons personals", sense que en cap moment intervinga cap mena de coacció. La segona és que, en conseqüència, Marcello, com a subjecte pensant i lliure que és, utilitzarà tota una sèrie d'estratègies que tindran com a finalitat garantir la seua subjecció a la massa tot impedit que es dispare el pensament moral autònom. Són aquestes estratègies les que analitzarem tot seguit.

3.1.-El criteri de la normalitat com a únic criteri moral.

“Ahora estoy en lo cierto, ahora estoy equivocado; en ambos casos, sé exactamente dónde me encuentro y siempre es aquí o allá; tertium non datur. Las normas sociales, las reglas y las convenciones dan seguridad y favorecen una conciencia tranquila. “Todos lo hacen”, “así es como se hacen las cosas” es la medicina preventiva más eficaz para una conciencia culpable. Ciertamente, como resultado he perdido mi autonomía, pero lo que he ganado tampoco merece rechazarse a la ligera.”

(BAUMAN: 2005; 93)

“No tuvo Eichmann ninguna necesidad de “cerrar sus oídos a la voz de la conciencia”, tal como se dijo en el juicio, no, no tuvo tal necesidad debido, no a que no tuviera conciencia, sino a que la conciencia hablaba con voz respetable, con la voz de la respetable sociedad que le rodeaba.”

(ARENDT: 2003; 184)

La primera de les estratègies emprada per Marcello, i possiblement la més important perquè és la que determinarà tota la resta, és la que consisteix a identificar el bé amb la normalitat. Està bé el que és normal, i viceversa. O si volem utilitzar un conegut refrany: “Fer com fan no és pecat”. És tracta d’una inversió del principi socràtic segons el qual més val estar en desacord amb els altres que amb la pròpia consciència (ARENDT: 1995; 130), o el que és el mateix, una infracció d’una de les màximes kantianes aplicades al judici estètic segons la qual hom ha de ser conseqüent: per a Marcello, si ho podem dir així, més valia ser conseqüent amb els altres. La majoria de la gent no pot estar equivocada. Per consegüent, imitar el comportament de la multitud serà la més còmoda i segura garantia de certesa moral. Si més no, d’aquesta manera almenys sé que no seré objecte d’acusació per part de l’opinió majoritària. És seguint aquest raonament que Marcello es sotmet a l’autoritat feixista. Com veurem tot seguit, la qüestió important a destacar ací no és el prestigi ideològic intrínsec d’aquesta, sinó el fet que siga recolzada per la majoria de la gent: si la resta de conciutadans haguera donat suport, posem per cas, a un règim comunista, Marcello no hauria tingut cap inconvenient en fer-se marxista. En aquest sentit, és pertinent assenyalar una distinció establerta per Stanley Milgram en l’estudi *Obediència a l’autoritat*. Segons el psicòleg nordamericà, cal diferenciar entre conformitat i obediència: la primera es refereix a la conducta concordant amb el grup d’un individu que es troba en una relació d’igual a

igual respecte dels membres d'aquest, mentre que l'obediència fa referència a la submissió d'un subjecte a una autoritat (MILGRAM: 1984; 111). Els trets més importants que les distingeixen són els següents:

“1. *Jerarquía*. La obediencia a la autoridad tiene lugar dentro de una estructura jerárquica, en la que el actor siente que la persona que se halla por encima de ella tiene el derecho de prescribir un comportamiento concreto. La conformidad regula el comportamiento de los que tienen un mismo status, la obediencia vincula a un status con otro.

2. *Imitación*. La conformidad es imitación, cosa que no es la obediencia. La conformidad conduce a una homogeneidad del comportamiento, toda vez que la persona influida va a adoptar el comportamiento de sus iguales. En la obediencia, se da un sometimiento a la fuente que influye, sin que exista imitación alguna de la misma. Un soldado no repite simplemente una orden que le ha sido transmitida sino que la ejecuta.

3. *Explicitez*. En la obediencia es explícita la prescripción de una acción, prescripción que reviste la forma de una orden o de un precepto. En la conformidad, la exigencia de colaborar con el grupo sigue muchas veces siendo implícita (...).

4. *Voluntarismo*. La más clara distinción entre Obediencia y Conformidad ocurre, de todas formas, tras del hecho, es decir en la manera cómo los sujetos explican su comportamiento. Los sujetos niegan el hecho de la conformidad y *aceptan* más bien la obediencia, como explicación de sus acciones. (MILGRAM: 1984; 112)

La caracterització que fa Milgram és pertinent per als nostres objectius, però s'ha de matisar. En primer lloc, cal dir que en relació amb el personatge conformitat i obediència no es poden plantejar com dos membres d'una disjuntiva excloent: en la conducta del protagonista hi ha elements de les dues, però la primera té un paper prioritari. Dit d'una manera més precisa: si obeeix l'autoritat representada pel goven de Mussolini és per conformisme. Marcello, com a funcionari del règim que és, es troba sotmés a una jerarquia, però aquesta submissió és produïda per la lliure imitació de persones que no tenen cap supremacia sobre ell. Ara bé, a diferència del que assenyala Milgram, en ell la imitació és voluntària.

És curiós destacar en ell la manca absoluta de reflexió a propòsit de les virtuts o els defectes de la ideologia i el règim representats per Mussolini. No hi ha cap argument de tipus ètic o polític que justifiqui semblant compromís: aquest no obeeix a altra cosa que al desig de normalitat (p. 71). Una altra vegada, resalta el paral·lelisme amb l'ingrés d'Eichmann en el partit nazi:

“De todos modos, lo cierto es que Eichmann no ingresó en el partido debido a íntimas convicciones, y que nunca llegó a compartir las convicciones de otros miembros. Cuando se le preguntaba el porqué de su ingreso, siempre contestaba con los mismos burdos lugares comunes acerca del Tratado de Versalles y del paro obrero, y, según dijo durante el juicio: “Fue como si el partido me hubiera absorbido en su seno, sin que yo lo pretendiera, sin que tomara la oportuna decisión. Ocurrió súbita y rápidamente”. Eichmann no tuvo tiempo, ni tampoco deseos, de informarse sobre el partido, cuyo programa ni siquiera conocía, y tampoco había leído *Mein Kampf*. Kaltenbrunner le había dicho: “¿Por qué no ingresas en las SS?”. Y Eichmann contestó: “¿Por qué no?”. Así ocurrió, y sería estéril intentar darle vueltas al asunto, según Eichmann.” (ARENDET: 2003; 54)

Marcello se n'alegra en assabentar-se pel diari que Franco ha obtingut una nova victòria, però la seua era una alegria similar a la que experimenta un aficionat al futbol en veure que el seu equip ha guanyat un partit: de fet, al final de la novel·la Marcello escolta per la ràdio un locutor que descriu la caiguda del règim de Mussolini com si fora un esdeveniment esportiu (p. 260). Gràcies a aquest s'informa també de la presència als carrers de Roma de grans multituds que ara, amb la caiguda del govern mussolinià, aplaudien el rei. Davant d'aquest súbit entusiasme monàrquic, la seua dona no pot evitar criticar la volubilitat de la gent, que fins fa no res aplaudia Mussolini. Marcello mensprea aquesta opinió tan lúcida, malgrat que descriu a la perfecció la irracionalitat de l'adhesió al règim de tants “conformistes” com ell. De fet, quan decideixen eixir de casa i unir-se a les masses, Marcello exclamarà un “Visca el rei!” en topar-se amb un grup de persones que es dirigien cap a ells (p. 269). Davant la plaça del Quirinale, seu dels governs italians, el nostre protagonista i la seua muller es troben amb la massa. Llavors Giulia pregunta què esperava tanta gent allí. I Marcello contesta: “Nada. Es la costumbre de ir a la plaza e invocar a alguien.” (p. 270) I això, podríem afegir, amb independència de la persona invocada. Perquè el més important no és el contingut ideològic del discurs de qui s'adreça a les masses, sinó el ritual consistent a anar a escoltar algú en companyia d'una multitud. Aquesta és una pràctica típica de les religions universals: “Quien asistía a un sermón creía de buena fe que lo importante era el sermón, y se habría mostrado sorprendido, o tal vez incluso indignado, si alguien le hubiese sugerido que lo que le causaba satisfacción era el gran número de oyentes más que el sermón mismo.” (CANETTI: 2005; 77) Els cerimonials religiosos tradicionals tenen la funció d'impedir l'apostasia de la massa de creients, de garantir l'obediència del ramat, però no mitjançant la justificació racional dels dogmes de fe, sinó a través del que Canetti anomena “repetició”:

“En determinados espacios y momentos, los fieles se congregan y, mediante el cumplimiento de actos siempre iguales, acaban recalando en un estado de masa mitigado que los impresiona sin llegar a ser peligroso, y al cual se acostumbran. Su sensación de unidad les es suministrada *en dosis*. De la exactitud de esta dosificación dependerá la persistencia de la iglesia.

Esta experiencia, repetida con precisión y limitada con exactitud en iglesias y templos, les resultará imprescindible a los hombres que dondequiera que sea se hayan acostumbrado a ella, y la necesitarán como los alimentos y todo cuanto asegura su existencia. Una prohibición inesperada de su culto, o la represión de su religión por un edicto oficial, son hechos que no pueden quedar sin consecuencias. La alteración de una configuración de masa cuidadosamente equilibrada llevará por fuerza, al cabo de cierto tiempo, al estallido de una masa *abierta*.” (CANETTI: 2005; 83)

Però quan la religió tradicional siga vençuda no per imposició d'una força externa hostil als creients sinó per erosió interna (si ho podem expressar així) no hi haurà cap problema per a la massa si aquesta pot trobar un substitut adient¹²: un substitut possible el constituïran precisament els moviments totalitaris. En paraules de George L. Mosse, en els actes de masses organitzats pels nazis:

“Para los participantes, lo primordial era el contenido simbólico, la expresión ritual de un culto compartido que era tan crucial para su sentido de pertenencia. Una descripción escrita o incluso una imagen de esas ceremonias no puede captar la elevación que se obtenía al participar en ellas. Las ceremonias masivas, las fiestas públicas y las “horas de culto” que proporcionaba el partido eran la condensación de una nueva religión política.” (MOSSE: 2005; 267)

Aquestes noves religions polítiques adaptaren elements de la litúrgia cristiana i de la nacionalista i gaudiren d'un gran poder d'atracció espiritual sense el qual no es pot entendre el recolzament massiu als règims totalitaris (MOSSE: 2005; 270-275; 18). El resultat de la participació de l'individu en aquesta mena de culte polític no és altre que la dominació de la ment, com molt bé va assenyalar el poeta polonès Czeslaw Milosz. Per exemple, en els règims comunistes:

“... la funció que a l'edat mitjana feia la capella, ara la fa la sala de lectura (...). La influència d'aquestes reunions és semblant a la de les cerimònies eclesiàstiques: la sàvia església catòlica sabia que la fe és una qüestió de suggestió col·lectiva més que no pas de convicció individual. Les pràctiques religioses col·lectives porten de manera imperceptible a l'estat de creença; el gest de les mans juntes per a

¹² Com passava amb els valors. Veieu pàgina 13.

la pregària, l'agenollament, el fet de cantar cançons, *precedeixen* la creença –aquesta és un fenomen psicosomàtic, i no pas sols psicològic (...).

Aquesta lliçó del passat remot és digna d'imitació. Les persones que omplen un centre cultural es lliuren a un cert ritme col·lectiu: pensar altrament de com pensa la col·lectivitat sembla un absurd. La col·lectivitat es compon d'individus que dubten, però que pronuncien les frases preceptives i canten les cançons de rigor; actuant així creen un ambient col·lectiu al qual, al seu torn, ells mateixos es lliuren. La influència del centre cultural pertany al rang dels esdeveniments de màgia col·lectiva, a pesar de l'aparença racionalista. Aquesta connexió entre el racionalisme de la doctrina i la màgia es produeix a través de l'eliminació de la discussió lliure, que d'altra banda perd sentit: si allò que proclama la doctrina és tan cert com que dos i dos són quatre, el fet de tolerar l'opinió que dos i dos són cinc seria simplement indecent.” (MILOSZ: 2005; 299-300)

Siga com siga, i si reprenem ara el cas concret de la guerra civil espanyola, més que uns determinats valors conscientment justificats, en la simpatia per l'exèrcit franquista resulta també molt més decisiu l'amor a la simetria:

“Potser també havia desitjat i desitjava encara la victòria de Franco per amor a la simetria: com aquell que, decorant-se la casa, es preocupa de col·locar-hi mobles tots del mateix estil. Aquesta simetria li semblava llegir-la en els fets dels últims anys, amb un increment progressiu de claredat i d'importància: primer l'adveniment del feixisme a Itàlia, després a Alemanya, després la guerra d'Etiòpia, després la d'Espanya. Aquesta progressió li agradava, no sabia per què, potser perquè era fàcil endevinar-hi una lògica més que humana i saber-la endevinar donava un sentiment de seguretat i d'infal·libilitat.” (p. 71)

El gust per la simetria es troba sens dubte relacionada amb la necessitat de la ment humana de construir una imatge coherent del món, necessitat que s'accentua en el cas de les masses desarrelades de què parlava Arendt:

“Lo que convence a las masas no son los hechos, ni siquiera los hechos inventados, sino sólo la consistencia del sistema del que son presumiblemente parte. La repetición, cuya importancia ha sido algo sobreestimada en razón de la extendida creencia en la capacidad inferior de las masas para captar y recordar, es importante sólo porque las convence de la consistencia en el tiempo.

Lo que las masas se niegan a reconocer es el carácter fortuito que penetra a la realidad. Están predispuestas a todas las ideologías porque éstas explican los hechos como simples ejemplos de leyes y eliminan las coincidencias inventando una omnipotencia que lo abarca todo a la que se supone en la raíz de cualquier accidente. La propaganda totalitaria medra en esta huida de la realidad a la ficción, de la coincidencia a la consistencia.” (ARENDR: 2006; 487)

Semblantment, per a Eichmann “el éxito alcanzado por Hitler era razón suficiente para obedecerle.” (ARENDR: 2003; 184) D'altra banda, aquesta simpatia tenia uns fonaments molt més profunds que els merament intel·lectuals:

“... no es podia dir que estigués convençut de la bondat de la causa de Franco per raons polítiques o de propaganda. Aquesta convicció li havia vingut del no-res, tal com hem de creure que ve a la gent ignorant i corrent; de l'aire, en definitiva, tal com ho entenem quan diem que una idea és a l'aire. Estava a favor de Franco com estaven a favor de Franco altres innumbrables persones del tot corrents, que ben poc o res sabien d'Espanya, que amb prou feines llegien els títols dels diaris, que no eren cultes. (...) Aquesta simpatia, per tant, venia de zones més profundes i demostrava una vegada més que la seva normalitat no era superficial, ni improvisada racionalment i voluntàriament, amb raons i motius opinables, sinó lligada a una condició instintiva i quasi fisiològica, a una fe, en definitiva, que compartia amb altres milions de persones. Formava un sol cos amb la societat i el poble entre el qual vivia, no era un solitari, un anormal, un boig, era un d'ells, un germà, un ciutadà, un camarada; i això, després d'haver temut tant que la mort de Lino el pogués separar de la resta de la humanitat, era altament consolador.” (p. 71)

“Franco o qui fos, fora d'això, va pensar, no importava gaire” (p. 71): la ideologia feixista i els seus líders no són altra cosa que una excusa per combregar amb la multitud i sentir-se integrat en la normalitat. Ara la massa li ofereix la complicitat i el judici que Roberto i sa mare li havien negat respectivament. El poc fonament epistemològic de la tria política es relaciona amb la convicció que la veritat no podia ser altra cosa que allò que tothom creia (convicció que comportaba la necessitat d'actuar, p. 72). Per això Marcello experimentarà més aversió cap a les persones que no creuen en res (segurament perquè li recorden les inseguretats morals infantils) que no cap als adversaris ideològics. El dubte alimenta el desordre, i això gent com Marcello no ho pot suportar. En aquest sentit, el nostre protagonista, davant d'un vell desimbolt amb qui es topà en el Ministeri, hagué de reconèixer que: “Aquell vell, per exemple, sentia que l'hauria pogut matar o fer-lo matar fàcilment; és més, que desitjava matar-lo. Per què? Potser, va pensar, perquè l'escepticisme, el defecte que odiava més, estava tan clarament pintat en aquell rostre rubicund.” (p. 76)

L'important és creure en alguna cosa, no el contingut de la creença. Recordem quin era segons Canetti el moment constitutiu de la massa: el moment de la descàrrega, consistent a desfer-se de les diferències individuals. Quina cosa millor que una fe compartida per tal de dotar de continuïtat aquesta situació? Una creença poderosa pot deixar en un segon terme moltes característiques singulars dels individus en benefici de

la formació d'uns hàbits de conducta i de representació del món comuns a una multitud considerable. Sentir-se part d'un grup de gent que creu el mateix que nosaltres perllonga la descàrrega ("no estic sol, hi ha molta gent igual que jo") i aminora la por a ser tocat ("els qui són igual que jo no em faran mai mal i, a més, em protegiran"). No debades, un dels atributs de la massa és la necessitat d'una meta comuna:

"4.*La masa necesita una dirección.* Está en movimiento y se mueve hacia algo. La dirección, que es común a todos sus integrantes, refuerza el sentimiento de igualdad. Una meta situada fuera de cada uno de ellos, y que es la misma para todos, anula las metas privadas, desiguales, que supondrían la muerte de la masa. Para su subsistencia es indispensable la dirección. El temor a desintegrarse, que siempre está vivo en ella, hace posible orientarla hacia cualquier objetivo. La masa existirá mientras tenga una meta no alcanzada." (CANETTI: 2005; 89)

Hi ha alguna cosa més adequada que una fe no qüestionable per a desenvolupar aquesta funció? Una meta comuna qüestionada corre el perill de deixar de ser comuna. Per això, en la mesura que pertànyer a la massa presuposa el moment de la descàrrega, i en la mesura que només la fe, segons deia Améry, ens permet alliberar-nos de la càrrega de la nostra subjectivitat, la reflexió, precisament perquè almenys potencialment pot deslegitimar qualsevol creença, va en la direcció contrària. Una relació amb l'altre mediada per la reflexió adopta la forma d'un diàleg on les creences dels interlocutors es veuen sotmeses contínuament a la crítica racional: per molt que el nostre contertulià manifeste el seu acord davant del punt de vista que acabem d'expressar, res garanteix que demà tant ell com jo no puguem canviar d'opinió. En realitat o en potència, les creences personals expressades en el diàleg són susceptibles d'un judici negatiu per part dels altres. Segons Canetti, el plaer de jutjar negativament és consubstancial a l'espècie humana, i per a tot aquell que jutja constitueix una temptació molt gran passar de la valoració de les obres, de les accions o de les opinions d'una persona a la valoració de la persona mateixa (CANETTI: 2005; 439). A més, del gust per sentenciar a la necessitat d'anihilar l'objecte de la nostra apreciació negativa la diferència pot ser mínima, ja que:

"Este proceso (el de classificar la gent en grupos de bons o dolents) tiene como base la tendencia a formar mutas hostiles, tendencia que, en última instancia, acabará por conducir a la muta de guerra. Al extenderse a todos los posibles ámbitos y actividades de la vida, se va *dihuyendo*. Pero aunque se desarrolle pacíficamente, aunque parezca agotarse en una sentencia de una o dos palabras, la propensión a

llevarla más lejos, hasta la hostilidad activa y sangrienta entre dos mutas, sigue estando siempre latente en ella.” (CANETTI: 2005; 440)¹³

El nostre interlocutor critica el que acabem de dir: llavors, potser sóc jo qui no li agrada. Jo no li agrada: llavors, potser vol acabar amb mi. Així doncs, darrere de l'interlocutor que ens critica s'amaga un agressor potencial. Amb aquesta sospita renaix la por a ser tocat. Per vèncer-la, val més la pena renunciar a la fragilitat del diàleg i aixoplugar-nos amb els altres sota una Idea intocable. La massa, en tant que formada per individus que s'han desfet de les seues diferències (si més no temporalment), s'adiu més amb la fe, ja que només per mediació d'aquesta hom pot transcendir-se (ço és, transcendir les peculiaritats no compartides amb els altres). Hom podria afirmar que aquesta no té perquè ser necessàriament l'única manera possible de superar les contingències individuals i d'arribar a combregar amb l'alteritat: l'ús adequat de la raó ens podria conduir també a tots a les mateixes veritats, amb el subsegüent sentiment de descàrrega. La perspectiva d'un acord racional universal pot haver estat, sens dubte, una de les aspiracions tradicionals dels filòsofs, però res garanteix que les masses compartesquen aquest desig. Com molt bé va indicar Gustave Le Bon:

« Avec tous ses progrès, la philosophie n'a pu encore offrir aux peuples aucun idéal capable de les charmer. Les illusions leur étant indispensables, ils se dirigent d'instinct, comme l'insecte allant à la lumière, vers les rhéteurs qui leur en présentent. Le grand facteur de l'évolution des peuples n'a jamais été la vérité, mais l'erreur (...). Les foules n'ont jamais eu soif de vérités. Devant les évidences qui leur déplaisent, elles se détournent, préférant déifier l'erreur, si l'erreur les séduit. Qui sait les illusionner est aisément leur maître ; qui tente de les désillusionner est toujours leur victime » (LE BON : 1971 ; 59)

« Ce n'est pas avec des lettrés et des philosophes, ni surtout avec des sceptiques, qu'ont été édifiées les religions qui ont gouverné le monde, et les vastes empires étendus d'un hémisphère à l'autre. » (LE BON : 1971 ; 64)

El pensament individualitza. O el que és el mateix: el pensament desintegra la massa. Llavors, si la voluntat de Marcello és fondre's en la multitud, l'acte de justificar racionalment la seua tria ideològica li haurà de resultar problemàtic. Siga com siga, el cas és que aquesta tria ideològica tan poc justificada no serà un impediment per a comprometre's amb el règim fins al punt de participar en algun dels seus crims: com a funcionari de la policia política de Mussolini, Marcello es veu involucrat en una missió

¹³ Per a la descripció de la muta, CANETTI: 2005; 173.

que acabarà amb la mort de dues persones. En un principi, com ja hem apuntat en parlar de l'escena de la confessió, la seua tasca era obtindre informació d'un antic professor seu, Quadri, que s'havia convertit en un destacat activista comunista que actuava contra el govern des de París. Després, però, les ordres varien: ara Marcello haurà d'assenyalar-li a l'agent Orlando qui és Quadri perquè aquest el conega i el puga assassinar. Marcello no mata ningú directament, però és un element clau en la cadena criminal, ja que hom pensa que, tractant-se d'un ex-alumne, el vell comunista no sospitarà res. L'actitud del nostre protagonista es troba ben lluny tant de l'anticomunisme ferotge com de l'odi personal: de la mateixa manera, Eichmann tampoc era antisemita: ““Personalmente”, nunca tuvo nada contra los judíos.” (ARENDR: 2003; 44) Es tracte de traïr o de matar, per a ell “La missió era potser el pas més ferm, més comprometedor i més decisiu en el camí de la normalitat definitiva.” (p. 91) Si el més normal en el seu context històric i social era simpatitzar amb el feixisme, comprometre's amb el règim fins al punt de tacar-se de sang ja era el *súmmum* de la normalitat. Un cop més, hem de reconèixer que la falta moral ve motivada per un impuls que el subjecte en qüestió percep precisament com a tal: ser una persona normal, lluitar contra l'anormalitat criminal de la seua infantesa i adolescència, obeir una autoritat que ell concep com a legitimada per la immensa massa de gent normal. La paradoxa està en el fet que Marcello vol eixir de la criminalitat accidental i/o justificable simbolitzada per la mort de Lino amb un altre crim que ara serà voluntari i injustificable en termes ètics. Però hi ha una diferència fonamental entre ambdós casos de la qual el protagonista es consciencia en una visita a casa dels pares, escenari dels seus cruels jocs infantils:

“L'heura encara hi era i potser encara hauria estat possible treure el cap al jardí del costat; però la família de Roberto ja no vivia a la torreta veïna, ara s'hi estava un dentista, que hi rebia la clientela. Una sargantana va baixar tot d'un plegat del tronc de la parra americana i va avançar sense por per la tauleta. Era una sargantana grossa, de l'espècie més corrent, amb el llom verd i la panxa blanca que batejava contra l'esmalt esgrogueït de la taula. La sargantana es va acostar ràpidament a Marcello, amb breus passes ondulants, i aleshores es va aturar, amb el cap esmolat alçat envers ell, els ulls negres fets endavant. La va mirar amb afecte i es va estar quiet per por d'espantar-la. Mentrestant recordava aquella vegada, de petit, quan havia matat les sargantanes i després, per alliberar-se del remordiment, havia buscat debades una complicitat i una solidaritat en el tímid Roberto. Aleshores no havia estat capaç de trobar ningú que l'alleugerís del fardell de la culpa. S'havia quedat sol davant la mort de les sargantanes; i en aquella solitud havia endevinat l'indici del delictes. Però ara, va pensar, no estava sol, ja no ho estaria mai més. Encara que cometés algun delictes, si el cometia per determinats fins, farien pinya al seu costat l'Estat, les organitzacions polítiques, socials i militars que en depenien, grans masses de persones que

pensaven com ell i, fora d'Itàlia, altres estats, altres milions de persones. Allò que estava a punt de fer, va reflexionar, era, ben mirat, molt pitjor que matar unes quantes sargantanes; i no obstant això hi havia molta gent amb ell, començant per l'agent Orlando, un bon home, casat, pare de cinc fills. "Per la família i per la pàtria"; aquesta frase ingènua malgrat l'èmfasi, semblant a una bonica bandera de colors clars que un dia de sol voleia sota una brisa alegre mentre la xaranga sona i passen els soldats; aquesta frase li ressonava a l'orella engrescadora i melàncolica, barrejada d'esperança i de tristesa. "Per la família i per la pàtria", va pensar, "l'Orlando en té prou... per què no n'he de tenir prou també jo?" (p. 114)

Segons Canetti, "Para la gran mayoría de los hombres, un asesinato sin riesgo, tolerado, estimulado y compartido con muchos otros resulta irresistible." (CANETTI: 2005; 114) I és que podríem considerar la multitud totalitària representada per Marcello com una variant moderna d'allò que Canetti denominà "massa d'assetjament" (CANETTI: 2005; 113), caracteritzada per la voluntat d'anihilar una víctima escollida. Amb l'assassinat d'aquesta, és com si la mort que pesa sobre cadascun dels membres individuals de la massa fora desviada. Però aquest alliberament és només passatger, ja que "a partir de la ejecución, aunque solo después de ella, se siente más que nunca amenazada por la muerte. Se desintegra y se dispersa en una especie de fuga." (CANETTI: 2005; 115) Tindrem ocasió de comprovar açò quan analitzem, en el punt 3.3, l'actitud del protagonista en caure el règim que el protegia.

En última instància, la diferència entre el Marcello/xiquet i el Marcello/adult és la mateixa que la que hi havia entre Judes i ell: en aquests moments ja no estava sol, hi havia una massa que el recolzava. El beneplàcit de la multitud actua com un antídoto contra els escrúpols morals. En la Conferència de Wansee, en el transcurs de la qual la "massa" dels líders nazis donà el vistiplau a la "Solució Final", Eichmann també superà els possibles dubtes que l'extermini dels jueus li poguera provocar:

"Pese a que Eichmann hizo lo que estuvo en su mano para contribuir a llevar a buen puerto la Solución Final, también era cierto que aún abrigaba algunas dudas acerca de "esta sangrienta solución, mediante la violencia", y, tras la conferencia, estas dudas quedaron disipadas. "En el curso de la reunión, hablaron los hombres más prominentes, los papas del Tercer Reich." Pudo ver con sus propios ojos y oír con sus propios oídos que no solo Hitler, no solo Heydrich o la "esfinge" de Müller, no solo las SS y el partido, sino la élite de la vieja y amada burocracia se desvivía, y sus miembros luchaban entre sí, por el honor de destacar en aquel "sangriento" asunto. "En aquel momento, sentí algo parecido a lo que debió de sentir Poncio Pilatos, ya que me sentí libre de toda culpa". ¿Quién era él para juzgar? ¿Quién era él para poder tener sus propias opiniones en aquel asunto? Bien, Eichmann no fue el primero, ni será el último, en caer víctima de la propia modestia." (ARENDT: 2003; 166)

D'altra banda, l'actitud que ara manté Marcello envers l'atrevida sargantana deixa ben a les clares que no ens trobem davant d'un sàdic. A més, el fet que siga capaç de reconèixer que la missió l'anava a comprometre amb actes molt pitjors que matar uns petits rèptils, així com la insistència en la justificació que l'agent Orlando, "bon pare de família", donava d'aquesta demostren que la seua consciència moral no ha desaparegut del tot: Marcello no és un ésser immoral, sinó que actua immoralment amparant-se en raonaments pseudomorals. Per a ell, la mort de Quadri resolía i anul·lava la de Lino, la qual cosa significava l'ingrés de ple dret en la normalitat (p. 238). Però per tal que aquest ingrés fora definitiu, Marcello no només necessitava el recolzament de la massa feixista, sinó també l'èxit complet del règim al qual servia, perquè només mitjançant aquest s'operaria una transmutació de valors total en virtut de la qual un delictes es convertiria en un acte gloriós. Però si el feixisme fracassara, ell no seria més que un assassí (p. 238-239).

El camí cap a la normalitat no només té aquest vessant públic que s'expressa en l'adhesió al règim polític de torn. També afecta la vida privada del personatge. El matrimoni amb Giulia, una noia burgesa perfectament "normal", com la casa on vivia (p. 84), com la gent que aniria a la seua boda (p. 87) i com la sogra (p. 92), va en la mateixa direcció (p. 139). Però la relació que manté amb Giulia il·lustra a la perfecció fins a quin punt la idea de la "normalitat" és una construcció fictícia de la ment del protagonista. Durant l'època de nuvis, Marcello sempre havia cregut que, a diferència d'ell, "Per Giulia la normalitat no era, com per ell, una cosa que calia trobar ni reconstruir; era i prou; ella hi estava immersa i, passés allò que passés, no en sortiria mai." (p. 139) En altres paraules, hi havia gent, com Giulia, que es trobava, si ho podem expressar així, ontològicament instal·lada en la normalitat, mentre que altres, com ell, havien de lluitar conscientment i contínua per accedir-hi. Però el coneixement més íntim d'una d'aquelles persones suposadament "normal" demostra el caràcter falac d'aquesta jerarquia. Quan va a fer l'amor per primera vegada amb la seua dona durant el viatge de noces (però no perquè tinguera ganes, sinó perquè això era "normal"! p. 140), Giulia sent la necessitat de confessar-li que no era verge. Aquesta dada molestà Marcello, però no per puritanisme, sinó, un altre cop, perquè això se n'eixia de la seua idea de "normalitat". El cas és, però, que la pèrdua de la virginitat de la seua dona s'havia produït en unes circumstàncies sorprenentment paregudes a les de l'incident amb Lino: Giulia havia patit els abusos sexuals d'un antic amic de la família des que tenia quinze

anys. Aquesta confessió li hauria d'haver fet pensar a Marcello que, en realitat, el que li va passar a ell amb Lino li podia haver passat a moltes més persones: per tant, no tenia motius per a sentir-se tan “anormal”, perquè en el fons tot el món podria tindre raons per a sentir-se diferent. A més, el cas concret de Giulia demostrava que no hi ha una relació mecànica de causa-efecte entre determinades experiències i determinades opcions vitals: la seua muller, malgrat haver patit un abús semblant, tenia un caràcter molt diferent del d'ell que li permetia, per exemple, obrir-se a la persona estimada i contar-li problemes íntims, cosa que Marcello no va poder fer mai.

De tota manera, malgrat l'obtusitat del personatge, en ell la llum de la consciència moral no està mai completament apagada. D'una manera gairebé intuïtiva, Marcello percebrà en ocasions que la normalitat i la bondat no tenen perquè ser sinònimes, com en aquesta reflexió sobre l'opinió que la núvia i la sogra tenien d'ell:

“La convicció de les dues dones que ell era bo no li era cap novetat, però sempre el desconcertava profundament. En què consistia aquella bondat? Era bo, realment? O no seria més aviat, allò que Giulia i la seva mare anomenaven bondat, la seva anormalitat, és a dir aquell distanciament seu, aquella seva absència de la vida corrent? Els homes normals no eren bons, va pensar, perquè la normalitat sempre es pagava, conscientment o no, molt cara, amb complicitats diverses però totes negatives, d'insensibilitat, d'estupidesa, de vilesa, això quan no eren de criminalitat.” (p. 98-99)

3.2.-La repressió de les emocions.

Ja hem destacat una diferència fonamental entre els “crims” del Marcello/xiquet i els del Marcello/adult: aquest darrer tenia el suport de la massa totalitària, mentre que el primer es trobava sol. Hi ha, però, un altre canvi important en la personalitat del protagonista que facilita la realització de la violència calculada exigida pel règim. Als seus ulls, ell havia estat un xiquet tímid, femení, impressionable, desordenat, fantasiós, impetuós, passional, expressiu, vital; ara, ja adult, era, per contra, segur de si, masculí, seré, ordenat, mancat d'imaginació, controlat, fred, clar i apagat, amb unes poques conviccions rígides, tancat, trist, silenciós, d'una normalitat taciturna i gris (p. 69). En poques paraules: ara era capaç de controlar les emocions, un control que, no cal ni dir-ho, anava en benefici de la immersió en la “normalitat”. Com a

funcionari que era, les emocions personals no havien d'interferir per a res en el treball. Així, quan se n'assabentava de la corrupció o dels defectes dels seus superiors, això no afectava les seues conviccions: la fidelitat al règim anava més enllà de qualsevol criteri moral, i si els sentiments es revoltaven, calia reprimir-los (p. 74-75). Admirava els companys complidors, rígids, honestos, que servien sense discutir i avantposaven el deure a la consciència, mentre que aquells que manifestaven ambició i escepticisme no li eren simpàtics (p. 76-77). Sens dubte, Eichmann li haguera caigut molt bé, ja que aquest “siempre había actuado contra sus “inclinaciones”, fuesen sentimentales, fuesen interesadas. En todo caso, él siempre cumplió con su deber.” (ARENDT: 2003; 199-200)

Però aquesta desconfiança envers les emocions personals també afectava, un altre cop, la seua vida personal. Un altre cop també, el contrast amb Giulia és interessant. Aquesta és descrita com a voluble (p. 89), innocent (p. 100) i sensual (p. 86). Quant a la relació que mantenien:

“Marcello no estava enamorat de la seva promesa, però Giulia li agradava i aquestes abraçades tan sensuais no deixaven mai de torbar-lo. De totes maneres no se sentia inclinat a correspondre a aquests arravataments: volia que les seves relacions amb la promesa es mantinguessin dins dels límits tradicionals, i gairebé li semblava que una intimitat més gran hauria tornat a introduir en la seva vida aquell desordre i aquella anormalitat que tothora provava de treure's de sobre.” (p. 86)

Abandonar-se a la passió amorosa i eròtica significava, segons ell, caure altra vegada en l'anormalitat. En la mateixa direcció va el rebuig que li inspiren els prostíbuls (p. 153). Possiblement aquesta actitud repressiva respecte de les emocions ve de la identificació d'aquestes amb l'agressivitat infantil: les flors, les sargantanes, el gat, Lino, tots havien sigut víctimes del descontrol passional. Per això ell no podria mai ser com Giulia, ja que aquesta haguera sigut capaç de matar el seu vell amant per amor (p. 147), mentre que ell, si mata, serà per buscar la normalitat. No és la passió ni els instints obscurs i anàrquics allò que el condueixen al crim, sinó la freda repressió dictada per un raonament pretesament moral que identifica la violència amb les emocions desbordades, així com el propi deure amb l'ordre rebuda.

Però el nostre protagonista tindrà ocasió d'experimentar en la pròpia pell com n'és de parcial aquesta identificació entre la immoralitat i les emocions, perquè hi haurà un moment en què es veurà embriagat per una forta passió que fins aleshores

desconeixia: l'amor. A París, durant el viatge de noces, quan contacta amb Quadri descobreix que aquest s'ha casat. I la dona del vell professor, significativament anomenada Lina, enamora Marcello de cop i volta. Aquest enamorament li farà perdre l'autocontrol segurament per primera vegada des que era un adolescent, i l'amor li permetrà accedir a un coneixement de si mateix i a una sensació de llibertat fins ara insòlites: ara tenia la sensació que li havien llevat un pes de damunt, que la seua vida tal i com l'havia edificada fins al moment es desfeia, que l'amor no es podia reduir a l'acte sexual, com ell creia abans (p. 194-196). Sobretot, l'amor per una persona concreta obria en la seua consciència una escletxa de lucidesa moral que li permetia posar en qüestió el règim a qui servia, al mateix temps que li feia adonar-se del fet que, si fins aleshores l'havia servit, era només perquè ell havia volgut. Passejant sota l'Arc del Triomf dominat per l'embriaguesa amorosa, cospa per primera vegada el sentit de la responsabilitat moral, un sentit amagat sovint per les exigències de grans causes, com la seua, al servei de les quals són sacrificades moltes persones :

“... es va adreçar de dret a l'Arc i va entrar, amb el barret a la mà, sota la volta on hi havia la làpida del Soldat Desconegut. Aquí hi havia, a les parets de l'Arc, les llistes de les batalles vençudes, cadascuna de les quals havia representat per a innumbrables homes fidelitats i abnegacions de la mateixa mena d'aquelles que l'havien lligat, fins feia pocs minuts, amb el seu Govern; aquí hi havia la tomba vetllada per la flama permanentment encesa, símbol d'altres sacrificis igualment complets. Llegint els noms de les batalles napoleòniques no es va poder estar de recordar la frase d'Orlando: “Tot per la família i per la pàtria”; i es va adonar de sobte que allò que el diferenciava d'aquell agent tan convençut i, alhora, tan impotent per justificar racionalment la seva convicció, era només la seva capacitat d'elecció, que era el contrapunt d'aquella melancolia que el perseguia des de temps immemorable. Sí, va pensar, en el passat havia escollit i ara novament es disposava a fer-ho. I la seva melancolia era, justament, aquella melancolia amarada de penediment que suscita el pensament de les coses que haurien pogut ser i a les quals, en triar, calia renunciar per força.

Va sortir de sota de l'Arc, va tornar a esperar que el pas dels cotxes s'interrompés i va passar a la vorera de l'Avenue des Champs Elysées. Li va semblar com si l'Arc estengués una ombra invisible sobre el ric i alegre carrer que en davallava; i que hi havia un nexa indubtable entre aquell monument bel·licós i la prosperitat pacífica i alegre de la gentada que poblava les voreres. Aleshores va pensar que aquest era un altre dels aspectes d'allò a què renunciava: una grandesa sangonosa i injusta que després es convertia en joia i en riquesa ignorant dels seus orígens, un sacrifici cruent que, amb el temps, esdevenia, per a les generacions posteriors, poder, llibertat i comoditat.” (p. 196-197)

L'amor per Lina era com un contrapes que anul·lava l'efecte que l'incident amb Lino havia tingut sobre la seua vida, obrint-li el camí cap a una altra normalitat del tot diferent a la postisa normalitat burocràtica que fins al moment havia perseguit (p. 197). Però per tal que aquest nou camí s'obrixa realment, calia que Lina li corresponguera. L'actitud de la dona de Quadri respecte de Marcello era contradictòria, ja que la voluntat de ser educada amb ell contrastava amb un menyspreu mal disimulat. Aquesta contradicció s'explica pel fet que Lina, en realitat, era lesbiana, i, al seu torn, s'havia enamorat de Giulia. Per això Marcello li repugnava, però no podia quedar malament amb ell, ni podia per descomptat explicar-li a Quadri que l'antic alumne li anava al darrere, ja que això haguera significat no poder veure la persona a qui estimava. Siga com siga, Marcello, després de l'eufòria experimentada sota l'Arc del Triomf, es veu involucrat en un episodi que confirma la sinceritat del seu alliberament. Segut en un banc d'un parc, un vell homosexual el convida a pujar al seu cotxe i a anar a sa casa, convençut que ell també era un invertit. Marcello llavors se sent torbat i impotent (p. 199), com si es repetira l'incident amb Lino, però té, malgrat tot, la suficient fortalesa per a oposar-se a la voluntat del vell i fer que el xòfer d'aquest el condueca a l'hotel. Un cop allí, però, en entrar a l'habitació es troba amb una escena gairebé lèsbica en què Lina assetja Giulia, que acabava de dutxar-se (p. 206). Llavors se li trenquen totes les il·lusions:

“Era conscient d’haver cregut durant unes quantes hores, aquella tarda, en l’amor; i ara veia que es movia, ben al contrari, en un món profundament trasbalsat i àrid, on l’amor autèntic no existia, tan sols relacions dels sentits, des de la més natural i corrent fins a la més forassenyada i insòlita.” (p. 208)

Tot i això, en un moment posterior intenta besar Lina i aquesta el rebutja amb fàstic. Aleshores, ell li haguera volgut cridar que l'estimara, perquè d'aquell amor depenia la vida dels dos (p. 228): la d'ella, perquè si abandonava Quadri per ell no corria perill de ser assassinada amb el vell professor; i la d'ell, perquè si se n'anava amb Lina deixaria enrere una existència marcada per la recerca d'una normalitat criminal. El fred i calculador Marcello, doncs, no és del tot sord ni a la capacitat redemptora de les emocions ni a la relació conflictiva que mantenen amb el seu treball al Ministeri. Per això, hi ha un moment en què es compara a si mateix amb un cable per on passa el corrent, i sent el desig de ser arrencat i llançat al fem (p. 179). I per això plora amb unes llàgrimes “calentes, abrasadores, com si haguessin estat plorades en un temps anterior i

remot i haguessin restat dins els ulls impregnant-se d'un ardent dolor.” (p. 241) en pensar que la felicitat burgesa a la qual havia accedit la seua família era una felicitat tacada de sang.

La conducta autorepressiva de Marcello de cara a les passions és un lloc comú en molts dels agents de la violència totalitària. Tot parlant de la novel·la d'Arthur Koestler *El zero i l'infinit*, Alexandra Laignel-Lavastine subratlla l'afirmació del personatge de l'interrogador Ivanov segons la qual no és possible considerar el món com “un bordell d'emocions metafísiques”, és a dir, que el revolucionari professional ha de reprimir tant la consciència moral com les emocions (LAIGNEL-LAVASTINE: 2005; 100-105). També Hannah Arendt apunta a un fenomen semblant quan, en parlar de la dominació totalitària (l'essència de la qual cal cercar en els camps de concentració, on es pretén acabar amb la capacitat d'acció espontània dels individus tot convertint-los en un “feix de reaccions”), assenyala el canvi que suposà el relleu en la jerarquia dels camps dels SA als SS. Mentre que la violència dels primers es pot entendre com el producte del descontrol passional del botxí, la dels segons respon a un càlcul fred:

“En los primeros campos de concentración y en las celdas de la Gestapo (se dio) una tortura irracional y de tipo sádico. Utilizada en su mayor parte por los hombres de las SA, no perseguía objetivos ni era sistemática, sino que dependía de la iniciativa de elementos considerablemente anormales. La mortalidad era tan alta que sólo unos pocos internados de los campos de concentración de 1933 sobrevivieron a aquellos primeros años. Este tipo de tortura parecía ser, no tanto una calculada institución política, como una concesión del régimen a sus elementos criminales y anormales, que eran así premiados por los servicios prestados. Tras la ciega bestialidad de las SA existía a menudo un odio y un resentimiento profundos contra los que social, intelectual o físicamente eran mejores que ellos, quienes ahora, como si se hubiesen hecho realidad sus sueños más salvajes, se encontraban en el poder. Ese resentimiento, que nunca se extinguió enteramente en los campos, nos sorprende como el último vestigio de un sentimiento humanamente comprensible.

El verdadero horror comenzó, sin embargo, cuando los hombres de las SS se encargaron de la administración de los campos. La antigua bestialidad espontánea dio paso a una destrucción absolutamente fría y sistemática de los cuerpos humanos, calculada para destruir la dignidad humana. La muerte se evitaba o se posponía indefinidamente. Los campos ya no eran parques de recreo para bestias con forma humana, es decir, para hombres que realmente correspondían a instituciones mentales y a prisiones; se tornó cierto lo opuesto: se convirtieron en “terrenos de entrenamiento” en los que hombres perfectamente normales eran preparados para llegar a ser miembros de pleno derecho de las SS.” (ARENDT: 2006; 673-674)

Laiguel-Lavastine relaciona el menyspreu de les pròpies emocions amb el paper alliberador respecte de la realitat concreta que segons Hannah Arendt proporcionen les ideologies, i estableix un vincle entre el distanciament respecte de l'experiència viscuda i el gest metòdic cartesià (LAIGUEL-LAVASTINE: 2005; 100-101). Per contra, insignes representants de la lluita antitotalitària com el poeta Czeslaw Milosz o el filòsof Jan Patocka defensaran una actitud completament oposada: segons el primer, cal aprendre a deixar-se vèncer per les emocions, ja que allò que s'oposa a la solidaritat entre els homes no són els afectes sinó la incapacitat de sentir-se afectat (LAIGUEL-LAVASTINE: 2005; 88); per al segon, és necessari plantejar-se en quina mesura la posada entre parèntesi per part de la ciència moderna de l'experiència viscuda del món de l'home concret no constitueix una condició de possibilitat per a la posada entre parèntesi del subjecte moral per part de l'Estat totalitari (LAIGUEL-LAVASTINE: 2005; 159-160).

Siga com siga, l'actitud de Marcello en aquest punt concorda no solament amb la d'altres representants de la submissió al totalitarisme sinó també amb una important línia de pensament vinculada al naixement del racionalisme modern. Segons l'anàlisi de la modernitat duta a terme per Stephen Toulmin en *Cosmòpolis*, a partir del s. XVII es produeix una revolució intel·lectual caracteritzada pel combat contra l'estil de pensament respectuós amb les qüestions concretes típic del Renaixement (TOULMIN: 2001; 52; 60-64). Per a Montaigne, per exemple, no es podia establir una divisió categòrica entre el cos i l'ànima (com semblen presuposar els freds executors de la violència totalitària), i justament per això: "Para Montaigne, una buena parte de nuestra humanidad consiste en cargar con la responsabilidad de nuestros cuerpos, sentimientos y efectos de las cosas que hacemos, dados estos cuerpos y sentimientos; lo que debemos hacer aun cuando no siempre podamos ejercer un control absoluto sobre estas cosas." Per contra, en Descartes hi ha una neta distinció entre raó i emocions, així com cert regust a solipsisme (TOULMIN: 2001; 73-74), que té molt en comú amb la personalitat de Marcello. Aquest plantejament cartesià serà àmpliament assumit al llarg de la modernitat, i tindrà com a conseqüència pràctica la subordinació de les emocions a la racionalitat, en benefici de l'ordre ètic i polític:

"Las emociones dificultan o distorsionan la razón. Los efectos irracionales y nocivos de las emociones podían verse tanto en la vida de cada individuo humano –en la enfermedad o el sueño, la intoxicación o la ira- como en la vida colectiva de los seres humanos, cuya "cordura" podía verse turbada

por emociones como el entusiasmo o la envidia, con el riesgo de que la estructura del orden social establecido pudiera venirse abajo o verse trastocado. En cualquiera de los casos, esa desconfianza en los sentimientos humanos que aún sigue siendo familiar para muchos de nosotros a finales del siglo XX gozó de gran predicamento entre las personas respetables tanto de Europa como de América, reforzándose así la idea cartesiana, o calculadora, de la racionalidad.” (TOULMIN: 2001; 167)

La conducta de Marcello és perfectament coherent amb la fòbia a les passions manifestada pel racionalisme purità modern. Però pel que fa a l'ús de la raó, acaba confonent aquesta amb les exigències estatals, amb la qual cosa en ell el control dels afectes no es troba al servei de l'autonomia (com en Descartes o en Kant), sinó de l'heteronomia.

3.3.-De la consciència moral a la consciència tècnica.

La tercera de les estratègies que fa servir Marcello a fi d'evitar que els escrúpols morals el separen dels compromisos exigits per la massa feixista consisteix a transformar la consciència moral en consciència tècnica. Dit d'una altra manera, les recriminacions que es fa no tenen la forma d'un judici relatiu a la bondat o maldat dels seus actes, sinó que es refereixen al caràcter encertat o no de determinades opcions en vistes a un fi egoista. El seu objectiu existencial era, com ja sabem, convertir-se en una persona normal, i la normalitat incloïa les comoditats de la vida burgesa. El treball com a funcionari al servei del govern feixista era el camí que ell havia triat per aconseguir-les. Però el problema es presenta quan, al final de la guerra, el règim cau. Marcello, tot i que té la visió d'un càstig diví que ara cauria sobre determinades famílies “normals” com la seua (p. 253), i tot i que inclús li havia dit a Giulia quan començaren les hostilitats que si fora coherent es suïcidaria (p. 254), no aprofita aquest moment per a reflexionar sobre els crims en els quals el servei al *Duce* li ha fet participar. Simplement es veu a si mateix com un jugador que ha apostat a un cavall equivocat:

“Ara s'adonava, amb perfecta claredat, que, com se sol dir, havia apostat pel cavall perdedor; però per què havia apostat d'aquella manera i per què el cavall no havia guanyat, això, al marge de les constatacions de fets més òbvies, no ho veia gens clar. Però hauria volgut estar segur que tot allò que havia passat havia de passar; és a dir, que ell no hauria pogut apostar d'una manera diferent ni amb

resultats diferents: tenia més necessitat d'aquesta seguretat que no d'alliberar-se d'uns remordiments que no sentia. En realitat, per ell, l'únic remordiment possible era el d'haver-se equivocat, és a dir, d'haver fet allò que havia fet sense una necessitat absoluta i fatal.” (p. 254)

El raonament és merament instrumental. Hi ha un objectiu: ser “normal”. Un mitjà: servir el feixisme. Però la derrota militar acaba amb la “normalitat feixista”: aquesta no era ni necessària ni eterna. La dificultat radica en haver de respondre d'un acte (la mort de Quadri i de Lina) que fins aquell moment era considerat normal/legítim i a partir d'ara, en funció de la nova normalitat imposada pels vencedors, passaria a ser percebut com anormal/il·legítim. No hi ha un vertader examen de consciència, sinó simplement la constatació, igual que quan comparava l'autoritat eclesiàstica amb la ministerial, d'un canvi de valors que el podria perjudicar. Així com abans els escrúpols morals cristians eren un impediment per a avançar en la seua carrera, ara el fet d'haver sigut còmplice del govern mussolinià li podia fer perdre l'estatus social que havia assolit. Intenta consolar-se dient que havia fet el que havia fet per motius absolutament seus i que, en última instància, no podia haver actuat altrament (p. 254). A més, ben mirat la vida burgesa tampoc valia tant la pena (p. 255). Tanmateix, al final no pot evitar comparar Giulia amb Eva després de ser expulsada del paradís, d'un paradís format per una bonica casa d'un ric barri residencial plena d'electrodomèstics moderns (p. 275): “Tota la nostra vida... és a terminis... però els últims són els més grossos i no els podrem pagar mai.” (p. 256)

Aquesta manca de penediment lligada al mateix temps a l'autocompassió per la difícil situació amb què la derrota del propi bàndol el confrontava la trobem també en Eichmann, més preocupat per la desorientació davant la perspectiva de no pertànyer ja a cap organització que pels crims realitzats pels nazis:

“Antes de que Eichmann ingresara en el partido y en las SS, ya había dado muestras de sus deseos de hacerlo, y por esto el día 8 de mayo de 1945, fecha oficial de la derrota de Alemania, tuvo para Eichmann una importancia especial, ya que se dio cuenta de que a partir de entonces se vería obligado a vivir sin pertenecer a organización alguna. “Comprendí que tendría que vivir una difícil vida individualista, sin un jefe que me guiara, sin recibir instrucciones, órdenes ni representaciones, sin reglamentos que consultar, en pocas palabras, ante mí se habría una vida desconocida, que nunca había llevado.” (ARENDR: 2003; 52-53)

Podríem descriure aquesta operació duta a terme tant per Marcello com per Eichmann com una tècnica d'inversió de la pietat, tècnica ideada ja per Himmler a fi de facilitar les tasques criminals dels membres de les SS:

“El truco ideado por Himmler (...) era muy simple y probablemente muy eficaz. Consistía en invertir la dirección de estos instintos, o sea, en dirigirlos hacia el propio sujeto activo. Por esto, los asesinos, en vez de decir: “¡Qué horrible es lo que hago a los demás!”, decían: “¡Qué horribles espectáculos tengo que contemplar en el cumplimiento de mi deber, cuán dura es mi misión!”” (ARENDR: 2003; 155)¹⁴

Hem d'explicar, però, com aquesta perversió tècnica del raonament moral pot produir-se tan fàcilment. En aquest sentit, és de vital importància la identificació total del protagonista amb la funció que desenvolupa. Dit d'una altra manera, Marcello no distingeix entre les exigències que el seu treball com a funcionari comporta i les exigències ètiques que com a ésser humà ha de respectar: el conflicte entre ambdues no és percebut perquè no hi ha espai per a les segones. És ben il·lustratiu al respecte l'actitud que té a l'hora de planejar la missió. Els seus superiors expressen preocupació perquè calia buscar una excusa creïble per tal que Marcello es trobara amb Quadri. Aleshores, el nostre protagonista té una idea immillorable: aprofitarà el viatge de noces a París a fi de contactar amb el vell professor (p. 78). Aquesta idea, que li ve a la ment espontàniament, demostra fins a quin punt és incapaç de separar la vida privada de les obligacions laborals i polítiques: la primera es clarament absorbida per les segones. D'aquesta manera, no hi un “Marcello/subjecte moral” que siga capaç de criticar els actes del “Marcello/funcionari”, perquè aquest darrer ho abarca tot.

En Marcello ser funcionari no és una professió, sinó una manera de ser-en-el-món¹⁵ que té a veure amb l'ànima d'ordre de que parlàvem en un apartat anterior: un membre de l'administració té una tasca específica a realitzar d'acord amb un reglament clar. Ni cal dir que la conducta de Marcello s'ajusta a la perfecció a la clàssica caracterització del funcionari realitzada per Max Weber:

¹⁴ Aquesta inversió de la pietat comporta també un falsejament complet de la relació botxí-víctima (el primer acusa el segon d'obligar-lo a fer el que fa) que també veurem reproduir-se en Marcello pel que fa a l'actitud que adopta envers Quadri.

¹⁵ En l'expressió que utilitza Kundera a propòsit dels funcionaris en l'obra de Kafka. Veieu els comentaris al respecte en LAIGNEL-LAVASTINE: 2005; 191-192.

“El simple funcionario no puede desprenderse de la organización a la cual está sujeto. El funcionario profesional está encadenado a su labor con toda su existencia material e ideal. En casi todos los casos el funcionario no es más que un miembro al que se encargan cometidos especializados dentro de un mecanismo en marcha incesante que únicamente puede ser movido o detenido por la autoridad superior, y que es la que prescribe la ruta determinada. Por todo ello se halla sometido al interés común de todos los funcionarios insertados en tal mecanismo, para que siga funcionando y persista el dominio socializado ejercido por la burocracia. Por su lado, los dominados no pueden prescindir del aparato de dominio burocrático ya existente ni sustituirlo por otro, pues se basa en una metódica síntesis de entrenamiento especializado, división de trabajo y dedicación fija a un conjunto de funciones habituales diestramente ejercidas. Si el mecanismo en cuestión suspende su labor o queda detenido por una fuerza poderosa, la consecuencia de ello es un caos para dar fin al cual difícilmente pueden improvisar los dominados un organismo que lo sustituya.”¹⁶

En aquest punt, és interessant assenyalar algunes situacions ambigües on resalta la diferència entre el tipus de comportament exigít pel “Marcello/ésser humà” i l’exigít pel “Marcello/funcionari”. Abans hem dit que només l’amor per Lina li va permetre qüestionar-se a si mateix i ser conscient de la seua llibertat. Doncs bé, en algunes escenes amb la dona de Quadri es superposen els seus sentiments amb les obligacions personals, la qual cosa el desconcerta. Així, en una ocasió Lina li diu a Giulia si vol anar amb ella de compres, i a Marcello li sembla bé, però no sap si és perquè Lina li agrada o perquè això afavoreix la missió (p. 190). En un altre moment, la dona del professor li xafa el peu per sota la taula i llavors l’ambigüitat de la situació el torna a fer conscient de la diversitat d’opcions vitals:

“Ara el peu de Lina continuava prement el seu, i amb aquest contacte ell experimentava gairebé una sensació de desdoblament, com si de les relacions amoroses l’ambigüitat s’hagués transferit a tota la seva vida i en lloc d’una situació n’hi hagués dues: la primera, en la qual ell indicava Quadri a Orlando i tornava a Itàlia amb Giulia, la segona, en la qual salvava Quadri, abandonava Giulia, es quedava a París amb Lina.” (p. 218)

Així doncs, Marcello no està acostumat ni a fer les coses per gust ni a qüestionar les obligacions ministerials. Però a banda d’aquesta identificació total amb la funció que desenvolupa, la consciència tècnica pot guanyar-li la batalla a la consciència moral perquè la participació en actes èticament condemnables no ve imposada de manera clara i rotunda, sinó de forma gradual i mediada. Recordem que en un principi la missió de

¹⁶ WEBER, MAX, *Economía y sociedad*, 1993, Madrid, F.C.E., pàg. 741.

Marcello consisteix a obtenir informació de Quadri, evidentment enganyant-lo. Però durant el viatge rep una contraordre: ara el que haurà de fer és aconseguir que l'agent Orlando sàpiga qui és el professor per tal de poder-lo matar. De l'engany a la participació en un assassinat hi havia un pas considerable. Tanmateix, tant l'un com l'altre s'havien d'acceptar per l'autoritat que les imposava. Les ordres eren les ordres, de manera que :

“Marcello va acotar el cap. S'adonava que l'havien atret a una mena de parany; i que si havia ofert un dit, ara, amb subterfugi, li agafaven el braç, però, estranyament, un cop passada la primera sorpresa, s'adonava que no sentia cap autèntica repugnància pel canvi de plans; ben al contrari, només un sentiment de resignació tossuda i melancòlica, com al davant d'un deure que, si bé es feia més desagraït, es mantenia tanmateix inalterat i inevitable. L'agent Orlando, probablement, no era conscient del mecanisme intern d'aquest deure, ell sí, però a això es limitava tota diferència. Ni ell ni Orlando no es podien sostreure a allò que Gabrio anomenava les ordres, i que eren en realitat condicions personals ja consolidades, fora de les quals, per a tots dos, només hi havia desordre i arbitrarietat.” (p. 157)

També la participació d'Eichmann en la gestió del “problema jueu” no exigia de bones a primeres l'acceptació del pur i simple extermini físic, sinó que aquesta “solució” es va imposar només a partir d'un determinat moment. Ara bé, com que el buròcrata nazi ja estava immers en aquesta tasca, la comunicació de la “Solució Final” s'insertava en un context en el qual aquesta no es veia com altra cosa que com una ordre més destinada a resoldre la qüestió en la qual hom ja duia temps treballant, i per això s'havia d'acceptar com qualsevol altre manament dels superiors:

““El Führer ha ordenado el exterminio físico de los judíos”. Tras lo cual, Heydrich, “muy en contra de su costumbre, permaneció en silencio largo rato, como si quisiera percatarse del efecto que sus palabras habían producido. Lo recuerdo muy claramente, incluso ahora, después de los años transcurridos. Al principio fui incapaz de darme cuenta de la importancia de las palabras pronunciadas por Heydrich, debido quizá al cuidado con las que las había seleccionado; después, sí las comprendí, y, entonces, seguí en silencio porque ya no había nada más que decir, ya que yo jamás había pensado en semejante cosa, en semejante solución. Entonces lo perdí todo, perdí la alegría en el trabajo, toda mi iniciativa, todo mi interés; quedé, para decirlo de una vez, anodado.” (ARENDT: 2003; 122)¹⁷

¹⁷ Tanmateix, aquest malestar experimentat per Eichmann no té res a veure amb els escrúpols morals, sinó que cal interpretar-lo en el context de la seua ambició professional: en un principi pensava que aquest canvi de plans comportaria per a ell la pèrdua de protagonisme, però al final no va ser així, tal i com podem veure tot al llarg del llibre d'Arendt.

Siga quin siga el malestar experimentat tant en un cas com en l'altre, les ordres són les ordres, i s'han de complir. En aquest punt, és interessant comparar l'actitud de Marcello amb la descripció que Canetti fa del soldat:

“El soldado en activo actúa sólo bajo orden. Puede que le apetezca esto o aquello; pero como es soldado sus deseos no cuentan, debe renunciar a ellos. Para él no hay encrucijadas que valgan, pues aunque se le presentase alguna, no es él quien decide cuál de los caminos ha de seguir. Su vida activa se halla limitada por todos lados. Hace lo que todos los soldados hacen *con* él; y hace lo que le ordenan. La privación de cuantas acciones otros hombres creen realizar libremente, lo vuelve a él ávido de las que *debe* ejecutar.” (CANETTI: 2005; 456)

En Marcello es dona també una semblant repressió (com hem vist també en el punt 3.2) que el condueix a concentrar-se únicament i exclusiva en el treball com a funcionari, la qual cosa té com a conseqüència, com en el soldat, una exagerada diligència a l'hora d'executar les ordres que rep. De la mateixa manera que darrere l'impuls per a convertir-se en membre de la massa hi havia la por a ser tocat (punt 2.2), “El carácter terrible y despiadado de la sentencia de muerte se trasluce detrás de toda orden.” (CANETTI: 2005; 446) Açò és així perquè l'origen de l'ordre cal cercar-lo en l'exigència de fugir que es planteja ja en el món animal quan un membre d'una espècie poderosa n'amenança un altre d'una més dèbil. En el món humà això es tradueix en l'amenança de mort que dormita en tota ordre desobeïda. D'altra banda, un tret essencial de l'ordre, tal i com hem vist en els exemples de Marcello i d'Eichmann, és la indiscutibilitat. Aquesta no respon a cap mena de racionalitat, sinó simplement a una relació de poder: “Los combates victoriosos siguen viviendo en las órdenes; en cada orden obedecida se renueva una antigua victoria.” (CANETTI: 2005; 448)

3.4.-Fatalisme o distorsió del sentit de la responsabilitat.

El que acabem d'explicar ens introdueix en l'últim dels mecanismes emprats per Marcello. Es tracta de l'exoneració de la pròpia responsabilitat moral, justificant-se o bé amb l'excusa que ell no ha fet res més que rebre ordres o bé amb una actitud fatalista en virtut de la qual ell no havia pogut actuar d'una altra manera. Ja hem comentat l'anhel d

l'ordre del protagonista, estretament relacionat amb l'anàrquic ambient familiar. Els diferents "assassinats" del petit Marcello (flors, sargantanes, gat, Lino) els interpreta tot considerant-los com lligats per una fatalitat que pesava sobre ell i que el conduïa inevitablement a matar. Ja d'adult, però, aquesta fatalitat no és altra cosa que la renúncia a prendre la iniciativa tot deixant que siguin les circumstàncies o la iniciativa dels altres les que decideixen sobre el resultat de les accions. Així, per exemple, a París li planteja a Giulia la possibilitat de no anar a veure Quadri (la qual cosa implicava, òbviament, desbaratar la missió), però la seua dona li respon que ara ja s'ha compromés i no es pot fer enrere (p. 179-180): d'aquesta manera, deixa que siga Giulia qui decideixca, sense insistir per a res a canviar els plans. Després del desengany amorós suscitat per la contemplació de l'escena lèsbica entre Lina i Giulia, legitima el fet de continuar amb el tipus de vida que havia dut fins ara (una vida que desembocava en l'assassinat) per la manca d'amor (p. 208): una altra vegada, depenia d'una altra persona, en aquest cas de Lina, que ell canviara o no. Si l'esposa del professor l'haguera estimat, ell no s'haguera convertit en còmplice d'un crim; però com no l'estimava, no hi havia res a fer. Tant és així que, en el moment de donar-li la mà a Quadri en el restaurant on havien quedat per sopar (aquest era el senyal per tal que l'agent Orlando coneguera la víctima) no fa altra cosa que reconèixer que "mai com en aquell moment no s'havia trobat encarat amb el seu destí" (p. 215).

Que no hi ha res de fatal en tot això es veu molt clarament en una escena que té lloc quan la missió ja s'ha realitzat. Marcello rep al seu despatx del Ministeri la visita de l'agent Orlando, que li dona una informació suficientment explosiva com per a destruir els fonaments sobre els quals havia edificat la seua existència:

"-Sabeu, senyor, quin és l'aspecte més curiós de l'afer Quadri ?

-No, quin ?

-Que no era necessari.

-Què voleu dir ?

-Vull dir que de retorn de la missió, immediatament després d'haver passat la frontera, vaig anar a trobar Gabrio a S. per informar. Sabeu la primera cos a que em va dir ? ¿Heu rebut la contraordre ?... Jo que pregunto: quina contraordre?... la contraordre, diu ell, de suspendre la missió... I per què suspendre-la ?... Suspendre-la, respon, perquè de sobte a Roma han descobert que en aquest moment seria útil una reaproximació a França i per això pensem que la missió podria comprometre les negociacions... Jo que dic aleshores; no he rebut cap contraordre fins que me n'he anat de París, es veu que l'han expedida massa tard... de totes maneres la missió ha estat complerta, com podreu veure en els diaris de demà al

matí... En sentir aquesta resposta meua ell es posa a cridar: sou uns animals, m'heu buscat la ruïna, això pot esguerrar les relacions franco-italianes en un moment molt delicat de la política internacional, sou uns delinqüents, què diré ara a Roma?... Direu, li responc amb calma, la veritat: que la contraordre va ser enviada massa tard... Ho heu entés, senyor? Tants esforços, dos morts, i finalment no calia, és més, era contraproduent.” (p. 246-247)

L'ordre politicoburocràtic al qual Marcello havia acudit per tal de superar l'anòmia familiar al final es mostra tan atzarós i contingent com les pallises que li donava son pare. Que Marcello fora còmplice d'un assassinat o no depenia de les decisions de la gent de dalt: la “normalitat” feixista, amb les exigències criminals que comportava, tenia en realitat peus de fang. No hi ha cap “Ordre”, ni cap “Normalitat” que ens allibere de la responsabilitat moral individual i de les contingències de la vida. L'agent Orlando intueix d'alguna manera que matar dues persones bé mereixia un fonament més sòlid que les opinions fugisseres dels superiors. Li molesta especialment que un d'aquests, Gabrio, li diguera que eren unes bèsties, quan en realitat ell només feia el que li manaven. Reconeix que un dels qui l'acompanyava sí que es comportà com un bàrbar, però ell no era així, i, a més, lamenta sincerament la mort de Lina, que no hauria d'haver estat allí. El cas és que en aquests moments l'excusa “Tot per la família i per la pàtria” els sembla insuficient als dos personatges. Però Marcello acaba per dir-li a Orlando: “-Vós, Orlando, heu fet el vostre deure i amb això n'heu de tenir prou.” (p. 248) Així doncs, malgrat tot, el nostre protagonista no es qüestiona a si mateix. Ja hem vist en l'apartat anterior com al final de la guerra no sent remordiments, sinó que només lamenta haver errat: ningú tenia la culpa que el seu bàndol fora el perdedor. L'estàtua de Mussolini, que durant els anys de domini feixista pareixia de bronze i que ara, amb la caiguda del règim, en ser derribada, mostra que en veritat era de guix pintat, és una bona metàfora de l'errat camí seguit per Marcello (p. 268).

Però hi ha una altra escena que desmunta de manera encara més contundent la idea de fatalitat que presumptament havia governat la seua existència. El punt de partida fonamental del pelegrinatge de Marcello cap a la normalitat era l'incident amb Lino. Paradoxalment, com hem vist, la mort del pederasta era el que l'havia acabat conduint a participar en la de Quadri i Lina. Però resulta que, al final de la novel·la, Marcello descobreix, en un encontre casual, que Lino en realitat no havia mort: el diari que en el seu moment havia donat la notícia s'havia equivocat. Llavors, el nostre protagonista no es pot estar de recriminar-li a l'antic xòfer que li havia destruït la vida, perquè creure'l

mort l'havia determinat des d'aleshores: "Però jo –no va poder evitar d'exclamar Marcello-, jo, quan et vaig conèixer era innocent... i després ja no ho he tornat a ser, mai més." (p. 273) La contestació de Lino resumeix molt bé, si ho podem dir així, la "moralitat" de la novel·la: "Però tots, Marcello, hem estat innocents... que et penses que no en vaig ser jo, també? I tots perdem la nostra innocència, d'una manera o d'una altra... és la normalitat." (p. 273) En poques paraules: la "normalitat", entenent per tal allò que afecta a tots els individus per damunt de les èpoques i de les societats, consisteix a perdre la innocència. O si volem dir-ho d'una altra manera : és "normal" sentir-se "anormal". Tot el món dubta sobre la legitimitat ètica de determinats sentiments o conductes personals, i tot el món es pregunta si la resta de la gent deu experimentar uns sentiments i desenvolupar unes conductes semblants. Marcello no és cap excepció: per tant, les experiències d'infantesa no justifiquen la tria posterior. En ell, la voluntat de puresa, d'innocència, acaba sent més perillosa que l'acceptació de les pròpies imperfeccions.

Però el descobriment que Lino vivia no té l'efecte en el protagonista que hom podria esperar. Tot i que reconeix que el fet de creure'l mort l'havia determinat, no per això conclou que la seua vida haguera pogut ser diferent. Si el més "normal" era perdre la innocència, tant feia que aquesta pèrdua fora produïda per l'incident amb el pederasta com per alguna altra causa. En qualsevol cas, ell sempre haguera buscat recuperar-la:

"encara, fet i fet, que no hagués passat res, com que igualment hauria hagut de perdre la innocència, i, per tant, hauria desitjat recuperar-la, hauria fet allò mateix que havia fet. La normalitat era justament aquest desig tan afanyós com inútil de justificar la pròpia vida insidiada per la culpa original i no aquell miratge fallaciós que havia perseguit des del dia de la seva trobada amb Lino." (p. 274)

La voluntat de fugir de la culpa original és la voluntat de fugir de la pròpia diferència, de la pròpia individualitat, per a fondre's en la normalitat reconfortant representada per la conducta massiva. Però el resultat d'aquesta fugida no és altre que la subordinació de la consciència moral individual a les normes del grup. Amb aquesta reflexió Marcello mostra fins a quin punt li és aliena l'experiència del penediment: descobrir l'error sobre el qual havia edificat la seua existència no l'ajuda a qüestionar-se a si mateix, ja que conclou, com acabem de veure, que de totes maneres haguera fet el que havia fet. Ni la trobada amb Lino, ni el fet de saber gràcies a l'agent Orlando que en l'últim moment les altes esferes del poder havien decidit no eliminar Quadri, ni el fet de

conèixer que Giulia havia patit una experiència semblant a la d'ell i, tot i això, havia desenvolupat un caràcter tan diferent, ninguna d'aquestes experiències és capaç de destruir l'actitud fatalista del personatge. Amb tot, també la seua esposa el recolza en el rebuig de la pròpia responsabilitat, ja que, en caure el règim, li diu que ell no té la culpa de res, que tots els humans tenen i no tenen raó al mateix temps (p. 277).

En tot cas, al final, davant del període d'incertesa que s'obria per a ells per la caiguda de Mussolini, decideixen anar a viure al camp. És en aquest moment quan, entre les runes de la normalitat que s'acabava de desplomar, sembla que Marcello encara la seua existència per primera vegada amb lucidesa, mirant la vida cara a cara, sense subordinar-la a les suposades exigències de la massa de "gent normal":

"Viure, per als homes, no volia pas dir lliurar-se a la mandrosa pau oferta per la natura indulgent, sinó estar contínuament en lluita i en agitació, resoldre a cada un moment un problema mínim dins dels límits dels problemes més vastos continguts al seu torn en el problema global, el de la vida mateixa." (p. 278)

Marcello descriu en aquesta reflexió precisament el que ell no ha fet mai: afrontar els indefugibles problemes que planteja la vida. Ara sembla que volia començar una nova etapa. En fi de comptes, acaba per adonar-se que la conversa amb Lino li ha fet veure que el seu havia estat un camí erroni. Però en aquest punt hem de subratllar que la lucidesa del protagonista és incompleta, perquè continua sense haver rastre de penediment per la mort de Quadri, tot i que amb la reflexió que acabem de citar podríem dir que es troben plantejades les condicions de possibilitat perquè aquest es produeixca. Una vegada més, del que es tracta és d'un error tècnic i no d'una falta moral:

"estava decidit a no permetre que el crim realment comés, el de Quadri, l'enverinés amb els turments d'una vana recerca de purificació i de normalitat. El passat, passat era, Quadri era mort, i, més pesant que una pedra tombal, ell faria caure sobre aquella mort la làpida definitiva d'un oblit complet." (p. 278)

Continua la paradoxa: el crim comés voluntàriament, el de Quadri, no li ha de produir cap neguit, mentre que l'involuntari, el de Lino, l'havia carregat amb una culpa tan gran com injustificada. Seguint Canetti, podem explicar la diferència d'actituds respecte de les dues morts pel fet que la participació en la primera havia vingut exigida

per una ordre superior, amb la qual cosa l'individu obedient s'allibera del sentit de la responsabilitat:

“Es sabido que quienes actúan bajo orden son capaces de perpetrar los actos más atroces. Cuando la fuente de la que emanan las órdenes se agota y se les obliga a volver la mirada sobre sus actos, ellos mismos no se reconocen. Dicen: eso no lo he hecho yo, y no siempre son conscientes de están mintiendo. Cuando son confrontados con testigos y empiezan a titubear, añaden: yo no soy así, eso no puedo haberlo hecho yo. Buscan en sí mismos las huellas de sus actos y no logran encontrarlas. Es sorprendente ver lo intactos que han quedado. La vida que llevan más tarde es realmente otra y no está teñida en absoluto por esos actos. No se sienten culpables ni se arrepienten de nada. Sus actos no los han penetrado.” (CANETTI: 2005; 482)

Açò té molt a veure amb una de les característiques fonamentals de les persones que obeeixen una autoritat, característica descrita per Milgram amb el concepte d' “estat agèntic”:

“En concreto, la persona que entra en un sistema de autoridad no se considera ya a sí misma como actuando a partir de sus propios fines, sino que se considera a sí misma más bien como un agente que ejecuta los deseos de otra persona. Una vez que concibe un individuo su acción a esta luz, tienen lugar profundas alteraciones tanto en su comportamiento como en su funcionamiento interno. Tan pronunciadas son estas alteraciones que puede uno decir que semejante actitud alterada coloca al individuo en un estado diferente de aquél en el cual se encontraba con anterioridad a su integración en la jerarquía. Yo llamaría a este estado el *estado agéntico (the agentic state)*, con lo que quiero dar a entender la condición en que se encuentra una persona cuando se considera a sí misma como un agente que ejecuta los deseos de otra persona. Este término será empleado en oposición al de *autonomía*, es decir, cuando una persona se considera a sí misma como actuando por propia iniciativa.” (MILGRAM: 1984; 127)

De tota manera, almenys en aquests moments pareixia disposat a començar una vida del tot diferent a la que havia dut fins ara. El símbol d'aquesta nova etapa el troba en una flor silvestre, a la qual havia d'imitar:

“Va pensar que aquella flor crescuda en l'embolic ombrívol del sotabosc, sobre aquella mica de terra arrapada a la tova infecunda, no havia provat de limitar les plantes més altes i robustes ni de reconèixer el seu propi destí per tal d'acceptar-lo o de refusar-lo. En plena inconsciència i llibertat havia crescut allà on havia caigut per atzar la llavor, fins al dia en què la seva mà l'havia collida. Ser com aquella flor solitària, damunt un tou de molsa, en un sotabosc fosc, va pensar, era un destí veritablement humil i natural. En canvi, la humilitat voluntària d'una adaptació impossible a una normalitat fal·laciosa només amagava orgull o amor propi mal entesos.” (p. 280)

Si bé podem dir que aquesta flor simbolitza la llibertat, cal precisar el sentit que per al protagonista té ara aquest concepte. La incapacitat per a experimentar un vertader penediment, la insistència en autojustificar-se dient que de totes maneres haguera fet el que havia fet per buscar la normalitat, el reconeixement que tot el món i no sols ell perd la innocència, la flor salvatge com a model de conducta: tots aquests indicis ens fan pensar que la manera com Marcello entén la llibertat és identificant-la amb la inconsciència pròpia del món vegetal. No hi ha en ell un vertader canvi espiritual que ens autoritze a parlar d'una regeneració moral. Tot sembla indicar que es tracta d'una maniobra més encaminada a acomodar-se als nous temps que venen. Aquesta mena de maniobres són típiques, segons Milan Kundera, de tots aquells individus que, a diferència dels personatges de Tolstoi, s'acomoden fàcilment als canvis de circumstàncies històriques:

“Precisamente cuando su mundo interior se transforma es cuando Bezújov o Bolkonski se confirman como individuos; cuando sorprenden; cuando se vuelven diferentes; cuando su libertad se inflama y, con ella, la identidad de su yo; son momentos de poesía: los viven con tal intensidad que el mundo entero acude a su encuentro con un cortejo ebrio de maravillosos detalles. En la obra de Tolstói, el hombre es tanto más él, es tanto más individuo, cuanto que tiene la fuerza, la fantasía, la inteligencia de transformarse.

En cambio, aquellos a quienes veo cambiar de actitud hacia Lenin, Europa, etc., se revelan en su no individualidad. Este cambio no es ni creación suya, ni capricho, ni sorpresa, ni reflexión, ni locura; carece de poesía; no es sino un acomodo muy prosaico al espíritu cambiante de la Historia. Por eso ni siquiera se dan cuenta de ello; a fin de cuentas, siguen siendo los mismos: siempre en posesión de la verdad, pensando siempre lo que, en su ambiente, hay que pensar; cambian no para acercarse a alguna esencia de su yo, sino para confundirse con los demás; el cambio les permite permanecer incambiables.” (KUNDERA: 2003; 237-238)

Encara que l'exemple de la flor és equívoc, ja que diu que aquesta no pretén imitar les altres plantes¹⁸, en el fons l'ideal de vida de Marcello continua sent el mateix: fondre's amb la massa, que ara és vista com el conjunt de tots els individus que tenen com a característica comuna prendre's la pèrdua de la innocència, produïda d'una manera o altra, sense complexos. Un vegada més, el cas de Giulia ens pot ajudar a

¹⁸ Creguem que en la traducció catalana de l'anterior fragment sobre la flor salvatge hi ha un error, ja que es parla de “imitar” en comptes d’ “imitar”. En la traducció castellana que hem utilitzat, per contra, sí que diu “imitar”: pàg. 318.

entendre aquest punt: aquesta, a qui Marcello, en contrast amb ell, considerava com un clar exemple d' "instal·lació ontològica" en la normalitat, no manifesta una inquietud ètica major que el protagonista davant dels crims d'aquest. Vet aquí, doncs, el nou ideal: la gent vertaderament normal com la seua dona es caracteritza per no calfar-se el cap, per no pensar en absolut, ni tan sols per tal de justificar la submissió a les exigències de la massa. De segur que en aquest punt Marcello combregaria plenament amb el següent aforisme de Cioran: "Val més ser animal que home, insecte que animal, planta que insecte, i així successivament. La salvació? Tot allò que disminueix el regne de la consciència i compromet la seua supremacia."¹⁹ A diferència del que passava en el cas d'Améry, per al dèbil l'acte de pensar, siguen quines siguen les formes com es manifeste, sempre constitueix una espècie d'autotortura prescindible.

De tota manera, aquesta canvi d'actitud li arriba massa tard. De camí cap a la casa de camp on s'havien d'instal·lar, un avió de guerra els ataca. Els trets de la metralladora l'alancen de ple, i abans de morir li prega a Déu que la seua filla i la seua dona no muiren, perquè són innocents. Però la fatalitat de què tant s'ha servit per a desresponsabilitzar-se dels seus actes ara sembla venjar-se fent que la mort els alcance als tres. La mort decapita els seus projectes com una conseqüència no inevitable però sí possible de les tries anteriors : segurament no hi hauria hagut guerra si tanta gent com ell no haguera recolzat els règims infames que acabaren fent-la esclatar. La fatalitat d'aquest final ha estat teixida amb la responsabilitat (o irresponsabilitat) del conformisme de l'home-massa que actua ofegant la suau però ferma veu de la consciència moral individual amb els crits de la multitud.

3.5.-Sobre la víctima: el professor Quadri.

Abans de finalitzar el comentari de la novel·la, paga la pena detindre's una mica en analitzar el personatge de la víctima principal de les tribulacions de Marcello, el professor Quadri (la mort de la muller d'aquest, Lina, no és més que un "efecte colateral", com dirien els actuals professionals del crim polític). I paga la pena fer-ho per una raó sobretot: tot i que hom pot veure fàcilment que la intenció de Moravia en aquesta novel·la era denunciar l'actitud de la burgesia italiana front a l'auge del

¹⁹ CIORAN, EMIL, *L'escriptura de la llum i el desencant*, 1999, 7 i mig, pàg. 68.

feixisme, es troba ben lluny del seu plantejament qualsevol tipus de maniqueisme. És important subratllar aquest aspecte, ja que aquesta actitud és típica de la mentalitat totalitària: segons Todorov, els totalitarismes es caracteritzen per defensar una ideologia maniquea, on el Bé i el Mal estan clarament distribuïts i on cal eliminar els representants d'aquest darrer. Imitar la seua estratègia quan els condemnem és com homenatjar-los indirectament. Segons el pensador búlgar:

“No estamos obligados a elegir entre simpatizar con los asesinos y lanzar gritos de alegría cuando reciben la inyección mortal. Lo contrario del mal no es forzosamente un bien; puede ser otro mal. Es posible estar en desacuerdo con los moralizadores sin convertirse por ello en antisemita, negacionista, xenófobo, racista, fascista o lepenista. Para deshacerse de una ideología maniquea, heredera de las doctrinas totalitarias, que divide la humanidad en dos mitades estancas, los buenos y los malos, nosotros y los demás, mejor será no convertirse uno mismo en maniqueo. Un precepto para el próximo siglo podría ser: comenzar por combatir el mal no en nombre del bien, sino la seguridad de quienes pretenden siempre saber dónde están el bien y el mal; no el diablo sino lo que lo hace posible: el propio pensamiento maniqueo.” (TODOROV: 2002; 234-235)

Moravia, malgrat la condemna del feixisme, no cau en aquest parany. En efecte, Quadri és un enemic del règim de Mussolini, i pertany al partit comunista. Ara bé: el fet de convertir-se en la víctima d'un moviment polític criminal no el converteix necessàriament en un àngel. Ben al contrari, en Quadri hom pot apreciar un representant del tipus d'idealisme sense escrúpols segons el qual el fi justifica els mitjans:

“La seva especialitat, segons semblava, era l'apostolat. Valent-se de la seva experiència didàctica i del coneixement de la mentalitat juvenil, sovint era capaç de convertir joves indiferents o fins i tot de sentiments contraris, i després els empenyia a empreses agosarades, perilloses i gairebé sempre desastroses, si no per a ell que n'era l'inspirador, sí per als que n'eren els cànids executors. No semblava pas sentir, tanmateix, quan llançava els seus adeptes a la lluita conspirativa, cap d'aquelles preocupacions humanitàries que, a causa del seu caràcter, hom hauria estat temptat d'atribuir-li; els sacrificava amb desimboltura en accions desesperades que només es podien justificar en plans a llarguíssim termini i que comportaven, per això mateix, necessàriament, una cruel indiferència per la vida humana. Quadri, en definitiva, tenia algunes de les rares qualitats dels veritables homes polítics o almenys d'una certa categoria d'aquests: era astut i alhora entusiasta, intel·lectual i alhora actiu, cànid i alhora cínic, reflexiu i alhora imprudent.” (p. 165)

No es tracta només del fet que dos moviments polítics en aparença oposats com el comunisme i el feixisme aboquen a crims semblants, sinó que ni tan sols ens trobem

amb l'enfrontament d'un individu pertanyent a la massa amb un subjecte autònom alliberat dels perillosos atractius reservats a qui combrega amb la multitud. També Quadri pertany a una massa, no tan diferent a la de Marcello: així, quan aquest darrer el visita per primera vegada a París, la finca i el pis on viu li fan l'efecte com si Quadri s'haguera volgut confondre amb la massa de la burgesia francesa acomodada (p. 182). Siga com siga, l'actitud del vell professor envers l'antic alumne és la pròpia d'un sacerdot que vol convertir un ateu (p. 189): tant és així que, tot i saber que Marcello en realitat és un espia, accepta rebre'l perquè confia en fer-lo canviar de bàndol (p. 191). L'actitud proselitista de Quadri no tenia altra motivació que redimir el nostre protagonista (p. 231). Ara bé: per què, tot i la debilitat teòrica del seu compromís amb el feixisme, i tenint en compte que el professor no li despertava una animadversió ni personal ni ideològica especialment forta, aquest no reix en el seu propòsit? Més que el fanatisme d'un feixista convençut, allò que immunitza Marcello de cara a les proposicions de Quadri és la constatació que aquest no volia altra cosa que tractar-lo com un instrument al servei dels seus interessos polítics. Així, quan el vell comunista li suggereix que podria ser-los útil per proporcionar-los informació, Marcello reacciona de la següent manera:

“En sentir aquelles paraules, Marcello no es va poder estar de recordar els ulls lluents d'emoció, gairebé llagrimosos, sincerament afectuosos de Quadri, poc abans, mentre l'agafava per les solapes de la jaqueta. Aquella emoció era, va pensar, el vellut sentimental que dissimulava les urpes del fred càlcul polític. La mateixa emoció, va pensar també, que havia observat en els ulls de certs superiors seus, si bé de qualitat diferent, patriòtica en lloc d'humanitària. Però ¿què importaven aquells sentiments justificatius, si finalment, en tots dos casos, en tots els casos, no s'hi arrelava cap consideració per ell, per la seva persona humana, considerada lleugerament com un mitjà entre tants per atènyer determinats objectius? Va pensar, amb una indiferència quasi burocràtica, que Quadri, amb aquella requesta, havia firmat la seva pròpia condemna a mort.” (p. 236)

Davant d'aquesta reflexió tan lúcida del protagonista, la pregunta que caldria fer-li és la següent: si l'actitud de Quadri envers ell en el fons és la mateixa que la dels seus superiors, per què el primer mereix la mort i els segons l'obediència? Potser la resposta a aquest interrogant la trobem en un dels trets típics d'allò que Calaforra, inspirant-se en Milosz, ha descrit com “la ment captiva” (ço és, la submissió de l'individu a un sistema ideològic granític), aplicable també al subjecte causant del mal banal i relacionable amb el maniqueisme totalitari: l'existència d'una doble vara de

mesurar en funció de si jutgem els actes dels membres del nostre bàndol o els dels enemics.

“...un mateix fet no tindrà el mateix valor si el realitzen *uns* que si el realitzen *altres*. Els “nostres” poden fer el que vulguin, perquè el propòsit és just i la veritat els empara; els altres no poden fer certes coses, perquè si les fessin estarien demostrant que, tal com dèiem, són essencialment perversos i culpables. Al capdavant, els altres es troben en l’error o en la mentida i, per tant, són intrínsecament dolents. Per això tot el que fan, fins i tot quan ens beneficia, és sospitos o negatiu.” (CALAFORRA: 1999; 159)

Ací, un altre cop, la culpa és desviada cap als altres, sense pensar en la pròpia conducta: si Quadri ha de morir només ell n’és el responsable, per tractar-lo com una cosa. La fatalitat, i solament la fatalitat, ha volgut que es trobaren en bàndols oposats. Contra ella, com ja hem vist, no hi ha res a fer.

4.-Conclusió (provisional).

Quina conclusió podríem extraure un cop acabat el nostre recorregut? Què ens pot aportar la lectura d'*El conformista* als ciutadans d'aquest món globalitzat de principis del s. XXI? D'entrada, aquesta novel·la ens pot servir d'higiènic recordatori històric contra el maniqueisme ultraliberal imperant en l'actualitat. Segons el benpensant sentit comú liberal actualment preponderant, l'experiència dels totalitarismes de la passada centúria seria un producte exclusiu d'unes ideologies ben concretes, anomenades feixisme i marxisme, que no tindrien res a veure amb la gloriosa història d'allò que hom sol anomenar sense massa precisió "Occident". Aquest darrer vindria a identificar-se amb la Raó, la Democràcia i els Drets Humans, i, al seu torn, tots aquests bells conceptes vindrien a tenir la seua màxima expressió en la tradició política i de pensament liberal, tradició amb la qual hom pot decretar amb tranquil·litat la "fi de la història":

"L'idée de totalitarisme semble connaître une nouvelle jeunesse après la chute du mur de Berlin et l'effondrement de l'Union soviétique. Ce retour éclatant n'est pas sans rapport avec la définition d'un nouvel ordre international dans lequel l'Occident triomphant –au bout d'une guerre froide gagnée sans combat, par la seule démission de l'adversaire- n'a pas réussi à forger de nouveaux concepts sur lesquels asseoir son hégémonie. La théorie du totalitarisme permet de décréter l'ordre néolibéral comme le meilleur des mondes face aux dictatures du siècle. Ce n'est pas un hasard si ce renouveau d'intérêt pour un vieux concept a coïncidé avec la fabrication du mythe néohégélien de la « fin de l'histoire ». Après les totalitarismes, l'histoire semble avoir atteint son *happy ending* : le capitalisme et la démocratie libérale n'ont plus de rivaux et règnent en fixant l'horizon indépassable d'une humanité soulagée et hereuse après les horreurs du Xxe siècle. » (TRAVERSO : 2001 ; 87)

Aquesta actitud del neoliberalisme triomfant no és solament maniquea (i, en aquest sentit, reproductora de la mentalitat totalitària), sinó que pretén fonamentar-se en una visió falsa de la història. Des d'un punt de vista històric, la postura de les elits burgeses de cara a la variant feixista del totalitarisme no s'ha caracteritzat precisament per una oposició ferma i unívoca:

"Les fascismes avaient détruit la démocratie en s'attaquant d'abord à la gauche, au mouvement ouvrier, puis aux juifs et à d'autres « éléments antinationaux », non pas en remettant en cause les élites traditionnelles qui avaient établi leur pouvoir dans le cadre des institutions libérales. Peut-on oublier l'adhésion au fascisme de tous les piliers du libéralisme italien : la monarchie, la bourgeoisie et même une partie non négligeable de la culture (à commencer par Giovanni Gentile, sans oublier, jusqu'en 1925, Benedetto Croce) ? L'éloge de Mussolini par Winston Churchill et par les libéraux américains avant la

guerre d'Éthiopie ? L'acharnement avec lequel, entre 1930 et 1933, les élites prussiennes se débarrassèrent de leur libéralisme de façade et démantelèrent la démocratie de Weimar pour confier finalement le pouvoir à Hitler ? La non-intervention pendant la guerre civile espagnole ? La capitulation de Munich ? » (TRAVERSO : 2001 ; 49)

És per aquest motiu que podríem considerar el personatge de Marcello com una representació literària del perill ètic que comporta aquesta mena d'amistats perilloses. Però el valor fonamental d'aquesta representació no és l'històric. Certament, la denúncia de l'acomodació burgesa al règim de Mussolini realitzada per Moravia pot ser confirmada pels historiadors que han estudiat el feixisme italià²⁰, però en fi de comptes el registre de la literatura i el de la història són diferents: la primera pot desentendre's de la veritat factual, mentre que la segona no. Per això, si el que el ens interessin són els fets, la darrera és la que té l'última paraula. Per aquest motiu, aquest treball no pretén suplir la paraula de l'historiador tot prenent com a base un text que no té perquè correspondre's amb una situació històrica real (encara que en aquest cas concret sembla que sí que ho fa). La nostra aproximació ha volgut ser filosòfica i ha pretès inspirar-se en l'actitud de Hannah Arendt front al cas Eichmann. Com ja hem vist, la filòsofa judeoalemanya es trobà amb una qüestió de fet impactant, la banalitat del mal, de la qual calia explicitar les condicions de possibilitat (per a expressar-ho en termes kantians). Semblantment, nosaltres ens hem plantejat un problema (el de la integració de l'individu en la massa mitjançant la renúncia al pensament) del qual hem volgut donar compte.

La resposta a aquest interrogant ha anat perfilant-se al llarg d'aquestes pàgines. La descripció de les raons de l'atracció per la massa i de les estratègies utilitzades per a integrar-se en ella per part de Marcello creguem que té un valor general per a la reflexió ètica que va més enllà del context específic del feixisme italià. Ara bé, que la nostra aproximació siga transcendental en el sentit kantià de la paraula no significa que renunciem a inscriure en la història les condicions de possibilitat del fenomen que ens ocupa. El personatge de Marcello es troba històricament i socialment ubicat. És un membre de la burgesia, concretament de la italiana. La pregunta que ara podríem plantejar-nos, i que podria constituir el punt de partida per a ulteriors investigacions, és la següent: en tant que integrant d'una classe social molt concreta, no

²⁰ Sobre aquest punt, podeu veure l'article « La faiblesse de la tradition démocratique en Europe », inclòs en STERNHELL, ZEEV, *L'éternel retour*, 1994, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, pàg. 232.

podríem veure en la seua conducta alguns trets típics d'una manera de pensar i de comportar-se propis d'aquesta? Dit d'una altra manera: en l'actitud de Marcello no podríem veure un exemple típic del conformisme burgés, un conformisme vinculable d'alguna manera a una tradició de pensament molt concreta, la liberal?

Aquesta mena de conformisme és, segons Arendt, ben evident en l'obra de qui és, al parer de la pensadora, el filòsof de la burgesia per excel·lència, Hobbes (per a qui la subjecció de l'individu a l'estat era la condició indispensable per a la construcció de l'ordre polític): “Respecto de la ley del estado –es decir, del poder acumulado de la sociedad y monopolizado por el estado-, no cabe ya preguntarse por lo que es justo o por lo que es injusto, sólo cabe la absoluta obediencia, el ciego conformismo de la sociedad burguesa.” (ARENDR: 2006; 233) No debades, Peter Sloterdijk considera l'autor del *Leviatà* com el primer gran teòric modern de les masses, respecte de les quals manifesta una actitud sinistrament pareguda a la dels dirigents totalitaris: la de sotmetre-les. La visió hobbesiana del que s'espera del súbdit de l'estat s'adiu perfectament bé amb el caràcter de Marcello:

“Ya en los albores de la nueva psicopolítica, que datan de ese siglo XVII en el que también tiene su origen, junto a la guerra civil de inspiración religiosa, la idea de lo político como un arte técnico-estatal autónomo, Thomas Hobbes, anticipándose al futuro, se propuso la tarea de desarrollar el proyecto de convertir a la masa en súbdita. A su genio teórico y a su crudeza práctica debemos la intuición de que la subjetividad y la sumisión son dos ideas convergentes, tanto en el plano etimológico como en el real (...). De ahí que la masa desplegada como sujeto entre en la escena teórica de la Edad Moderna bajo la figura de una multitud homogénea de sometidos bajo la autoridad de un soberano modernizado técnico-estatalmente. Su rasgo más significativo es la sumisión racional por propio interés²¹ o la pasividad voluntaria bajo el Estado (...). Súbdita es, por tanto, la conciencia burguesa, pues sabe que, por mor de la pacificación del espacio público, debe renunciar a sus propias pretensiones de soberanía.” (SLOTERDIJK: 2002; 35-36)

Aquest procés de conversió de la massa en súbdita lligat al naixement de l'Estat modern es pot veure molt bé amb l'anàlisi duta a terme per Michel Foucault del que ell anomena “disciplines” i del fenomen del “panoptisme”. En *Vigilar i castigar*, el pensador francès ha tret a la llum el rerefons disciplinari sobre el qual s'ha assentat la societat liberal nascuda a finals del s. XVIII. En efecte, segons el filòsof francès, les proclames il·lustrades en favor dels drets humans i de les llibertats individuals han estat acompanyades pel naixement d'unes noves tècniques de poder anomenades

²¹ Recordeu l'apartat 3.3.

“disciplines”, consistents en tot un seguit de mètodes per a controlar les operacions del cos i convertir-lo en dòcil i útil (FOUCAULT: 1996; 141-142). Els exemples els extreu dels reglaments per a regir la conducta utilitzats en institucions militars, mèdiques, escolars, industrials... Siga quina siga la finalitat específica de cada context disciplinari, l'objectiu és sempre el mateix: convertir l'individu en una persona “normal”, raó per la qual es fa necessari instaurar tot un sistema de càstigs destinats a endreçar el comportament: “La penalidad perfecta que atraviesa todos los puntos, y controla todos los instantes de las instituciones disciplinarias, compara, diferencia, jerarquiza, homogeneiza, excluye. En una palabra, normaliza (...). Aparece, a través de las disciplinas, el poder de la Norma.” (FOUCAULT: 1996; 188) Podríem inclús veure en la presó, institució disciplinària per excel·lència, una metàfora del procés socialitzador (BAUMAN: 2004; 139). Segons Foucault:

“Históricamente, el proceso por el cual la burguesía ha llegado a ser en el curso del siglo XVIII la clase políticamente dominante se ha puesto a cubierto tras de la instalación de un marco jurídico explícito, codificado, formalmente igualitario, y a través de la organización de un régimen de tipo parlamentario y representativo. Pero el desarrollo y la generalización de los dispositivos disciplinarios han constituido la otra vertiente, oscura, de estos procesos. Bajo la forma jurídica general que garantizaba un sistema de derechos en principio igualitarios había, subyacentes, esos mecanismos menudos, cotidianos y físicos, todos esos sistemas de micropoder esencialmente inigualitarios y disimétricos que constituyen las disciplinas. Y si, de una manera formal, el régimen representativo permite que directa o indirectamente, con o sin enlaces, la voluntad de todos forme la instancia fundamental de la soberanía, las disciplinas dan, en la base, garantía de la sumisión de las fuerzas y de los cuerpos. Las disciplinas reales y corporales han constituido el subsuelo de las libertades formales y jurídicas. El contrato podía bien ser imaginado como fundamento ideal del derecho y del poder político; el panoptismo constituía el procedimiento técnico, universalmente difundido, de la coerción. No ha cesado de trabajar en profundidad las estructuras jurídicas de la sociedad para hacer funcionar los mecanismos efectivos del poder en oposición a los marcos formales que se había procurado. Las Luces, que han descubierto las libertades, inventaron también las disciplinas.” (FOUCAULT: 1996; 224-225)

Enzo Traverso ha assenyalat que totes aquestes tècniques de dominació política, inventades a fi de garantir l'ordre burgès, constitueixen un precedent lògic i històric de la institució totalitària dels camps de concentració (TRAVERSO: 2002; 35-41).

Alguna cosa semblant podríem dir també pel que fa a la qüestió de la repressió de les emocions, vistes tant per Marcello com pel puritanisme liberal com una font no només de distorsió cognitiva sinó també de violència anàrquica. Segons Bauman:

“El ideal de la emancipación moderna era el *hombre socializado*, guiado por reglas procesadas racionalmente, claramente estipuladas, avaladas legalmente y por ende rebautizadas como la Ley de la Tierra, que sustituirían la dependencia de las fuerzas ingobernables e incontroladas, no codificadas y “ciegas” de los instintos y las emociones individuales (para Durkheim, por ejemplo, eliminar los grilletes de las normas sociales descubriría no a un individuo libre, sino a un esclavo de las pasiones animales).” (BAUMAN: 2005; 100)

Ara bé, si en la teoria per a Descartes, Hobbes i la resta de filòsofs il·lustrats la raó era una facultat humana universal que havia de lluitar contra l’emoció en tot ésser humà particular a fi de garantir l’autonomia cognoscitiva i ètica del subjecte, en la pràctica era clar per a ells que no tot el món es trobava igualment capacitat per vèncer la força de les passions. Les classes populars, les dones i els pobles colonitzats patien d’un dèficit de poder racional que havien de subsanar tot sotmetent-se a aquells sectors socials dipositaris d’una major fortalesa intel·lectual (és a dir, els membres masculins de les classes altes occidentals) (TOULMIN: 2001; 190). En opinió de Bauman, la postura il·lustrada front al “poble” era ambigua: o bé el considerava com el conjunt de futurs ciutadans, o bé com una multitud anàrquica que calia controlar (BAUMAN: 1997; 110-115) Aquesta actitud pot abocar fàcilment a allò que el sociòleg valencià Lluís V. Aracil va batejar amb el nom de “racionalisme oligàrquic”, i que consisteix en la creença que “la raó és el privilegi i monopoli d’una oligarquia –i no pas un patrimoni comú a la Humanitat. En tot cas, l’oligarquia invoca la raó i se l’arroga per autojustificar-se i exaltar-se *contra* la gent.” (ARACIL: 1983; 49) L’acceptació d’aquesta premissa no solament legitima la construcció d’un ordre sociopolític jerarquitzat, sinó que deixa les portes obertes a l’ús de la coacció i de la manipulació com a instruments de dominació: perquè si la majoria de la gent és incapaç d’usar la raó i d’entendre les exigències que aquesta comporta, quina altra manera hi haurà de portar-les pel bon camí? Per això Aracil assenyala com n’és de natural el trànsit del “racionalisme oligàrquic liberal a l’oligarquisme irracional feixista.” (ARACIL: 1983; 57)

Segurament Marcello es mostraria d’acord amb Aracil quan aquest assenyala la lucidesa que va demostrar Nietzsche en intuir que “en tota relació de poder, el qui mana sempre té raó –i no mana pas perquè tingui raó.” (ARACIL: 1983; 57) Però per al nostre protagonista l’acceptació de la intuïció nietzscheana no comportaria cap mena de perplexitat filosòfica o moral (com hem vist en l’apartat 3.1): senzillament, les coses són així (mane Mussolini o mane que siga), ja que per a ell no sembla existir cap

diferència entre raó i poder. En tot cas, i en consonància ací també amb una important corrent de pensament polític que arrenca de Hobbes, Marcello avantposa l'ordre estatal a qualsevol cosa:

“Según la teoría sobre el Estado de Thomas Hobbes, el soberano era a la vez quien ostentaba la autoridad suprema y la fuente y garantía de los derechos. Bajo el alto patrocinio del Leviatán, un derecho y una moral eficaces significaban un derecho y una moral positivos, es decir, que contaban con la sanción del soberano: *le Roi le veult*. En el trisecular transcurso de la modernidad, los teóricos políticos dieron, así, por supuesta la autosuficiencia moral de las naciones-estado. Para ellos, la única pregunta importante era: “¿Cómo ha de ser el poder del estado para que resulte vinculante con respecto a sus súbditos?”. Y prestaron poca atención a esta otra pregunta: “¿Quién puede emitir juicios morales sobre el poder del estado?”. (TOULMIN: 2001; 272-273)

I què haurem de dir de la identificació de la consciència moral amb una consciència tècnica orientada a la supervivència egoista? A parer d'Arendt, l'interés exclusiu pel benestar privat és típic de la mentalitat burgesa:

“Privado de todos los derechos políticos, el individuo, a quien la vida pública y oficial se presenta con una apariencia de necesidad, adquiere un nuevo y crecido interés en su vida privada y en su destino personal. Excluido de la participación en la gestión de todos los asuntos públicos, que corresponde a todos los ciudadanos, el individuo pierde su lugar adecuado en la sociedad y su conexión natural con sus semejantes. Puede ahora juzgar su vida privada sólo comparándola con la de los otros, y sus relaciones con sus semejantes en el seno de la sociedad adoptan la forma de competición.” (ARENDT: 2006; 233)

En tot cas, l'actitud de Marcello, com la d'Eichmann, producte d'un egoisme exacerbats relacionats amb la forma de vida burgesa, pot arribar a ser més perillosa que el sadisme més incontrolat:

“El retiro del filisteo a la vida privada, su devoción sincera a las cuestiones de la familia y de su vida profesional, fueron el último y ya degenerado producto de la creencia de la burguesía en la primacía del interés particular. El filisteo es el burgués aislado de su propia clase, el individuo atomizado que es resultado de la ruptura de la misma clase burguesa. El hombre-masa al que Himmler organizó para los mayores crímenes en masa jamás cometidos en la historia presentaba las características del filisteo más que las del hombre del populacho y era el burgués que, entre las ruinas de su mundo, sólo se preocupaba de su seguridad personal y que, a la más ligera provocación, estaba dispuesto a sacrificarlo todo, su fe, su honor y su dignidad. Nada resultó tan fácil de destruir como la intimidad y la moralidad privada de quienes no pensaban más que en salvaguardar sus vidas privadas. Tras unos pocos años de permanencia

en el poder y una sistemática coordinación, los nazis pudieron afirmar con justicia: “El único hombre que en Alemania es todavía una persona particular es alguien que está dormido.” (ARENDT: 2006; 471)

Tots aquests hàbits burgesos ens permeten identificar una “lògica moral” que fa que l’actitud de les elits liberals front als feixismes comence a adquirir una nova llum. La submissió de l’individu a l’estat entés com un element pacificador, la repressió de les emocions, la conversió del pensament moral en un sofisticat raonament tècnic: totes aquestes característiques s’adiuen ben poc a les tradicionals interpretacions del mal que lligarien aquest al sadisme, a la follia, al caos, al salvatgisme, a la irracionalitat o la anarquia. Per això la conducta de Marcello, que a pesar de tot aboca també al mal (en el seu cas, al mal banal), s’ha d’interpretar tot situant-la en el context de la barbàrie civilitzada típica del s. XX. Aquest tipus de barbàrie no es pot entendre sota el prisma conceptual de l’estat natural hobbesià, sinó que és paradoxalment el resultat de la superació d’aquest. Per aquest motiu els intents de comprendre aquesta mena de violència tan típica del passat segle en termes d’una recaiguda en una barbàrie pre-il·lustrada van desencaminats, tal i com assenyala Enzo Traverso en referència a Eric Hobsbawm:

“Eric Hobsbawm habla de la barbarie como un elemento central en la historia del «siglo breve» (...). A su reflexión añade que si el mundo de hoy no llegó a estar totalmente sumergido en la violencia, si no hubo una caída total y definitiva en la barbarie, fue debido esencialmente a la vigencia de algunos valores fundamentales heredados de la Ilustración.

Por un lado, la conclusión de Eric Hobsbawm nos parece evidente: parece claro que la barbarie del siglo XX fue combatida en nombre de los valores de la Ilustración; valores como los derechos humanos, la tolerancia, la libertad, la democracia, el respeto a la alteridad, el cosmopolitismo, la fraternidad, la idea humanista de la razón... Digamos que todo eso seguramente nos ayudó a combatir la barbarie y la violencia.

Por otro lado, sin embargo, puede que esa conclusión sea unilateral e insuficiente, en la medida en que interpreta la barbarie del siglo XX solamente como regresión histórica, sin tener en cuenta sus rasgos modernos. Digamos entonces que Eric Hobsbawm se muestra miope frente a lo que los filósofos de la Escuela de Frankfurt, en particular Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, presentaron como «la dialéctica de la Ilustración», entendida como una «dialéctica negativa». Es decir que las violencias de la Segunda Guerra Mundial -el nazismo y, en medio de esta guerra, Auschwitz-, no pueden ser interpretadas y analizadas solamente como una recaída en una barbarie ancestral, sino también como la expresión de una barbarie moderna, de una violencia que no se puede concebir fuera de las estructuras y de los

elementos constitutivos de la civilización industrial, técnica, occidental y moderna.” (TRAVERSO: 2002; 1)

Més concretament, Marcello no respon als estereotips demofòbics típics de la teoria liberal-conservadora de les masses de finals del s. XIX (de Taine, Gustave Le Bon, Gabriel Tarde, Cesare Lombroso, Scipio Sighele...). Segons aquests autors, la massa, identificada amb els delinqüents, les classes populars i els salvatges, es caracteritzaria per una criminalitat intrínseca producte del predomini en ella d'uns instints perversos que es sobreposarien fàcilment a qualsevol intent de control racional (TRAVERSO: 2002; 123-135). Marcello ni pertany als sectors socials tradicionalment associats a la massa (per contra, és un distingit membre de la burgesia) ni causa el mal per gust del caos i de l'alliberament de les més obscures pulsions. Certament, tal i com acaba d'assenyalar Traverso, el pensament il·lustrat i liberal representa tota una mena de valors sense els quals les catàstrofes del “segle curt” hagueren sigut encara més terribles. Però aquesta tradició conté també una part fosca que cal tenir en compte per entendre el segle XX.

Bibliografia.

- AMÉRY, JEAN, (2004), *Más allá de la culpa y la expiación*, València, Pre-textos.
- ARACIL, LLUÍS V., (1983), “El racionalisme oligàrquic.”, en *Dir la realitat*, Barcelona, Ed. Països Catalans.
- ARENDT, HANNAH, (1997), *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós.
 - (2003), *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen.
 - (2006), *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza Editorial.
- BAUMAN, ZYGMUNT, (1997), *Legisladores e intérpretes : sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
 - (2005), *Ética posmoderna*, Argentina, Siglo XXI.
- CALAFORRA, GUILLEM, (1999), “Notes sobre el pensament captiu.”, en *Paraules, idees i accions. Reflexions “sociològiques” per a lingüistes*, Barcelona, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana/Publicacions de l’Abadia de Montserrat.
- CANETTI, ELIAS, (2005), *Masa y poder*, Barcelona, Debolsillo.
- CIORAN, EMIL (1986), *La caída en el tiempo*, Barcelona, Tusquets.
- FOUCAULT, MICHEL, (1996), *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI.
- KUNDERA, MILAN, (2003), *Los testamentos traicionados*, Barcelona, Tusquets.
- LAIGNEL-LAVASTINE, ALEXANDRA, (2005), *Esprits d’Europe. Autour de Czeslaw Milosz, Jan Patocka, István Bibó*, França, Calmann-Lévy.
- LE BON, GUSTAVE, (1971), *Psychologie des foules*, en la pàgina web de la Universitat de Quebec : [dx.doi.org/doi:10.1522/cla.leg.psy3](https://doi.org/10.1522/cla.leg.psy3).
- MARRADES, JULIÁN, (2002), “La radicalidad del mal banal.”, en LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica, vol. 35, pàgs. 79-103.
- MILGRAM, STANLEY, (1984), *Obediencia a la autoridad*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- MILOSZ, CZESLAW, (2005), *La ment captiva*, València, PUV.
- MORAVIA, ALBERTO, (1991), *El conformista*, Barcelona, Edicions 62.
 - (2002), *El conformista*, col·lecció de “El Mundo” de “Las mejores novelas de la literatura universal contemporánea.

- MOSSE, GEORGE L., (2005), *La nacionalización de las masas. Simbolismo político y movimientos de masas en Alemania desde las Guerras napoleónicas al Tercer Reich*, Madrid, Marcial Pons.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, (2004), *La rebelión de las masas*, Madrid, Espasa-Calpe.
- SLOTEDIJK, PETER, (2002), *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales en la sociedad moderna*, València, Pre-textos.
- TOULMIN, STEPHEN, (2001), *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*, Barcelona, Península.
- TODOROV, TZVETAN, (1984), *Critique de la critique. Un roman d'apprentissage*, París, Seuil.
- (1996), *La vida en comú. Assaig d'antropologia general*, València, Editorial 3 i 4.
- (2002), *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo XX*, Barcelona, Península.
- TRAVERSO, ENZO, (2001), *Le totalitarisme. Le Xxe siècle en débat*, Paris, Seuil.
- (2002), « Memoria y conflicto. Las violencias del siglo XX. », en l'adreça web: [www.cccb.org/transcrip/urbanitats/europa/e traverso.htm](http://www.cccb.org/transcrip/urbanitats/europa/e%20traverso.htm)
- (2003), *La violencia nazi: una genealogía europea*, Mèxic, Fondo de Cultura Económica.