

Giorgio Agamben

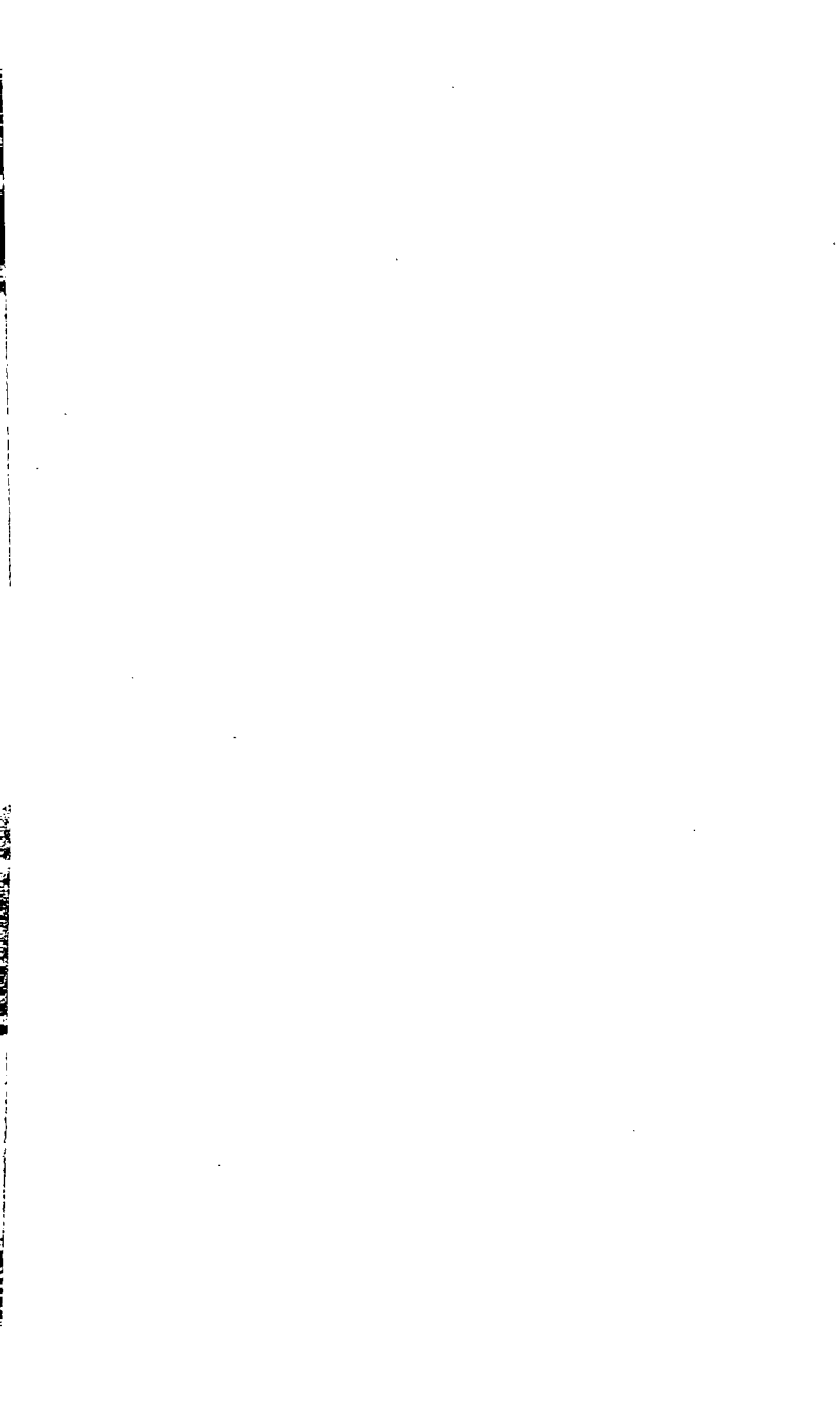
Lo que resta
de Auschwitz

2ª edición

filosofía e historia



Adriana Ffidalgo editora



Giorgio Agamben

Lo que resta de Auschwitz
El archivo y el testimonio

Homo sacer III

Traducción de Edgardo Castro



Adriana Hidalgo editora

Agamben, Giorgio

Lo que resta de Auschwitz: el archivo y el testimonio / Giorgio Agamben. - 1ª ed. 1ª reimp.

Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2019

232 p.; 20 x 13 cm. - (filosofía e historia)

Traducción de: Edgardo Castro

ISBN 978-987-4159-10-6

I. Filosofía Contemporánea. I. Castro, Edgardo, trad. II. Título.

CDD 190

filosofía e historia

Título original: *Quel che resta di Auschwitz*

Traducción: Edgardo Castro

Traducción de textos en latín y transliteración
de términos del griego: Antonio Tursi

Editor: Fabián Lebenglik

Diseño: Gabriela Di Giuseppe

Producción: Mariana Lerner

2ª edición en Argentina

© 1998, by Giorgio Agamben

Originally published by Bollati Boringhieri, Torino

© Adriana Hidalgo editora S.A., 2017, 2019

www.adrianahidalgo.com

ISBN Argentina: 978-987-4159-10-6

Este libro fue negociado a través de Ute Körner Literary Agent,
Barcelona – www.uklitag.com y Agnese Incisa Agenzia Letteraria, Torino.

La traducción de esta obra ha sido financiada por el SEPS
Segretariato Europeo per le Pubblicazioni Scientifiche



Via Val d'Aposa 7 - 40123 Bologna - Italia

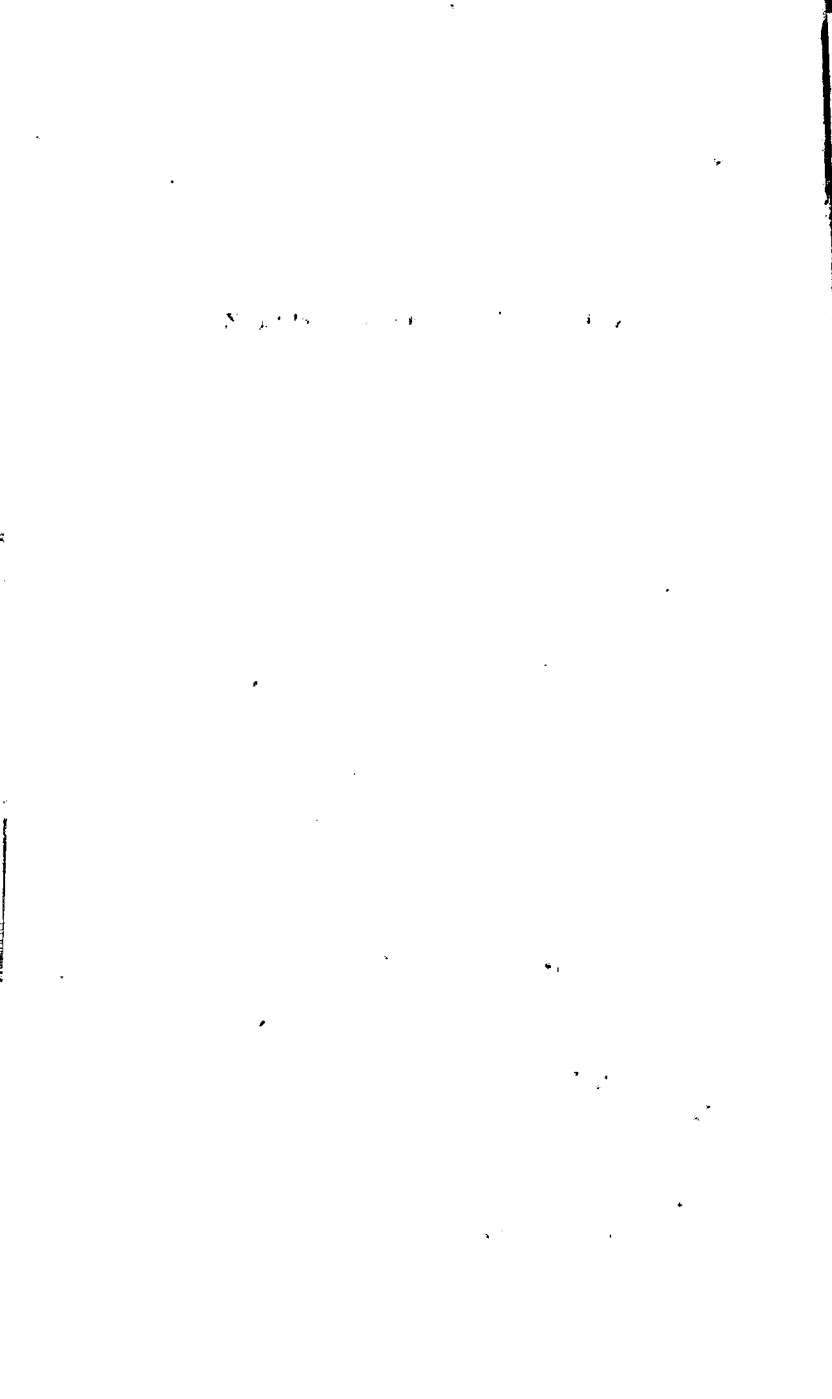
seps@seps.it - www.seps.it

Impreso en Argentina

Queda hecho el depósito que indica la ley 11.723

Prohibida la reproducción parcial o total sin permiso escrito
de la editorial. Todos los derechos reservados.

LO QUE RESTA DE AUSCHWITZ



Para Bianca Casalini Agamben

in memoriam

“estar al alcance de todo significa ser capaces de todo”

Para Andrea, Daniel y Guido que,
discutiendo conmigo estas páginas,
han permitido que salieran a la luz.

THE

OF

THE

THE

THE

THE

ADVERTENCIA

Gracias a una serie de investigaciones cada vez más amplias y rigurosas, entre las que el libro de Hilberg ocupa un lugar destacado, ha sido suficientemente esclarecido el problema de las circunstancias históricas (materiales, técnicas, burocráticas, jurídicas...) en que tuvo lugar el exterminio de los judíos. Ulteriores indagaciones podrán arrojar nueva luz sobre determinados aspectos, pero podemos considerar que ya disponemos del cuadro general.

Muy diferente es la situación respecto del sentido ético y político del exterminio o, incluso, simplemente de la comprensión humana de lo que ha ocurrido, es decir, en última instancia, de su actualidad. No solamente falta aquí algo así como un intento de comprensión global, sino también del sentido y de las razones del comportamiento de los verdugos y las víctimas; cuyas propias palabras, muy frecuentemente, siguen apareciendo como un insondable enigma, fortaleciendo la opinión de los que quieren que Auschwitz permanezca por siempre incomprensible. Desde el punto de vista del historiador conocemos, por ejemplo, los mínimos detalles de cómo ocurría en Auschwitz la fase final del exterminio: cómo los deportados eran conducidos a las cámaras de gas por un equipo compuesto por sus

propios compañeros (el denominado *Sonderkommando* [Comando especial]), que se ocupaba luego de sacar de allí los cadáveres, de lavarlos, de extraer de los cuerpos los dientes de oro y los cabellos, para después, finalmente, introducir esos cadáveres en los hornos crematorios. Sin embargo estos mismos sucesos, que podemos describir y alinear cronológicamente, siguen siendo particularmente opacos apenas intentamos realmente comprenderlos. Quizá nadie ha expuesto con mayor inmediatez este desfase y este malestar que Salmen Lewental, un miembro del *Sonderkommando* que confió su testimonio a algunas hojas de papel enterradas junto al crematorio III y que salieron a la luz diecisiete años después de la liberación de Auschwitz.

“El modo exacto —escribe Lewental en su simple yiddish— en que sucedieron los acontecimientos no puede ser imaginado por ningún ser humano. En efecto, es inimaginable que se pueda referir exactamente cómo ocurrieron nuestras experiencias... nosotros, el pequeño grupo de gente oscura que no dará mucho trabajo a los historiadores.”

Aquí no se trata, obviamente, de la dificultad que experimentamos cuando intentamos comunicar a los otros nuestras experiencias más íntimas. La brecha concierne a la estructura misma del testimonio. Por un lado, en efecto, lo que ha ocurrido en los campos se les aparece a los sobrevivientes como la única cosa verdadera y, como tal, absolutamente inolvidable. Por otro, esta verdad es, exactamente en la misma medida, inimaginable, es decir, irreducible a los elementos reales que la constituyen. Esta es el aporía de Auschwitz: hechos tan reales que, en comparación, nada

es más verdadero; una realidad que en cuanto tal excede necesariamente sus elementos fácticos. Como está escrito en los apuntes de Lewental: “la verdad completa es mucho más trágica, aún más espantosa...”. ¿Más trágica, más espantosa? ¿Respecto de qué? Pero al menos en un punto Lewental se equivocó. Podemos estar seguros de que aquel “pequeño grupo de gente oscura” (oscura hay que entenderlo aquí también en el sentido literal de invisible, que no se logra percibir) no dejará de dar trabajo a los historiadores. La aporía de Auschwitz es, en efecto, la misma aporía del conocimiento histórico: la no-coincidencia entre los hechos y la verdad, entre la constatación y la comprensión. Entre el querer entender demasiado y demasiado rápido de los que tienen explicaciones para todo y el rechazo a entender de los que sacralizan fácilmente, detenernos en este desfase nos ha parecido la única vía practicable. A esta dificultad se le suma otra, que atañe, en particular, a quien está acostumbrado a ocuparse de textos literarios o filosóficos. Muchos testimonios –tanto de los verdugos como de las víctimas– provienen de hombres comunes, puesto que gente “oscura” era obviamente la gran mayoría de los que se encontraban en los campos. Una de las lecciones de Auschwitz es, precisamente, que entender la mente de un hombre común es infinitamente más arduo que comprender la mente de Spinoza o Dante (también en este sentido debe ser entendida la afirmación de Hannah Arendt, tan a menudo tergiversada, sobre la “banalidad del mal”). Los lectores estarán decepcionados, quizá, encontrando en este libro muy poco de nuevo respecto de los testimonios de los sobrevivientes.

En sí mismo, este libro es, por decirlo de algún modo, una suerte de comentario perpetuo del testimonio. No nos ha parecido posible proceder de otro modo. Sin embargo, ya que, en un determinado momento, nos pareció evidente que el testimonio contenía en su parte esencial como una laguna, que los sobrevivientes testimoniaron acerca de algo de lo que no podía haber testimonio, comentar su testimonio necesariamente significó interrogar esa laguna o, más bien, tratar de escucharla. Para el autor, escuchar esa laguna demostró no ser un trabajo inútil. Lo obligó, sobre todo, a despejar el campo de casi todas las doctrinas que, después de Auschwitz, han pretendido definirse con el nombre de ética. Como se verá, casi ninguno de los principios éticos que nuestro tiempo ha creído poder reconocer como válidos ha podido superar la prueba decisiva, la de una *Ethica more Auschwitz demonstrata* [Ética demostrada según el modo Auschwitz]. Por su parte, el autor se considerará retribuido por su fatiga si, en el intento de identificar el lugar y el sujeto del testimonio, también ha logrado, aunque más no sea, plantar mojones esparcidos que puedan eventualmente orientar a los futuros cartógrafos de la nueva tierra ética. O también, incluso, si consiguió que algunos de los términos con que ha sido registrada la lección decisiva del siglo sean rectificadas, que algunas palabras sean descartadas y otras concebidas de modo diferente. También este es un modo —mejor, quizá el único modo posible— de escuchar lo no-dicho.

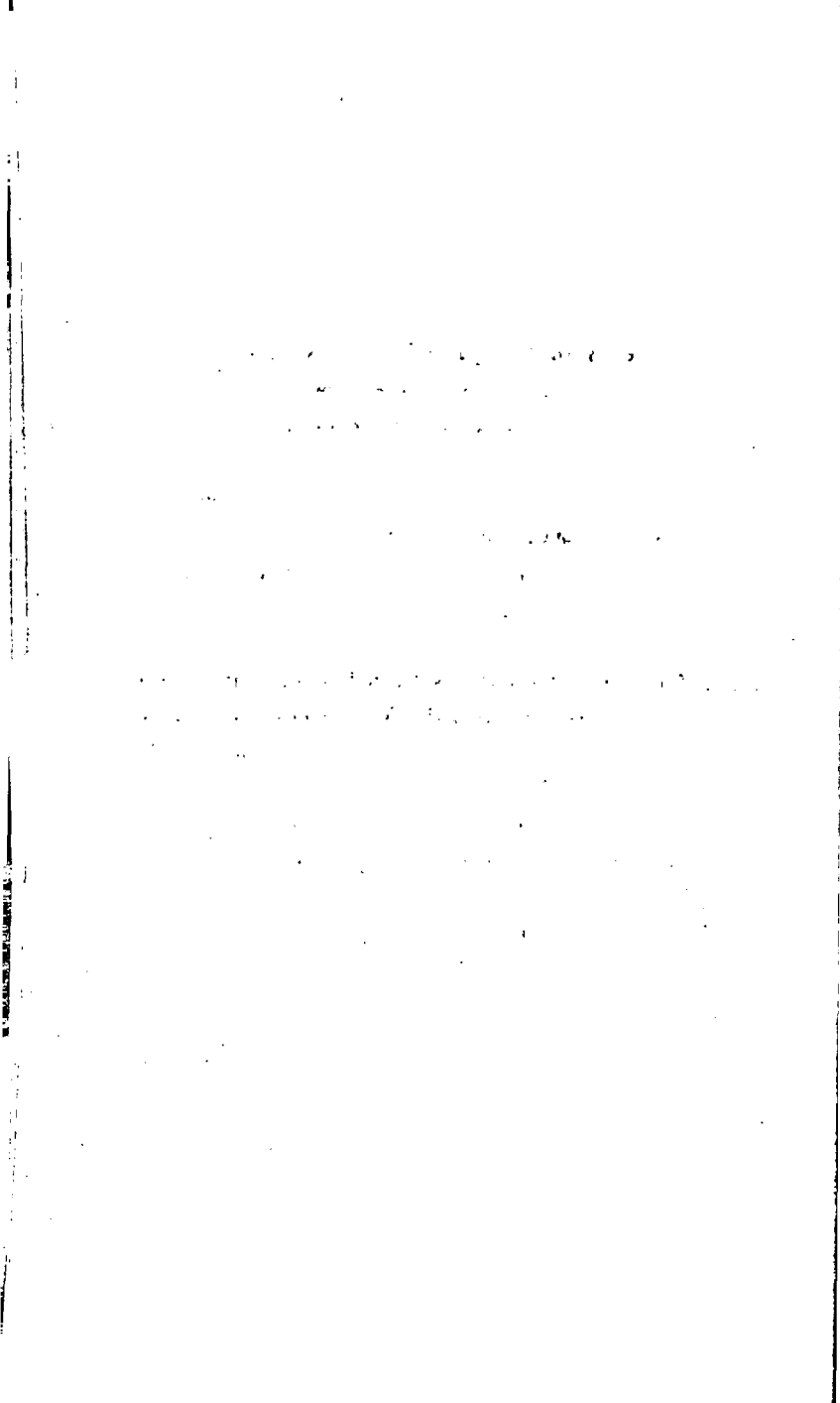
Aquel día
el resto de Israel y los sobrevivientes de la casa de Jacob
no se apoyarán más en los que los han herido,
sino que se apoyarán con firmeza en Yahveh.

Un resto volverá,
el resto de Jacob, al Dios poderoso.
Que, aunque sea tu pueblo, Israel, como la arena del mar,
sólo un resto se salvará.

Is. 10, 20-22

Así, en el tiempo de ahora se ha producido un resto, según la
elección de la gracia... Y así todo Israel será salvado.

Rm. 11, 5-26



I EL TESTIGO

1.1 En el campo, una de las razones que pueden empujar a un deportado a sobrevivir, es convertirse en un testigo:

Por mi parte, decidí firmemente que cualquier cosa me ocurriera no me quitaría la vida. Quise ver todo, vivir todo, hacer la experiencia de todo, retener todo dentro de mí. ¿Con qué objetivo, visto que no tendría nunca la posibilidad de gritar al mundo lo que supe? Sencillamente, porque no quise hacerme a un lado, no quise suprimir al testigo en el que podía convertirme (Langbein 1, p. 186).

Ciertamente no todos, sino sólo una ínfima parte de los detenidos se da esta razón. Puede ser, por lo demás, que sea por comodidad ("querría sobrevivir por esta o aquella razón, por este o aquel objetivo, y encuentra cientos de pretextos. La verdad, es que quería vivir a toda costa" – Lewental, p. 148). O también que se trate solamente de venganza ("naturalmente podría suicidarme echándome sobre el alambre de púa, siempre podemos hacerlo. Pero yo quiero vivir. A lo mejor sucede un milagro y

seremos liberados. Y entonces me vengaré, contaré a todo el mundo lo que ha sucedido aquí adentro” – Sofsky, p. 477). Justificar la propia supervivencia no es fácil, mucho menos en el campo. Algunos de los supervivientes prefieren incluso callar. “Algunos de mis amigos, amigos muy queridos para mí, no hablan nunca de Auschwitz” (Levi 1, p. 224). Y sin embargo, para otros, no hacer morir al testigo es la única razón para vivir. “Otras personas, en cambio, hablan continuamente, y yo soy uno de ellos” (ibíd.).

1.2 Un tipo perfecto de testigo es Primo Levi. Cuando vuelve a casa entre los hombres, cuenta incansablemente a todos lo que tuvo que vivir. Es como el Viejo Marinero del poema de Coleridge:

Usted recuerda la escena, el Viejo Marinero frena a los invitados a la boda, que no le prestan atención –están pensando en su boda–, y los obliga a escuchar su cuento. Ahora bien, apenas volví del campo de concentración, también yo me comporté exactamente así. ¡Sentía una necesidad irrefrenable de contar mi historia a cualquiera!... Toda ocasión era buena para contar a todos mi historia, tanto al director de la fábrica como al obrero, aunque ellos tuvieran otras cosas para hacer. Me había reducido al estado del Viejo Marinero. Luego empecé a mecanografiar durante la noche... ¡Todas las noches escribí, y esto era considerado como una cosa todavía más loca! (ibíd., pp. 224 y ss.).

Pero Levi no se siente escritor, se convierte en escritor sólo para testimoniar. En cierto sentido, nunca se convirtió en escritor. En 1963, cuando ya había publicado dos novelas y varios cuentos, a la pregunta sobre si se considera un químico o un escritor contesta sin sombra de duda: “Ah, un químico, que quede bien claro, no tergiversemos” (ibíd., p. 102). El hecho de que, con el tiempo y casi a su pesar, haya terminado siéndolo, escribiendo libros que nada tienen que ver con su testimonio, le molesta profundamente: “Luego he escrito... adquirí el vicio de escribir” (ibíd., p. 258). “En mi último libro, *La llave estrella*, me deshice completamente de mi calidad de testigo... Con esto no reniego de nada, no he dejado de ser un exdeportado, un testigo...” (ibíd., p. 167).

Con este malestar encima, lo encontré en las reuniones de la editorial Einaudi. Podía sentirse culpable por haber sobrevivido, no por haber dado testimonio. “Estoy en paz conmigo porque he testimoniado” (ibíd., p. 219).

1.3 En latín hay dos palabras para decir testigo. La primera, *testis*, de la que deriva nuestro término “testigo”, significa etimológicamente el que se pone como tercero [**terstis*] en un proceso o en una pelea entre dos contendientes. La segunda, *superstes*, designa al que ha vivido algo, al que ha atravesado hasta el final un acontecimiento y puede, por ello, dar testimonio. Es evidente que Levi no es un tercero; él es, en todo sentido, un sobreviviente. Pero eso significa, también, que su

testimonio no concierne a la adquisición de los hechos en vista de un proceso (él no es suficientemente neutral para ello, no es un *testis*). En última instancia, no es el juicio lo que le importa —tanto menos el perdón—. “Yo no comparezco nunca como juez” (ibíd., p. 77); “yo no tengo la autoridad de conceder el perdón... yo carezco de autoridad” (ibíd., p. 236). Parece, más bien, que le interesa solamente lo que hace imposible el juicio, la zona gris donde las víctimas llegan a ser verdugos y los verdugos víctimas. Sobre todo en esto, los sobrevivientes están de acuerdo: “Ningún grupo fue más humano que otro” (ibíd., p. 232); “víctima y verdugo son igualmente innobles, la lección de los campos es la hermandad de la abyección” (Rousset, en Levi 1, 216).

No se trata de que un juicio no pueda o no tenga que ser pronunciado. “Si hubiera tenido delante de mí a Eichmann, lo hubiera condenado a muerte” (ibíd., p. 144); “si han cometido un crimen, entonces tienen que pagar” (ibíd., p. 236). Lo decisivo es solamente que las dos cosas no sean confundidas, que el derecho no pretenda agotar la cuestión. Hay una consistencia no jurídica de la verdad, en la que la *quaestio facti* [cuestión de hecho] nunca puede ser reducida a la *quaestio iuris* [cuestión de derecho]. Esta es, precisamente, la tarea del sobreviviente: todo aquello que lleva a una acción humana más allá del derecho, lo que la sustrae radicalmente al Proceso. “Cada uno de nosotros puede ser procesado, condenado y ejecutado sin ni siquiera saber el por qué” (ibíd., p. 75).

1.4 Una de las equivocaciones más comunes —y no sólo a propósito del campo— es la tácita confusión de categorías éticas y categorías jurídicas (o, peor, de categorías jurídicas y categorías teológicas: la nueva teodicea). Casi todas las categorías de las que nos servimos en materia de moral o religión están en alguna medida contaminadas con el derecho: culpa, responsabilidad, inocencia, juicio, absolución... Por ello, se hace difícil utilizarlas sin tomar los recaudos apropiados. Sucede que, como los juristas lo saben perfectamente, el derecho no tiende en última instancia a la comprobación de la justicia. Y tampoco a la de la verdad. El derecho sólo tiende al juicio, independientemente de la verdad o de la justicia. Lo que queda probado, más allá de toda duda, por la *fuerza de la cosa juzgada* que compete incluso a una sentencia injusta. La producción de la *res judicata* [cosa juzgada], con la que la sentencia sustituye lo verdadero y lo justo, vale como verdadera incluso a pesar de su falsedad y su injusticia. Este es el fin último del derecho. En esta criatura híbrida, de la que no es posible decir si es hecho o norma, el derecho encuentra paz. Ir más allá no le resulta posible.

En 1983, la editorial Einaudi le solicitó a Levi que tradujera *El proceso* de Kafka. De *El proceso* se han hecho infinitas interpretaciones, que subrayan su carácter profético-político (la burocracia moderna como mal absoluto), o teológico (el tribunal es el Dios desconocido) o biográfico (la condena es la enfermedad que Kafka padecía). Raramente se ha hecho notar que este libro, en el que la ley únicamente se presenta en la forma del proceso,

contiene una intuición profunda sobre la naturaleza del derecho, que aquí no es —según la opinión común— tanto norma, sino juicio, y por lo tanto proceso. Pero si la esencia de la ley —de toda ley— es el proceso, si todo el derecho (y la moral que está contaminada por él) son solamente derecho (y moral) procesal; entonces, ejecución y transgresión, inocencia y culpabilidad, obediencia y desobediencia se confunden y pierden importancia. “El tribunal no quiere nada de ti. Te acoge cuando vienes, te deja ir cuando te vas.” El objetivo último de la norma es producir el juicio; pero este no se propone ni castigar ni premiar, ni hacer justicia ni verificar la verdad. El juicio es en sí mismo el fin y esto —como se ha dicho— constituye su misterio, el misterio del proceso.

Una de las consecuencias que es posible extraer de esta naturaleza autorreferencial del juicio —y así lo ha hecho un gran jurista italiano— es que la pena no es una consecuencia del juicio, sino que él mismo es la pena (*nullum iudicium sine pœna* [no hay ningún juicio sin castigo]). “Se podría decir, incluso, que toda la pena está en el juicio, que la acción penal —la cárcel, el verdugo— interesan solamente en cuanto son, por así decir, prosecución del juicio (piénsese en el término *ajusticiar*)” (Satta, p. 26). Pero esto también significa que “la sentencia de absolución es la confesión de un error judicial”, que “todos son íntimamente inocentes”, pero que el único auténtico inocente no “es el que es absuelto, sino el que pasa por la vida sin juicio” (ibíd., p. 27).

1.5 Si esto es verdad —y el sobreviviente sabe que lo es—, entonces, es posible que precisamente los procesos (los doce procesos celebrados en Núremberg, más los otros que se desarrollaron dentro y fuera de los confines de Alemania, hasta el de 1961 en Jerusalén, que concluyó con el ahorcamiento de Eichmann y dio impulso para la nueva serie de procesos en la República Federal) sean responsables de la confusión intelectual que ha impedido, por décadas, pensar Auschwitz. A pesar de que estos procesos hayan sido necesarios y de su patente insuficiencia (involucraron, finalmente, a pocos centenares de personas), ellos contribuyeron a difundir la idea de que el problema había sido superado. Las sentencias se convirtieron en cosa juzgada, pruebas de la culpabilidad definitivamente adquirida. Exceptuando algunas mentes brillantes, a menudo aisladas, fue necesario casi medio siglo para entender que el derecho no agotó el problema; sino que, más bien, el problema era de tal magnitud que ponía en cuestión al propio derecho, que lo arrastraba a su propia ruina.

Hay también víctimas ilustres de la confusión entre derecho y moral, y entre teología y derecho. Uno de ellos es Hans Jonas, el filósofo alumno de Heidegger, especializado en problemas éticos. En 1984, en ocasión de la asignación del premio Lucas, se ocupó de Auschwitz. Y lo hizo estableciendo una nueva teodicea: preguntándose cómo fue posible que Dios haya tolerado Auschwitz. La teodicea es un proceso que no quiere establecer las responsabilidades de los hombres, sino de Dios. Como todas las teodiceas, también esta acaba con una absolución. La motivación

de la sentencia suena más o menos así: “El infinito (Dios) se ha despojado completamente de su omnipotencia en lo finito. Creando el mundo, Dios, para decirlo de algún modo, le ha confiado su propia suerte, se ha vuelto impotente. Y luego de haberse dado completamente en el mundo, no tiene más nada para ofrecernos; ahora, le toca dar al hombre. El hombre puede hacerlo velando para que no ocurra, o no ocurra demasiado a menudo, que, a causa del hombre, Dios tenga que lamentarse de haber dejado ser el mundo.”

El vicio conciliatorio de toda teodicea aquí es particularmente evidente. No solamente no nos dice nada de Auschwitz, ni sobre las víctimas ni sobre los verdugos; sino que tampoco logra evitar el final feliz. Detrás de la impotencia de Dios, asoma la de los hombres, que repiten su *plus jamais ça!* [¡nunca más eso!] cuando está claro que *ça* [eso] está por todas partes.

1.6 También el concepto de responsabilidad está irremediablemente contaminado por el derecho. Cualquiera que haya intentado servirse de él fuera del ámbito jurídico lo sabe. A pesar de ello, la ética, la política y la religión sólo han podido definirse quitándole terreno a la responsabilidad jurídica; aunque no para asumir una responsabilidad de otro género, sino articulando zonas de no-responsabilidad. Lo que no significa, naturalmente, impunidad. Significa más bien –al menos para la ética– toparse con una responsabilidad infinitamente más grande,

que jamás podríamos asumir. Podemos, a lo sumo, serle fieles, es decir, reivindicar su inasumibilidad.

El descubrimiento inaudito que Levi ha hecho en Auschwitz concierne a una materia refractaria a toda aserción de responsabilidad; él ha logrado aislar algo así como un nuevo elemento ético. Levi lo llama la “zona gris”, aquella en la que se deshace la “larga cadena de conjunción entre víctima y verdugos”, donde el oprimido se vuelve opresor y, a su vez, el verdugo aparece como víctima. Una gris, incesante alquimia en la que el bien y el mal y, con ellos, todos los metales de la ética tradicional alcanzan su punto de fusión.

Se trata, pues, de una zona de irresponsabilidad e *impotentia judicandi* [impotencia de juzgar] (Levi 2, p. 45), que no se sitúa *más allá del bien y del mal*, sino que está, por así decir, *más acá* de ellos. Con un gesto simétricamente opuesto al de Nietzsche, Levi ha desplazado la ética más acá de donde nos acostumbraron a pensarla. Y, sin que logremos decir por qué, sentimos que este más acá es más importante que cualquier más allá, que el subhombre debe interesarnos mucho más que el superhombre. Esta infame zona de irresponsabilidad es nuestro primer círculo, del que ninguna confesión de responsabilidad logrará sacarnos y donde, minuto tras minuto, es deletreada la lección de la “espantosa, indecible e inimaginable banalidad del mal” (Arendt, p. 259).

1.7 El verbo latino *spondeo*, del que deriva nuestro término “responsabilidad”, significa “ser garante de algo,

para alguien (o para sí mismo), ante alguien". Así, en la promesa de matrimonio, pronunciar la fórmula *spondeo* significaba, para el padre, empeñarse en dar la propia hija al pretendiente como su esposa (y por eso era llamada *sponsa*) o, si esto no ocurría, garantizar una reparación. En el más antiguo derecho romano, en efecto, la costumbre era que un hombre libre pudiera constituirse en rehén —es decir, en estado de prisionero, de ahí el término *ob-ligatio* [obligación]— para garantizar la reparación de un error o el cumplimiento de una obligación. (El término *sponsor* [garante] indicaba a aquel que sustituía al *reus* [reo], prometiendo proveer, en caso de incumplimiento, la prestación debida.)

El gesto de asumir la responsabilidad es, pues, genuinamente jurídico y no ético. Ello no expresa nada noble y luminoso, sino sencillamente el *ob-ligarse*, el entregarse como prisionero para garantizar una deuda, en un contexto en el que el nexo jurídico estaba todavía íntimamente vinculado con el cuerpo del responsable. En cuanto tal, la responsabilidad está estrechamente entrelazada con el concepto de *culpa*, que, en general, indica la imputabilidad de un daño (por eso, los romanos no admitían que se pudiera ser culpable respecto de uno mismo: *quod quis ex culpa sua damnum sentit, non intelligitur damnum sentire*, el daño que uno se causa a sí mismo, por su culpa, no es jurídicamente relevante).

Responsabilidad y culpa expresan sencillamente dos aspectos de la imputabilidad jurídica y sólo en un segundo momento fueron interiorizados y trasladados fuera

del derecho. De ahí la insuficiencia y la opacidad de toda doctrina ética que pretenda basarse en estos dos conceptos. (Esto vale tanto para Jonas, que ha pretendido formular un verdadero y propio “principio de responsabilidad”, como, quizá, para Lévinas, que, de modo más complejo, transformó el gesto del *sponsor* en el gesto ético por excelencia). Insuficiencia y opacidad que emergen con claridad cada vez que se trata de trazar los confines que separan la ética del derecho. Dos ejemplos, lejanos entre sí en cuanto a la gravedad de los hechos en cuestión, pero que coinciden respecto del *distinguo* [separar] que ambos parecen implicar.

Durante el proceso de Jerusalén, la línea constante de la defensa de Eichmann fue expresada con claridad por su abogado, Robert Servatius, con estas palabras: “Eichmann se siente culpable delante de Dios, no delante de la ley”. Y efectivamente Eichmann (cuya participación en el exterminio de los judíos fue probada ampliamente, aunque, quizá, en un papel diferente de los cargos de acusación) llegó hasta declarar querer “ahorcar a sí mismo en público”, para “liberar a los jóvenes alemanes del peso de la culpa”. Sin embargo, continuó sosteniendo hasta el final que su culpabilidad delante de Dios (de la que fue sólo un *höheren Sinnesträger*, un más alto portador de sentido) no era jurídicamente perseguible. El único sentido posible de este *distinguo* tan insistentemente remachado es que, con toda evidencia, la asunción de una culpa moral era éticamente noble ante los ojos del acusado; pero no estaba dispuesto a asumir una culpa jurídica (culpa que, desde el punto de vista ético, debería ser mucho menos grave).

Recientemente, un grupo de personas que pertenecieron a una organización política de extrema izquierda ha publicado, en un periódico, un comunicado en que declararon la misma responsabilidad política y moral respecto del asesinato de un comisario de policía ocurrido hace veinte años. "Esta responsabilidad, sin embargo —afirma el comunicado—, no puede ser transformada... en una responsabilidad de orden penal." Es necesario recordar aquí que la asunción de una responsabilidad moral tiene valor sólo si se está dispuesto a padecer las consecuencias jurídicas. Es lo que los autores del comunicado, según parece, de algún modo sospechan; puesto que, en un pasaje significativo, asumen una responsabilidad que parece inconfundiblemente jurídica, afirmando haber contribuido "a crear un clima que ha llevado al asesinato" (pero el crimen en cuestión, la instigación a delinquir, naturalmente ha prescrito). Siempre ha sido considerado noble el gesto de quien asume una culpa jurídica de la que es inocente (Salvo D'Acquisto), mientras que la asunción de una responsabilidad política o moral sin consecuencias jurídicas siempre ha caracterizado la arrogancia de los poderosos (Mussolini respecto del delito Matteotti). Pero hoy, en Italia, estos modelos se han invertido y la asunción contrita de responsabilidades morales es invocada en cualquier ocasión para eximirse de aquellas jurídicas.

La confusión entre categorías éticas y categorías jurídicas (con la lógica del arrepentimiento que ella implica) es aquí absoluta. Está en el origen de los numerosos suicidios consumados para sustraerse a un proceso (y no sólo de

parte de los criminales nazis), en los que la asunción tácita de una culpa moral pretende redimirse de aquella jurídica. Cabe recordar que, de esta confusión, el primer responsable no es la doctrina católica que reconoce un sacramento cuyo objetivo es liberar al pecador de la culpa, sino la ética laica (en su versión bienpensante y farisaica, que es la dominante). Después de haber erigido las categorías jurídicas en categorías éticas supremas y haber irremediabilmente confundido las cartas, esta pretende todavía hacer jugar su *distinguo*. Pero la ética es la esfera que no conoce culpa ni responsabilidad; ella es, como sabía Spinoza, la doctrina de la vida beata. Asumir una culpa y una responsabilidad —lo que, a veces, puede ser necesario— significa salir del ámbito de la ética para entrar en el del derecho. Quien ha debido cumplir este difícil paso, no puede pretender regresar por la puerta que apenas se ha cerrado detrás de él.

1.8 La figura extrema de la “zona gris” es el *Sonderkommando*. Con este eufemismo —escuadra especial—, los SS llamaron a aquel grupo de deportados a los que fue confiada la gestión de las cámaras de gas y los crematorios. Ellos tuvieron que conducir a los prisioneros desnudos a su muerte en las cámaras de gas y mantener el orden entre ellos; extraer finalmente los cadáveres manchados de rosa y de verde a causa del ácido cianídrico y lavarlos con chorros de agua; controlar que en los orificios de los cuerpos no fueran escondidos objetos preciosos; arrancar los dientes de oro de las mandíbulas; cortar el pelo de las

mujeres y lavarlo con cloruro de amoníaco; transportar luego los cadáveres a los crematorios y vigilar la combustión; finalmente, liberar los hornos de las cenizas restantes.

Sobre estas Escuadras ya circulaban historias vagas y parciales entre nosotros mientras éramos prisioneros, y fueron confirmadas más tarde por las otras fuentes antes mencionadas; pero el horror intrínseco a esta situación humana ha impuesto a todos los testigos una especie de reserva, por la cual aún ahora es difícil hacerse una idea de "lo que significaba" estar obligado a realizar durante meses ese oficio... Uno de ellos ha declarado: "En este trabajo, o uno enloquece desde el primer día o se acostumbra." Y otro: "Es verdad que hubiera podido matarme o dejarme matar, pero quería sobrevivir, para vengarme y para dar testimonio de todo aquello. No crean que somos monstruos, somos como ustedes, aunque mucho más desdichados..." De parte de hombres que han conocido esta privación extrema no podemos esperar una declaración, en el sentido jurídico del término, sino otro tipo de cosa, que está entre el lamento, la blasfemia, la expiación y el intento de justificación, de recuperación de sí mismos... Haber concebido y organizado las Escuadras ha sido el delito más demoníaco del nacionalsocialismo (Levi 2, pp. 38 y ss.).

Ahora bien, Levi refiere que un testigo, Miklos Nyiszli, uno de los pocos sobrevivientes del último equipo especial de Auschwitz, ha contado haber asistido, durante una pausa

de “trabajo”, a un partido de fútbol entre las SS y representantes del *Sonderkommando*.

Al partido asistieron otros soldados de las SS y el resto de la Escuadra, haciendo apuestas, aplaudiendo, animando a los jugadores, como si en lugar de estar ante las puertas del infierno el partido se estuviese jugando en el campo de un pueblo (ibíd., p. 40).

Quizá este partido podrá parecerle a alguien como una breve pausa de humanidad en el medio de un horror infinito. A mis ojos, en cambio, como a los de los testigos, este partido, este momento de normalidad, es el verdadero horror del campo. Ya que podemos pensar que las matanzas se han acabado, aun cuando aquí y allá se repiten no muy lejos de nosotros. Pero aquel partido no terminó nunca, es como si todavía durara, ininterrumpidamente. Es la cifra perfecta y eterna de la “zona gris”, que no conoce tiempo y está en todos lados. De ahí viene la angustia y la vergüenza de los sobrevivientes, “la angustia inscrita en todos del *tohu vavohu* [hágase la luz], del universo desierto y vacío, aplastado bajo el espíritu de Dios, y del que el espíritu del hombre está ausente: no ha nacido aún y ya está extinguido” (ibíd., p. 66). Pero también nuestra vergüenza, de nosotros que no hemos conocido los campos y que incluso asistimos, no se sabe cómo, a aquel partido, que se repite en cada partido de nuestros estadios, en cada programa televisivo, en cada cotidiana normalidad. Si no logramos entender aquel partido, si no logramos que termine, no habrá nunca esperanza.

1.9 Testigo se dice en griego *mártys*, mártir. Partiendo de aquí, los primeros Padres de la Iglesia acuñaron el término *martyrium*, para indicar la muerte de los cristianos perseguidos que, de este modo, testimoniaban su fe. Lo que sucedió en los campos tiene bien poco que ver con el martirio. Los sobrevivientes son unánimes al respecto. “Llamando mártires a las víctimas del nazismo, mistificamos su destino” (Bettelheim 1, p. 93). Hay, sin embargo, dos puntos en que las cosas parecen rozarse. El primero, respecto del término griego, que deriva de un verbo que significa “recordar”. El sobreviviente tiene la vocación de la memoria, no puede no recordar.

Los recuerdos de mi reclusión son mucho más vívidos y detallados que cualquier otra cosa que haya ocurrido antes o después (Levi 1, p. 225).

Conservo una memoria visual y acústica de las experiencias de allá que no sé explicar... han quedado grabadas en la mente, como en una cinta magnética, las frases en lenguas que no conozco, en polaco o en húngaro. Las he repetido a polacos y a húngaros y me han dicho que estas frases tienen un sentido. Por algún motivo que no conozco, me ha sucedido algo extraño, casi, diría, una preparación inconsciente para dar testimonio (ibíd., p. 220).

Pero el segundo punto de contacto es más íntimo e instructivo. La lectura de los primeros textos cristianos sobre el martirio —por ejemplo, el *Scorpiace* de Tertuliano— contiene,

en efecto, enseñanzas inesperadas. Los Padres tuvieron que hacer frente a los grupos heréticos que rechazaban el martirio por considerarlo una muerte completamente insensata (*perire sine causa* [morir sin motivo]). ¿Qué sentido podía tener profesar la fe delante de los hombres —los perseguidores y los verdugos— que, de esta profesión de fe, no habrían entendido nada? Dios no pudo querer lo insensato. “¿Los inocentes deben padecer estas cosas?... Cristo se ha inmolado por nosotros una vez para siempre, lo mataron una vez para siempre, precisamente para que nosotros no muriéramos. Si me pide reciprocidad, ¿es, quizá, porque él también espera la salvación de mi muerte? ¿O tendré que pensar, quizá, que Dios quiere la sangre de los hombres justos cuando desdeña la de los toros y la de los machos cabríos? ¿Cómo podría desear la muerte de quien no es pecador?” (Tertuliano, pp. 63-65). La doctrina del martirio nace, entonces, para justificar el escándalo de una muerte insensata, de una matanza que no puede no parecer absurda. Frente al espectáculo de una muerte aparentemente *sine causa*, la referencia a *Lc. 12, 8-9* y a *Mt. 10, 32-33* (“a quien me reconozca delante de los hombres, yo lo reconoceré delante de mi Padre; a quien reniegue de mí delante de los hombres, lo renegaré delante de mi Padre”) permitió interpretar el martirio como un mandato divino y encontrar, así, una razón para lo irrazonable.

Pero esto tiene mucho que ver con los campos. Ya que, en los campos, un exterminio, al que quizá hubiese sido posible encontrarle precedentes, se presenta, en cambio, de modo que se vuelve absolutamente privado de sentido.

También sobre esto, los sobrevivientes están de acuerdo. “A nosotros mismos lo que se tenía que decir, comenzó a parecernos *inimaginable*” (Antelme, p. V). “Todos los intentos de explicación [...] han fracasado radicalmente” (Améry, p. 16). “Me irritan los intentos de algunos extremistas religiosos de interpretar el exterminio a la manera de los profetas: un castigo por nuestros pecados. ¡No! Esto no lo acepto: el hecho de ser insensato lo vuelve más espantoso” (Levi 1, p. 219).

El infeliz término “holocausto”, a menudo con la H mayúscula, nace de esta inconsciente exigencia de justificar la muerte *sine causa*, de devolver un sentido a lo que parece no poder tener sentido: “...Disculpe, yo uso de mala gana este término Holocausto, porque no me gusta. Pero lo uso para entendernos. Filológicamente está equivocado...” (ibíd., p. 243); “...es un término que, cuando apareció, me fastidió mucho; supe que fue el propio Wiesel quien lo acuñó, luego se arrepintió y hubiese querido retirarlo” (ibíd., p. 219).

1.10 También la historia de un término equivocado puede ser instructiva. “Holocausto” es la transcripción docta del lat. *holocaustum*, que, a su vez, traduce el término griego *holócaustos* (que es, en cambio, un adjetivo, y literalmente significa “todo quemado”; el sustantivo griego correspondiente es *holocaústoma*). La historia semántica del término es esencialmente cristiana, porque los Padres de la Iglesia se sirvieron de él para traducir –a decir verdad

sin demasiado rigor ni coherencia— la compleja doctrina sacrificial de la *Biblia* (en particular, del *Levítico* y *Números*). El *Levítico* reduce todos los sacrificios a cuatro tipos fundamentales: *olah*, *hattat*, *shelamin*, *minha*.

Los nombres de dos de ellos son significativos. El *hattat* era el sacrificio que servía para expiar el pecado llamado *hattat* o *hataa*, del que el *Levítico* nos da, desafortunadamente, una definición muy vaga. El *shelamin* es un sacrificio comunitario, de acción de gracias, de alianza o de voto. Respecto de los términos *olah* y *minha*, son puramente descriptivos. Cada uno de ellos evoca una de las operaciones particulares del sacrificio: el segundo, la presentación de la víctima, en el caso que ella sea de naturaleza vegetal; el segundo, el envío de la ofrenda a la divinidad (Mauss, p. 44).

La *Vulgata* generalmente traduce *olah* con *holocaustum* (*holocausti oblatio* [ofrenda de holocausto]); *hattat* con *oblatio* [ofrenda]; *shelamin* (de *shalom*, paz) con *hostia pacificorum* [víctima de las paces]; *minha* con *hostia pro peccato* [víctimas por pecado]. A partir de la *Vulgata*, el término *holocaustum* pasa a los Padres latinos, que se sirven de él, esencialmente, para indicar los sacrificios de los judíos en los numerosos comentarios al texto sagrado (así en Hil., *In Psalm. 65, 23*: *holocausta sunt integra hostiarum corpora, quae quia tota ad ignem sacrificii deferbantur, holocausta sunt nuncupata* [holocaustos son los cuerpos íntegros de las víctimas los cuales, ya que todas eran destinadas

al fuego del sacrificio, han sido llamadas holocaustos]. Aquí, es importante subrayar dos hechos. El primero, que el término viene precozmente usado en sentido propio por los Padres como arma polémica contra los judíos, para condenar la inutilidad de los sacrificios cruentos (como referencia, valga por todos Tertuliano cuando refiriéndose a Marción, *Adv. Marc.* 5, 5, dice: *quid stultius [...] quam sacrificiorum cruentorum et holocaustorum nidorosum a deo exactio?* “¿qué hay más estúpido que un dios que exige sacrificios sangrientos y holocaustos que saben a grasa quemada?” – cfr. también Aug., *C. Faustum* 19, 4). En segundo lugar, que el término es metafóricamente ampliado a los mártires cristianos, para equiparar su suplicio a un sacrificio (Hil., *In Psalm.* 65, 23: *martyres in fidei testimonium corpora sua holocausta voverunt* [los mártires, para testimonio de su fe, ofrecían sus cuerpos como holocausto]), hasta que el mismo sacrificio de Cristo en la cruz es definido como holocausto (Aug., *In Evang. Joha.* 41, 5: *se in holocaustum obtulerit in cruce Iesus* [Jesús se ofreció en la cruz en holocausto]; Rufin, *Orig. in Lev.* 1, 4: *holocaustum... carnis eius per lignum crucis oblatum* [el holocausto de su carne ofrecido por el leño de la cruz]).

A partir de aquí, el término “holocausto” empezará la migración semántica que lo llevará a asumir, de modo cada vez más consistente en las lenguas vulgares, el sentido de “sacrificio supremo, en el marco de una dedicación total a motivos sagrados y superiores” registrado en los léxicos contemporáneos. Ambos sentidos, el propio y el metafórico, aparecen unidos en Bandello (2, 24): “Se han abolido

los sacrificios y holocaustos de los becerros, machos cabríos y otros animales, en su lugar ahora se ofrece el inmaculado y precioso cordero del verdadero cuerpo y sangre del universal redentor y salvador Nuestro Señor Jesucristo.” El sentido metafórico está atestiguado en Dante (*Par.* 14, 89: “...a Dios hice holocausto”, referido al ruego del corazón), en Savonarola, y posteriormente hasta en Delfico (“muchos ofreciéndose en perfecto holocausto a la patria”) y en Pascoli (“en el sacrificio, necesario y dulce, hasta el holocausto, está, para mí, la esencia del cristianismo”).

Pero también el empleo del término en función polémica contra los judíos continuó su historia, aunque se trata de una historia más oculta, no registrada en los léxicos. En el curso de mis investigaciones sobre la soberanía, me encontré por casualidad con un pasaje de un cronista medieval, que constituye la primera acepción, por lo que conozco, del término “holocausto” en referencia a una matanza de judíos, pero, en este caso, con un tinte violentamente antisemita. Richard de Duizes testimonia que, en el día de la coronación de Ricardo I (1189), los londinenses se entregaron a un *pogrom* particularmente cruento:

El mismo día de la coronación del rey, casi a la hora en que el Hijo le fue inmolado al Padre, se empezó en la ciudad de Londres a inmolar los judíos a su padre, el demonio [*incoeptum est in civitate Londoniae immolare judaeos patri suo diabolo*]; y duró tanto la celebración de este misterio que el holocausto no se pudo completar antes del día siguiente. Y las otras ciudades y países de

la región imitaron la fe de los londinenses y, con igual devoción, enviaron con sangre al infierno a sus sanguijuelas [*pari devotione suas sanguisugas cum sanguine transmiserunt ad inferos*] (Bertelli, p. 131).

En la medida en que implica la sustitución de la expresión propia —de algo de lo que no se quiere en realidad oír hablar— con una expresión atenuada o alterada, la formación de un eufemismo siempre comporta ambigüedades. Pero, en este caso, la ambigüedad va demasiado lejos. También los judíos se sirven, para indicar el exterminio, de un eufemismo. Se trata del término *shoá*, que significa “devastación, catástrofe” y que, en la *Biblia*, a menudo implica la idea de un castigo divino (como en *Is.* 10, 3: “¿Qué harán en el día del castigo, cuándo de lejos vendrá la *shoá*?”). Aunque probablemente es a este término al que se refiere Levi cuando habla del intento de interpretar el exterminio como un castigo por nuestros pecados, el eufemismo no contiene aquí ningún escarnio. En el caso del término “holocausto”, en cambio, establecer una conexión, aunque lejana, entre Auschwitz y el *olah* bíblico, y entre la muerte en las cámaras de gas y la “dedicación total a motivos sagrados y superiores” no puede no sonar sino como una burla. No sólo el término supone una inaceptable equiparación entre hornos crematorios y altares, sino que recoge una herencia semántica que tiene desde el principio una coloración antijudía. De este término, por tanto, nosotros no haremos nunca empleo. Quien continúa utilizándolo, da prueba de ignorancia o insensibilidad (o de una y otra juntas).

1.11 Cuando, hace algunos años, publiqué en un periódico francés un artículo sobre los campos de concentración, alguien le escribió al director del periódico una carta en la que me acusó de haber querido, con mis análisis, *ruiner le caractère unique et indicible de Auschwitz* [arruinar el carácter único e inefable de Auschwitz]. A menudo me he preguntado qué tenía en mente el autor de la carta. Que Auschwitz haya sido un fenómeno único (al menos respecto del pasado, para el futuro se puede solamente esperar) es muy probable (“hasta el momento en que escribo y a pesar del horror de Hiroshima y Nagasaki, la vergüenza de los Gulag, la inútil y sangrienta campaña de Vietnam, el autogenocidio de Camboya, los desaparecidos en la Argentina y las muchas guerras atroces y estúpidas a las que hemos venido asistiendo, el sistema de campos de concentración nazi continúa siendo un *unicum* [algo único], en cuanto a la dimensión y la cualidad” – Levi 2, pp. 11 y ss.). ¿Pero por qué indecible? ¿Por qué otorgar al exterminio el prestigio de la mística?

En el año 386 de la nuestra era, Juan Crisóstomo compuso en Antioquía su tratado *Sobre la incomprensibilidad de Dios*. Tenía enfrente a los adversarios que sostenían que la esencia de Dios podía ser comprendida, ya que “todo lo que Él sabe de sí, lo encontramos fácilmente también en nosotros”. Afirmando con vigor, contra ellos, la absoluta incomprensibilidad de Dios, que es “indecible” [*árrhetos*], “inenarrable” [*anekdiégetos*] e “ininscribible” [*anepígraptos*]; Juan sabe bien que este es precisamente el mejor modo de glorificarlo [*dóxan didonai*] y de adorarlo

[*proskýnein*]. Además, también para los ángeles Dios es incomprensible; pero tanto mejor pueden, por ello, devolverle gloria y adoración, elevando incesantemente sus místicos cantos. A las legiones angélicas, Juan les contrapone los que tratan inútilmente de entender: "Aquellos (los ángeles) dan gloria, estos se esfuerzan por conocer; aquellos adoran en silencio, estos se afanan; aquellos apartan los ojos, estos no se avergüenzan de tener fija la mirada en la gloria inenarrable" (Crisóstomo, p. 129). El verbo que hemos traducido con "adorar en silencio" es, en el texto griego, *euphemeîn*. De este término, que significa en origen "observar" el silencio religioso, deriva la palabra moderna "eufemismo", que indica los términos que sustituyen a otros que, por pudor o buenas maneras, no se pueden pronunciar. Decir que Auschwitz es "indecible" o "incomprensible" equivale a *euphemeîn*, a adorarlo en silencio, como se hace con un dios; significa, entonces, sean cuales fueren las intenciones de cada uno, contribuir a su gloria. Nosotros, en cambio, "no nos avergonzamos de tener fija la mirada en lo inenarrable". Incluso a costa de descubrir que lo que el mal sabe de sí mismo, lo encontramos fácilmente también en nosotros.

1.12 El testimonio contiene, sin embargo, una laguna. Sobre esto, los sobrevivientes concuerdan.

Hay también otra laguna en todo testimonio: los testigos, por definición, son sobrevivientes y, por lo tanto,

todos, en alguna medida, han disfrutado de un privilegio [...] La suerte del prisionero común no la ha contado nadie, porque, para él, no era materialmente posible sobrevivir... El prisionero común también ha sido descrito por mí, cuando hablo de "musulmanes"; pero los musulmanes no han hablado (Levi 1, pp. 215 y ss.).

Los que no han vivido aquella experiencia no sabrán nunca lo que ha sido. Los que la han vivido no lo dirán nunca. No realmente. No hasta el final. El pasado pertenece a los muertos... (Wiesel, p. 314).

Es conveniente reflexionar sobre esta laguna que pone en cuestión el sentido mismo del testimonio y, con ello, la identidad y la autenticidad de los testigos.

Lo repito, no somos nosotros, los sobrevivientes, los verdaderos testigos [...] Nosotros, los sobrevivientes, somos una minoría anómala además de exigua. Somos aquellos que, por sus prevaricaciones, su habilidad, o su suerte, no han tocado fondo. Quien lo ha hecho, quien ha visto a la Gorgona, no ha vuelto para contarlo o ha vuelto mudo. Son ellos, los "musulmanes", los hundidos, los verdaderos testigos, cuya declaración habría podido tener un significado general. Ellos son la regla, nosotros la excepción [...] Los que tuvimos suerte hemos tratado, con mayor o menor sabiduría, de contar no solamente nuestro destino sino también el de los demás, precisamente, el de los "hundidos". Pero se ha tratado de una

narración “por cuenta de un tercero”, la relación de las cosas vistas de cerca pero no experimentadas por uno mismo. La demolición terminada, la obra cumplida, no hay nadie que la haya contado, como no hay nadie que haya vuelto para contar su muerte. Los hundidos, aunque hubiesen tenido papel y pluma no hubieran escrito su testimonio, porque su verdadera muerte había empezado ya antes de la muerte corporal. Semanas y meses antes de extinguirse, ya habían perdido el poder de observar, de recordar, de reflexionar y de expresarse. Nosotros hablamos por ellos, por delegación (Levi 2, pp. 64 y ss.).

El testigo generalmente testimonia por la verdad y la justicia, a partir de las cuales su palabra obtiene consistencia y plenitud. Pero aquí el testimonio vale esencialmente por lo que en ella falta: contiene, en su centro, un intestimoniabile que destituye la autoridad de los sobrevivientes. Los “verdaderos” testigos, los “testigos integrales” son los que no han testimoniado ni hubieran podido hacerlo. Son los que “han tocado el fondo”, los musulmanes, los hundidos. Los sobrevivientes, como pseudotestigos hablan en su lugar, por delegación, testimonian un testimonio faltante. Hablar de delegación, sin embargo, no tiene aquí ningún sentido; los hundidos no tienen nada que decir, ni instrucciones o memorias que transmitir. No tienen “historia” (Levi 3, p. 82), ni “rostro” y mucho menos “pensamiento” (ibíd.). Quien asume la carga de testimoniar por ellos, sabe que debe testimoniar por la imposibilidad de testimoniar.

Pero esto altera de modo definitivo el valor del testimonio, obliga a buscar su sentido en una zona imprevista.

1.13 Ya se ha señalado que en el testimonio hay algo así como una imposibilidad de testimoniar. En 1983, apareció el libro de J.-F. Lyotard, *Le différend*, que, retomando irónicamente las recientes tesis de los negacionistas, comienza con la constatación de una paradoja lógica:

Nos enteramos de que algunos seres humanos dotados de lenguaje han sido puestos en una situación tal que ninguno de ellos puede referir lo que esa situación ha sido. La mayor parte ha desaparecido en aquel tiempo y los sobrevivientes raramente hablan. Además, cuando hablan su testimonio versa solamente sobre una ínfima parte de tal situación. ¿Cómo saber, entonces, si esa situación ha existido? ¿No podría ser el fruto de la imaginación de nuestro informante? O esa situación no ha existido o ha existido y el testimonio de nuestro informante es falso, porque, entonces, él debería haber desaparecido o debería callar... Haber visto realmente con los propios ojos la cámara de gas, sería la condición que otorga la autoridad para decir que ella existió, persuadiendo a los incrédulos. Pero también debería probar que mataba en el momento en que se la veía. La única prueba admisible de que mató es dada por el hecho de que se ha muerto. Pero, si se ha muerto, no se puede atestiguar que ha sido por efecto de la cámara de gas (Lyotard, p. 19).

Algunos años más tarde, en el curso de una investigación llevada a cabo en la Universidad de Yale, S. Felman y D. Laub elaboraron la noción de la *shoá* como un “acontecimiento sin testigos”. En 1989, uno de los dos autores desarrolló ulteriormente este concepto bajo la forma de un comentario a la película de Claude Lanzmann. La *shoá* es un acontecimiento sin testigos en el doble sentido que es imposible dar testimonio de ella, tanto desde el interior —porque no se puede testimoniar desde el interior de la muerte, no hay voz para el desaparecer de la voz— como desde el exterior —porque el *outsider* está excluido, por definición, del acontecimiento—:

...No es realmente posible decir la verdad, testimoniar desde el exterior. Pero tampoco es posible, como hemos visto, testimoniar desde el interior. Me parece que la postura imposible y la tensión testimonial de toda la película es precisamente la de no estar ni sencillamente dentro ni sencillamente afuera; sino, paradójicamente, al mismo tiempo al interior y al exterior. La película intenta abrir un camino y establecer un puente que no existió durante la guerra y no existe todavía hoy entre el adentro y el afuera, para ponerlos a ambos en contacto y en diálogo (Felman, p. 89).

Precisamente, este umbral de indistinción entre el adentro y el afuera, que la autora omite interrogar (y que, como veremos, es completamente distinto de un “puente” o de un “diálogo”), habría podido conducir a una comprensión

de la estructura del testimonio. Más que a un análisis, asistimos, en cambio, al desvío de una imposibilidad lógica hacia una posibilidad estética, mediante el recurso a la metáfora del canto:

Lo que constituye el poder de testimonio de la película y, en general, su fuerza no son las palabras, sino la relación ambigua y desviante entre las palabras, la voz, el ritmo, la melodía, las imágenes, la escritura y el silencio. Cada testimonio nos habla más allá de sus palabras, más allá de su melodía, como la realización única de un canto (Felman, pp. 139 y ss.).

Explicar la paradoja del testimonio por el *deus ex machina* del canto, equivale a estetizar el testimonio —lo que Lanzmann se cuidó bien de no hacer—. Ni el poema ni el canto pueden intervenir para salvar el imposible testimonio; al contrario, es el testimonio el que puede, quizá, fundar la posibilidad del poema.

1.14 Las incomprensiones de una mente honesta son a menudo instructivas. Primo Levi, que no quiso a los autores oscuros, se sintió atraído por la poesía de Celan, aunque no logró realmente entenderla. En un breve ensayo, titulado *Sobre el escribir oscuro*, distingue entre Celan y los que escriben oscuramente por desprecio del lector o por insuficiencia expresiva. La oscuridad de su poética le hace pensar, más bien, en “un pre-matarse, en un no-querer-ser,

en una fuga del mundo cuya coronación ha sido la muerte deseada" (Levi 4, p. 637). La extraordinaria operación que Celan realiza con la lengua alemana, que tanto ha fascinado a sus lectores, es, en cambio, comparada por Levi —por razones sobre las que creo merece la pena reflexionar— con un balbuceo inarticulado o con el jadeo de un moribundo.

Esta tiniebla que crece de página en página, hasta el último inarticulado balbuceo, consterna como el jadeo de un moribundo, y, en efecto, no es otra cosa. Nos atrae como atraen los remolinos; pero al mismo tiempo nos defrauda en algo que tuvo que ser dicho y no lo ha sido, y, por ello, nos frustra y nos aleja. Yo pienso que el Celan poeta tiene que ser, más que imitado, meditado y llorado. Si el suyo es un mensaje, este se pierde en el "ruido de fondo". No es una comunicación, no es un lenguaje. O, a lo más, es un lenguaje oscuro y mutilado, como es, precisamente, el del que está a punto de morir y está solo, como todos lo estaremos en el instante de la muerte (ibíd.).

En Auschwitz, ya le había sucedido a Levi tratar de escuchar y de interpretar un balbuceo inarticulado, algo así como un no-lenguaje o un lenguaje mutilado y oscuro. Ocurrió en los días que siguieron a la liberación, cuando los rusos trasladaron a los sobrevivientes desde Buna al "campo grande" de Auschwitz. En estas circunstancias, la atención de Levi fue inmediatamente atraída por un niño que los deportados llamaron Hurbinek.

Hurbinek no era nadie, un hijo de la muerte, un hijo de Auschwitz. Parecía tener unos tres años, nadie sabía nada de él, no sabía hablar y no tenía nombre. Ese curioso nombre de Hurbinek se lo habíamos dado nosotros; puede ser que haya sido una de las mujeres que había interpretado con esas sílabas alguno de los sonidos inarticulados que el pequeño emitía de vez en cuando. Estaba paralítico de medio cuerpo y tenía las piernas atrofiadas, delgadas como hilos; pero los ojos, perdidos en la cara triangular y hundida, asaeteaban atrozmente a los vivos, llenos de preguntas, de afirmaciones, del deseo de desencadenarse, de romper la tumba de su mutismo. La palabra que le faltaba y que nadie se había preocupado por enseñarle, la necesidad de la palabra, apremiaba desde su mirada con una urgencia explosiva... (Levi 3, p. 166).

Pero Hurbinek, en un determinado momento, comienza a repetir continuamente una palabra, que nadie en el campo logra entender, y que Levi transcribe dubitativamente *mass-klo* o *matisklo*:

En la noche aguzamos el oído. Era verdad, desde el rincón de Hurbinek nos llegaba de vez en cuando un sonido, una palabra. En realidad, no siempre era exactamente igual, pero era, con toda seguridad, una palabra articulada. O, mejor dicho, palabras articuladas ligeramente diferentes entre sí, variaciones experimentales en torno a un tema, a una raíz, tal vez a un nombre (ibíd.).

Todos escuchan y tratan de descifrar ese sonido, ese naciente vocabulario; pero, aunque todas las lenguas de Europa estaban representadas en el campo, la palabra de Hurbinek permanece obstinadamente secreta:

No, no era un mensaje, no era una revelación. Puede ser que fuese su nombre, si alguna vez le había tocado uno en suerte. Puede ser, según nuestras hipótesis, que quisiese decir “comer”, o “pan”, o tal vez “carne” en bohemio, como sostenía con buenos argumentos uno de nosotros que conocía esa lengua [...] Hurbinek, el sin nombre, cuyo minúsculo antebrazo había sido firmado con el tatuaje de Auschwitz. Hurbinek murió en los primeros días de marzo de 1945. Libre pero no redimido. Nada queda de él. El testimonio de su existencia son estas palabras mías (ibíd., p. 167).

Quizá sea esta palabra secreta la que Levi sintió perderse en el “ruido de fondo” de la poesía de Celan. En Auschwitz, sin embargo, él se había esforzado por escuchar lo intestimoniado, por recoger la palabra secreta: *mass-klo*, *matisklo*. Quizá toda palabra, toda escritura nace, en este sentido, como testimonio. Por eso, aquello de lo que testimonia ya no puede ser lengua o escritura: sólo puede ser un intestimoniado. Y este es el sonido que proviene de la laguna, la no-lengua que hablamos solos, por la que la lengua responde, en la que nace la lengua. Y es sobre la naturaleza de este intestimoniado, sobre su no-lengua que es necesario interrogarse.

1.15 Hurbinék no puede testimoniar, porque no tiene lengua (la palabra que profiere es un sonido incierto y privado de sentido: *mass-klo* o *matisklo*). Y, sin embargo, él “testimonia a través de estas palabras mías”. Tampoco el sobreviviente puede testimoniar integralmente, decir la misma laguna. Eso significa que el testimonio es el encuentro entre dos imposibilidades de testimoniar, que la lengua, para testimoniar, tiene que ceder su lugar a una no-lengua, tiene que mostrar la imposibilidad de testimoniar. La lengua del testimonio es una lengua que ya no significa, pero que, en su no significar, penetra en la sin-lengua hasta recoger otra insignificancia, la del testigo integral, la del que, por definición, no puede dar testimonio. No basta, entonces, para atestiguar, llevar la lengua hasta el propio no-sentido, hasta la pura indecidibilidad de las letras (*m-a-s-s-k-l-o*, *m-a-t-i-s-k-l-o*); es necesario que ese sonido privado de sentido sea, a su vez, voz de algo o alguien que no puede testimoniar por muchas otras razones. Es necesario que la imposibilidad de testimoniar, la “laguna” que constituye la lengua humana, se hunda en sí misma para hacer lugar a otra imposibilidad de testimoniar, la del que no tiene lengua.

La huella, en la que la lengua cree transcribir lo intestimoniado, no es su palabra. Es la palabra de la lengua, la que nace donde la lengua ya no está en el principio, desciende para –sencillamente– atestiguar: “no era luz, pero estaba para dar testimonio de la luz.”

the city of Boston, and the surrounding country, from the first settlement of the Puritans in 1630, to the present time. The history is divided into three parts: the first part contains the history of the city from 1630 to 1700; the second part contains the history of the city from 1700 to 1780; and the third part contains the history of the city from 1780 to the present time. The first part of the history is the most interesting, and the most important. It contains the story of the first settlement of the Puritans in 1630, and the story of the city's growth and development from that time to 1700. The second part of the history is also very interesting, and it contains the story of the city's growth and development from 1700 to 1780. The third part of the history is the least interesting, and it contains the story of the city's growth and development from 1780 to the present time. The history of the city of Boston is a very interesting and important story, and it is one that should be read by every citizen of the city.

2 EL "MUSULMÁN"

2.1 Lo intestimoniabale tiene un nombre. Se llama, en la jerga del campo, *der Muselmann*, el musulmán.

El así llamado *Muselmann*, como se denominaba en el lenguaje del *Lager* al prisionero que había abandonado toda esperanza y había sido abandonado por sus compañeros, no poseía más un ámbito de conciencia en el que bien y mal, nobleza y bajeza, espiritualidad y no espiritualidad pudieran confrontarse. Era un cadáver ambulante, un manojo de funciones físicas ya en agonía. A pesar de cuán dolorosa nos parezca la elección, tenemos que excluirlo de nuestra consideración (Améry, p. 39).

(De nuevo la laguna en el testimonio, esta vez conscientemente reivindicada.)

Recuerdo que, mientras bajábamos las escaleras que llevaban al baño, hicieron bajar con nosotros a un grupo de *Muselmann* —como los habríamos llamado después— que eran los hombres momia, los muertos vivos; y los hicieron

descender junto con nosotros sólo para hacérselos ver, como para decirnos: terminarán así (Carpi, p. 17).

El hombre de las SS caminaba lentamente y miró hacia el musulmán que venía directamente a su encuentro. Todos nosotros miramos hacia la izquierda, para ver lo que había sucedido. Ese ser aturdido y sin voluntad, arrastrando sus zuecos de madera, fue a parar justo en los brazos de ese SS, que le gritó y le dio un golpe de látigo en la cabeza. Sin darse cuenta de lo que había ocurrido, el musulmán se detuvo y, cuando recibió un segundo y un tercer golpe porque había olvidado sacarse el gorro, empezó a hacerse encima, pues tenía la disentería. Cuando el SS vio el negro líquido maloliente esparcirse sobre los zuecos, se enfadó. Se arrojó sobre él, lo llenó de patadas en el abdomen y, después de que el desdichado se cayó sobre sus propios excrementos, siguió golpeándolo en la cabeza y el tórax. El musulmán no se defendió. Con la primera patada se dobló en dos y después de un par más de golpes ya estaba muerto (Ryn y Klodzinski, pp. 128 y ss.).

Respecto de los síntomas de la enfermedad por desnutrición, hay que distinguir dos fases. La primera se caracteriza por el adelgazamiento, la astenia muscular y la progresiva pérdida de energía en los movimientos. En este estadio el organismo no está todavía dañado profundamente. Aparte de la lentitud en los movimientos y de la pérdida de fuerzas, los enfermos no muestran

otros síntomas. Prescindiendo de cierta excitabilidad y de una típica irritabilidad, ni siquiera se manifiestan alteraciones de carácter psíquico. Era difícil darse cuenta del momento en que se pasaba de un estadio al otro. En algunos ocurrió de modo lento y gradual; en otros, muy rápidamente. Se podía calcular que la segunda fase empezaba aproximadamente cuando el individuo hambriento perdía un tercio de su peso normal. Si seguía adelgazando, la expresión de su cara cambiaba. La mirada se hacía opaca y el rostro asumía una expresión indiferente, mecánica y triste. Los ojos eran recubiertos por un velo, las órbitas intensamente excavadas. La piel asumía una tez gris pálido, se ponía sutil, dura, parecida al papel, y empezaba a descamarse. Era muy sensible a todo tipo de infección y contagio, especialmente a la sarna. El pelo se ponía hípido, opaco y se partía fácilmente. La cabeza se alargaba, las cigomas y las órbitas aparecían bien evidentes. El enfermo respiraba lentamente, hablaba despacio y con gran esfuerzo. Según la duración del estado de desnutrición aparecían edemas grandes o pequeños. Se manifestaban inicialmente en los párpados y en los pies, y aparecían en puntos diferentes según las horas del día. Por la mañana, después del descanso nocturno, se podían notar sobre todo en la cara. A la tarde, en cambio, en los pies y en la parte inferior y superior de la pierna. El estar de pie hacía que los líquidos se acumularan en la parte inferior del cuerpo. A medida que el estado de desnutrición aumentaba, los edemas se difundían, sobre todo en el caso de los que tuvieron

que estar de pie por muchas horas, primero en la parte inferior de las piernas, luego en los muslos, en el trasero, en los testículos y hasta en el abdomen. A las hinchazones a menudo se sumaba la diarrea, que podía preceder a menudo también el desarrollarse de edemas. En esta fase, los enfermos se volvían indiferentes a todo lo que sucedía alrededor. Se autoexcluían de la relación con su entorno. Si todavía eran capaces de moverse, ocurría en cámara lenta, sin doblar las rodillas. Puesto que su temperatura generalmente estaba debajo de los 36°, temblaban del frío. Si se observaba un grupo de enfermos de lejos, se tenía la impresión que se trataba de árabes orando. De esta imagen derivó la definición usada normalmente en Auschwitz para indicar a los que estaban muriendo de desnutrición: musulmanes (Ryn y Klodzinski, p. 94).

El musulmán no provocaba compasión en nadie, ni podía esperar la simpatía de nadie. Los compañeros de reclusión, que temían continuamente por la propia vida, no se dignaban ni siquiera a mirarlos. Para los presos colaboradores, los musulmanes eran fuente de rabia y preocupación; para los SS, solamente inútil basura. Todos pensaban sólo en eliminarlos, cada uno a su modo (ibíd., p. 127).

Todos los "musulmanes" que van al gas tienen la misma historia o, mejor dicho, no tienen historia. Han seguido por la pendiente hasta el fondo; naturalmente, como los arroyos que van a dar al mar. Una vez en el campo, debido a su esencial incapacidad, o por desgracia, o

por culpa de cualquier incidente trivial, se han visto arrollados antes de haber podido adaptarse. Han sido vencidos antes de empezar, no se ponían a aprender alemán y a discernir nada en el infernal enredo de leyes y de prohibiciones, sino cuando su cuerpo era una ruina y nada podía salvarlos de la selección o de la muerte por agotamiento. Su vida era breve pero su número es desmesurado. Son ellos, los *Muselmänner*, los hundidos, los cimientos del campo. Ellos, la masa anónima, continuamente renovada y siempre idéntica, de no-hombres que marchan y trabajan en silencio, estaba apagada en ellos la llama divina, estaban demasiado vacíos para sufrir verdaderamente. Se duda en llamarlos vivos. Se duda en llamar muerte a su muerte; ante la que no temen, porque están demasiado cansados para comprenderla. Son los que pueblan mi memoria con su presencia sin rostro, y, si pudiese encerrar todo el mal de nuestro tiempo en una imagen, escogería esta imagen que me resulta familiar: un hombre demacrado, con la cabeza inclinada y las espaldas encorvadas, en cuya cara y en cuyos ojos no se puede leer ni un vestigio de pensamiento (Levi 3, p. 82).

2.2 Sobre los orígenes del término *Muselmann* las opiniones no concuerdan. Por otro lado, como a menudo ocurre en las jergas, los sinónimos no faltan.

La expresión era usada sobre todo en Auschwitz, desde donde llegó luego a otros *Lager* [...] En Majdanek, esta

palabra era desconocida y, para indicar a los “muertos vivos”, se usó la expresión *Gamel* [asno]; en Dachau se decía, en cambio, *Kretiner* [cretino]; en Stutthof, *Krüppel* [tullido]; en Mauthausen *Schwimmer* [es decir, los que flotan haciéndose los muertos]; en Neuengamme, *Kamele* [camellos o, en sentido metafórico, cretinos]; en Buchenwald, *müde Scheichs* [es decir reblandecidos], y en el *Lager* femenino de Ravensbrück, *Muselweiber* [musulmanas] o *Schmuckstücke* [baratijas o joyas] (Sofsky, p. 464).

La explicación más probable remite al sentido literal del término árabe *muslim*, que significa el que se somete incondicionalmente a la voluntad de Dios y que está en el origen de las leyendas sobre el presunto fatalismo islámico, muy difusas en las culturas europeas ya a partir del Edad Media (con esta inflexión despreciativa, el término está bien certificado en las lenguas europeas, en particular en italiano). Mientras la resignación del *muslim* descansa en la convicción de que la voluntad de Alá está a la obra en cada instante, en cada ínfimo acontecimiento; el musulmán de Auschwitz parece, en cambio, haber perdido toda voluntad y toda conciencia:

...el estrato relativamente más grande de los que habían perdido desde hace tiempo toda voluntad de vivir. Se llamaban en el campo los musulmanes, es decir, gente de un absoluto fatalismo. Su estar listos para la muerte no era, en cambio, algo así como un acto de voluntad, sino

una destrucción de la voluntad. Dejaban que ocurriera lo que ocurrió, porque todas sus fuerzas estaban mutiladas y destruidas (Kogon, p. 400).

Hay otras explicaciones, pero menos convincentes. Como aquella registrada en la *Encyclopedia Judaica*, en la voz *Muselmann*: "Usado sobre todo en Auschwitz, el término parece derivar de la actitud típica de estos deportados, es decir, del estar acurrucados en el suelo, con las piernas dobladas al modo oriental, con la cara rígida como una máscara." O aquella, sugerida por Marsalek, según la cual el término aludía "a los movimientos típicos de los árabes en oración, con su continuo inclinar y levantar la parte superior del cuerpo" (Sofsky, p. 464). O incluso aquella, de verdad improbable, que interpreta *Muselmann* como *Muschelmann*, *hombre-concha*, es decir, doblado y cerrado sobre sí mismo (Levi parece aludir a ello cuando habla de "hombre-cáscara").

En todo caso, es seguro que, con una especie de feroz autoironía, los judíos saben que en Auschwitz no morirán como judíos.

2.3 Al desacuerdo sobre la etimología del término corresponde puntualmente la incertidumbre respecto del ámbito semántico y disciplinar en el que debe ser inscrito. No sorprende, por ello, que un médico como Fejkiel, que trabajó mucho tiempo en los *Lager*, tendiera a tratar al musulmán como una figura nosográfica, como una

particular enfermedad de desnutrición endémica en los campos. En cierto sentido, fue Bettelheim el que abrió el camino, en 1943, publicando en el *Journal of Abnormal and Social Psychology* [Revista de psicología anormal y social], su estudio sobre "Individual and Mass Behavior in Extreme Situations". En 1938-1939, antes de ser liberado por la intervención de Eleanor Roosevelt, Bettelheim transcurrió un año en los que, por ese entonces, eran los dos más grandes campos de concentración nazis para prisioneros políticos: Dachau y Buchenwald. Aunque las condiciones de vida en el *Lager* en aquellos años no eran comparables con las de Auschwitz, Bettelheim vio con sus ojos a los musulmanes y se dio enseguida cuenta de las inauditas transformaciones que la "situación extrema" producía en la personalidad de los internados. Así, el musulmán se convirtió, para él, en el paradigma sobre el que, más tarde, ya emigrado en los Estados Unidos, fundaría sus estudios acerca de la esquizofrenia infantil y la *Orthogenic School* [Escuela Ortogénica] abierta por él en Chicago, una especie de contracampo para la curación de los niños autistas, en la que se les enseñaba a los musulmanes a convertirse en hombres. En la minuciosa fenomenología del autismo infantil descrita en *La fortaleza vacía*, no hay ningún rasgo que no tenga su oscuro precursor y su paradigma interpretativo en el comportamiento del musulmán. "Lo que era para el prisionero la realidad externa, para el niño autista, es la realidad interior. Todos ellos, por razones diferentes, terminan teniendo una experiencia análoga del mundo" (Bettelheim 2, p. 46). Como

los niños autistas ignoraban totalmente la realidad, para retraerse en un mundo fantasmal, así, los prisioneros que se convirtieron en musulmanes no hacían más caso de las relaciones reales de causalidad y las reemplazaban con fantasías delirantes. Y en las miradas pseudo-estrábicas, en el andar perezoso, en la obstinada repetitividad y en el mutismo de Joey, de Marcia, de Laurie y de los otros niños de la escuela, Bettelheim buscó la posible solución del enigma que el musulmán le propuso en Dachau. A pesar de ello, para Bettelheim, el concepto de "situación extrema" no dejó nunca de implicar una connotación moral y política; del mismo modo que el musulmán no se reduce nunca, para él, a ser una categoría clínica. Puesto que, en la situación extrema, lo que estaba en juego era "seguir siendo o no un ser humano" (Bettelheim 3, p. 14). El musulmán señala, de algún modo, el móvil umbral en el que el hombre se convierte en no-hombre, y el diagnóstico clínico, en análisis antropológico.

En cuanto a Levi, cuyo primer testimonio fue un *Informe sobre la organización higiénico-sanitaria del campo de concentración para los judíos de Monowitz (Auschwitz, Alta Silesia)*, escrito en 1946 por solicitud de las autoridades soviéticas, la naturaleza de la experiencia sobre la que fue llamado a testimoniar nunca estuvo en duda. "En efecto, me interesan la dignidad y la falta de dignidad del hombre" declaró en 1986 a Barbara Kleiner, con una ironía que, probablemente, se le escapó a la entrevistadora (Levi 1, p. 78). La nueva materia ética que Auschwitz le hizo descubrir no permitía, en efecto, juicios sumarios ni

distinciones y, le gustara más o menos, la falta de dignidad tuvo que interesarle tanto como la dignidad. La ética en Auschwitz empezaba así –también esto estaba contenido irónicamente en la titulación retórica *Si esto es un hombre*–, precisamente, en el punto en que el musulmán, el “testigo integral”, había eliminado para siempre toda posibilidad de distinguir entre el hombre y el no-hombre.

También se ha afirmado explícitamente que el umbral extremo entre la vida y la muerte, entre lo humano y lo inhumano, en el que habitó el musulmán, puede tener un sentido político.

El musulmán encarna el sentido antropológico del poder absoluto en forma particularmente radical. En el acto de matar, en efecto, el poder se autosuprime: la muerte del otro pone punto final a la relación social. Haciéndoles pasar hambre y degradando a sus víctimas, en cambio, gana tiempo, y esto le permite fundar un tercer reino entre la vida y la muerte. Tanto el musulmán como el montón de los cadáveres certifican su completo triunfo sobre la humanidad del hombre. Aunque todavía en vida, ese hombre es una figura sin nombre. Imponiendo esta condición, el régimen encuentra el propio cumplimiento... (Sofsky, p. 294).

A veces figura nosográfica, otras categoría ética, o límite político o concepto antropológico, el musulmán es un ser indefinido, en el que no solamente la humanidad y la no-humanidad, sino también la vida vegetativa y la

de relación, la fisiología y la ética, la medicina y la política, la vida y la muerte se convierten cada una en la otra sin solución de continuidad. Por ello, su “tercer reino” es la cifra perfecta del campo, del no-lugar donde todas las barreras disciplinares van a la ruina, donde todos los diques se desbordan.

2.4 El paradigma de la “situación extrema” o la “situación-límite” ha sido invocado a menudo, en nuestro tiempo, tanto por los filósofos como por los teólogos. Ella cumple una función análoga a la que, según algunos juristas, compete al estado de excepción. En efecto, así como el estado de excepción permite fundar y definir la validez del orden jurídico normal, del mismo modo, a la luz de la situación extrema –que es, en el fondo, una especie de la excepción– es posible juzgar y decidir acerca de la situación normal. Según las palabras de Kierkegaard: “La excepción explica lo general y a sí misma. Si se quiere estudiar correctamente lo general, es necesario ocuparse de una excepción real”. Así, en Bettelheim, el campo como la situación extrema por excelencia, permite decidir qué es humano y qué no lo es, separar el musulmán del hombre.

Con razón, sin embargo, Karl Barth ha observado –a propósito del concepto de situación-límite y, en particular, de la experiencia de la Segunda Guerra Mundial– que el hombre tiene la rara capacidad de conformarse tanto con la situación extrema, que ella ya no puede cumplir en ningún modo una función de diferenciación.

Según cuanto podemos observar hoy [escribió en 1948] se puede decir con certeza que, también el día siguiente al Juicio Universal, si fuese posible, todo bar, o *dancing*, todo círculo carnavalesco, toda casa editorial sedienta de suscripciones y publicidad, todo grupo de politicastros fanáticos, toda tertulia mundana como todo cenáculo cristiano reunido alrededor de su infalible taza de té y todo sínodo eclesiástico tratarían de reconstruirse de la manera menos mala y continuar como antes su actividad, sin estar para nada afectados o destruidos, sin haber cambiado seriamente en nada desde ayer a hoy. Ni los incendios, ni las inundaciones, ni los terremotos, ni las guerras, ni las pestes, ni el oscurecimiento del sol o lo que cualquier otra cosa que se quiera pensar pueden, como tales, conducirnos a la verdadera angustia y, sucesivamente, quizá tampoco a la verdadera paz. “El señor no estuvo en la tempestad, en el terremoto, en el fuego” (1 *Reyes* 19, 11). ¡No, realmente no! (Barth, p. 135).

Precisamente, esta increíble tendencia de la situación-límite a transformarse en costumbre es lo que todos los testigos, también aquellos sometidos a las condiciones más extremas (los miembros del *Sonderkommando*, por ejemplo), acuerdan en testificar (“Haciendo este trabajo, o uno se vuelve loco el primer día o se acostumbra”). Los nazis comprendieron tan bien este poder oculto, inherente a toda situación extrema, que no revocaron nunca el estado de excepción declarado en febrero de 1933, al día siguiente de tomar el poder, de modo que el Tercer Reich

pudo ser definido, con razón, como "una noche de San Bartolomé que duró 12 años".

Auschwitz es precisamente el lugar en que el estado de excepción coincide perfectamente con la regla y la situación extrema se convierte en el paradigma mismo de lo cotidiano. Pero es precisamente esta paradójica tendencia a convertirse en su opuesto lo que hace interesante la situación-límite. Mientras que el estado de excepción y la situación normal se mantengan, como generalmente ocurre, separados en el espacio y en el tiempo, entonces, aunque de manera secreta se apuntalen recíprocamente, permanecen opacos. Pero apenas muestran abiertamente su connivencia, como ocurre hoy cada vez más a menudo, ellos se iluminan entre sí, para decirlo de algún modo, desde el interior. Eso implica, sin embargo, que ya la situación extrema no puede servir, como en Bettelheim, para establecer diferencias, sino que su lección es, más bien, la de la inmanencia absoluta, la de ser "todo en todo". En este sentido, la filosofía puede ser definida como el mundo visto en una situación extrema que se ha convertido en la regla (el nombre de esta situación extrema es, según algunos filósofos, Dios).

2.5 Aldo Carpi, profesor de pintura en la Academia de Brera, fue deportado a Gusen desde febrero de 1944 a mayo de 1945. Logró también sobrevivir, porque los SS, cuando descubrieron su profesión, empezaron a encargarle cuadros y dibujos. Se trataba sobre todo de retratos

de parientes, que Carpi tuvo que ejecutar a partir de fotografías; pero también de paisajes italianos y de “*nudini* [desnudos] venecianos” que pintó de memoria. Carpi no era un pintor realista; sin embargo, por comprensibles razones, habría querido pintar las verdaderas escenas y figuras del campo. Pero a sus clientes no les interesaban de ninguna manera; más aún, ni siquiera toleraban verlas. “Nadie quiere escenas y figuras del *Lager* —anota Carpi en su diario—, nadie quiere ver al *Muselmann*” (Carpi, p. 33).

De esta imposibilidad de mirar al musulmán tenemos la confirmación de otros testimonios. Uno —aunque indirecto— es particularmente elocuente. No hace muchos años se hicieron públicas las películas que, en 1945, los ingleses filmaron en el campo de Bergen-Belsen apenas liberado. Es difícil tolerar la visión de millares de cadáveres desnudos, amontonados en las fosas comunes o cargados en los hombros de los ex-guardias —esos cuerpos atormentados que tampoco los SS lograron nombrar (sabemos por un testimonio que no debían en ningún caso ser llamados “cadáveres” o “cuerpos”, sino sencillamente *Figuren*, figuras, muñecos)—. Sin embargo, puesto que los aliados se propusieron en un primer momento servirse de estas filmaciones como prueba de las atrocidades nazis, para difundirlas en la misma Alemania, ningún detalle del ingrato espectáculo fue dejado de lado. En un determinado momento, sin embargo, la cámara se detiene casi por casualidad en aquellos que parece que todavía están vivos, en un grupo de deportados agachados en el suelo o que vagan de pie como fantasmas. Son solamente pocos segundos; suficientes,

de todos modos, para darse cuenta de que se trata de musulmanes que milagrosamente han sobrevivido o, en todo caso, de presos muy cercanos al estadio de musulmanes. Si se exceptúan los dibujos realizados de memoria por Carpi, esta es, quizá, la única imagen de ellos que haya sido conservada. Ahora bien, el mismo operador que se había, hasta entonces, pacientemente detenido en los desnudos yacentes, en las terribles "figuras" desarticuladas y amontonadas unas sobre otras, no logra soportar la vista de esos semivivos, e inmediatamente vuelve a encuadrar los cadáveres. Como Canetti ha señalado, el cúmulo de muertos es un espectáculo antiguo, con el que a menudo los poderosos se han complacido; pero la visión de los musulmanes es un escenario completamente nuevo, no soportable para ojos humanos.

2.6 Lo que no se quiere ver de ninguna manera es la "fuerza" del campo, el umbral fatal que todos los deportados están, continuamente, a punto de cruzar. "El estadio del musulmán era el terror de los internados, porque ninguno de ellos sabía cuándo le tocaría también la suerte del musulmán, seguro candidato a las cámaras de gas o a otro tipo de muerte" (Langbein 2, p. 113).

El espacio del campo (al menos en aquellos *Lager* como Auschwitz, en los que campo de concentración y campo de exterminio coinciden) puede ser eficazmente representado como una serie de círculos concéntricos que, como las ondas, continuamente rozan un no-lugar central, donde habita el musulmán. El límite extremo de este no-lugar se llama,

en la jerga del campo, *Selektion* [selección], la operación de selección para la cámara de gas. Por ello, la preocupación más habitual del deportado era esconder sus enfermedades y sus postraciones, recubrir continuamente al musulmán que sentía emerger en sí mismo por todas partes. Toda la población del campo no es más que un inmenso remolino, que obsesivamente gira alrededor de un centro sin rostro. Pero ese remolino anónimo, como la mística rosa del paraíso dantesco, pintada a nuestra imagen [*pinta della nostra effigie*], llevaba impresa la verdadera imagen del hombre. Según la ley para la cual aquello a lo que el hombre le tiene repugnancia es también aquello en lo que teme ser reconocido como semejante, el musulmán es unánimemente evitado; puesto que todos en el campo se reconocen en su rostro borrado.

Llama la atención que, aunque todos los testigos hablan de él como de una experiencia central, el musulmán apenas es nombrado en los estudios históricos sobre la destrucción de los judíos de Europa. Quizá solamente ahora, a casi cincuenta años de distancia, comienza a hacerse plenamente visible. Sólo ahora podemos extraer las consecuencias de esta visibilidad, ya que ella implica que el paradigma del exterminio, que ha orientado hasta ahora de modo exclusivo la interpretación de los campos, no sea reemplazado sino acompañado por otro paradigma, que arroja una luz nueva sobre el propio exterminio, más aún, lo hace de alguna manera todavía más atroz. Antes de ser el campo de la muerte, Auschwitz es el lugar de un experimento todavía impensado, en el que, más allá de la vida y de la

muerte, el judío se transforma en musulmán, y el hombre, en no-hombre. Y no comprenderemos qué fue Auschwitz, si no comprendemos primero quién o qué es el musulmán, si no aprendemos a mirar con él a la Gorgona.

2.7 Una de las paráfrasis de las que se sirve Levi para designar al musulmán es “el que ha visto la Gorgona”. ¿Pero qué ha visto el musulmán? ¿Qué es, en el campo, la Gorgona?

En un estudio ejemplar, F. Frontisi-Ducroux, sirviéndose tanto de testimonios literarios cuanto de aquellos provenientes de la escultura y de la pintura sobre vasos, ha mostrado lo que era la Gorgona para los griegos: esa horrorosa cabeza femenina enmarcada por serpientes, cuya vista producía la muerte y que Perseo debe, por tanto sin mirarla, cercenar con la ayuda de Atenea.

Ante todo, la Gorgona no tiene un rostro, en el sentido que los griegos dieron al término *prósopon*, que significa etimológicamente “lo que está delante de los ojos, lo que se da a ver”. La cara prohibida, imposible de mirar porque produce la muerte, es, para los griegos, una no-cara y, como tal, no es designada nunca con el término *prósopon*. Sin embargo, esta visión imposible es, por ello, al mismo tiempo, absolutamente inevitable. No solamente el no-rostro de la Gorgona es representado innumerables veces en la plástica y en la pintura sobre vasos, sino que lo más curioso es el modo de esta presentación. “Gorgo, el ‘antirostro’ sólo es representado de frente [...] en un ineluctable enfrentarse de miradas [...] este *antiprósopon* es ofrecido a la mirada

en su plenitud, con una clara ostentación de las señales de su peligrosa eficacia visual" (Frontisi-Ducroux, p. 68). Rompiendo la convención iconográfica que quiere que, en la pintura sobre vasos, la figura humana generalmente sea retratada de perfil; la Gorgona no tiene perfil, siempre es presentada como un disco plano, falto de la tercera dimensión, es decir, no como un rostro real, sino como una imagen absoluta, como algo que sólo puede ser visto y presentado. El *gorgóneion*, que representa la imposibilidad de la visión, es lo que no se puede no ver.

Pero hay todavía más. Frontisi-Ducroux establece un paralelo entre esta frontalidad, que rompe la convención iconográfica de la pintura sobre vasos, y el apóstrofe, la figura de dicción en la que el autor, partiendo de la convención narrativa, se dirige a un personaje o directamente al público. Eso significa que la imposibilidad de la visión —de la que *Gorgó* es la cifra— contiene como un apóstrofe, un llamado que no puede ser eludido.

Pero, entonces, como nombre del musulmán, "el que ha visto la Gorgona" no es una designación simple. Si ver la Gorgona significa ver la imposibilidad de ver, entonces, la Gorgona no nombra algo que está u ocurre en el campo, una cosa que el musulmán habría visto y no el sobreviviente. Ella designa, más bien, la imposibilidad de ver de quien está en el campo, de quien, en el campo, "ha tocado el fondo", se ha convertido en no-hombre. El musulmán no ha visto ni conocido nada, sino la imposibilidad de conocer y de ver. Por eso, para el musulmán, testimoniar, tratar de contemplar la imposibilidad de ver no es una tarea fácil.

En el "fondo" de lo humano no hay más que una imposibilidad de ver, es decir, la Gorgona, cuya visión ha transformado al hombre en no-hombre. Esto y no otra cosa es el testimonio: que sea precisamente esta imposibilidad no humana la que llama e interpela lo humano, el apóstrofe del que el hombre no puede distraerse. La Gorgona y el que la ha visto, el musulmán y el que testimonia por él, son una única mirada, una sola imposibilidad de ver.

2.8 Todos los testimonios confirman que, respecto de los musulmanes, no se puede hablar específicamente de "vivos". "Cadáveres ambulantes", los definen Améry (p. 39) y Bettelheim (1, p. 104). Carpi los llama "muertos vivos" y "hombres momia" (p. 17); "se duda de llamarlos vivos" escribe Levi acerca de ellos (3, p. 82). "Al final se confunden los vivos con los muertos" escribe un testigo de Bergen-Belsen: "En el fondo, la diferencia entre las dos categorías es mínima [...] Pero también hay una tercera categoría, los que están postrados sin lograr moverse y que todavía respiran un poco..." (Sofsky, p. 464). "Presencias sin rostro" o "larvas", ellos habitan en todo caso "al límite entre la vida y la muerte" como recita el título del estudio que Ryn y Klodzinski le han dedicado al musulmán, hasta hoy la única monografía sobre el tema.

Pero a esta imagen biológica inmediatamente se le avecina otra, que parece contener el verdadero sentido. El musulmán es no sólo o no tanto un límite entre la vida y la muerte; él señala, sobre todo, el umbral entre el hombre y el no-hombre.

También sobre esto los testigos concuerdan. “Los no-hombres que marchan y trabajan en silencio, apagada en ellos la chispa divina...” (Levi 3, p. 82). “Renunciaron a toda reacción y se convirtieron en objetos. Al mismo tiempo, renunciaron a su cualidad de personas” (Bettelheim 3, p. 207). Hay un punto en el que, a pesar de seguir pareciendo hombre, el hombre deja de ser humano. Ese punto es el musulmán, y el campo es por excelencia su lugar. ¿Pero qué significa, para un hombre, convertirse en un no-hombre? ¿Existe una humanidad del hombre, que se puede distinguir y separar de su humanidad biológica?

2.9 Lo que está en juego en la “situación extrema” es, entonces, “seguir siendo o no un ser humano”, convertirse o no en un musulmán. El impulso más inmediato y común es interpretar esta experiencia-límite en términos morales. Se trataba de lograr conservar la dignidad y el respeto de sí mismo; aunque, en el campo, esto no podía traducirse siempre en las correspondientes acciones. Bettelheim parece implicar algo del género cuando habla de un “punto sin retorno”, más allá del cual el deportado se convertía en musulmán:

Si se quería sobrevivir como hombre, abatido y degradado, pero siempre humano, y no convertirse en un cadáver ambulante, ante todo, era necesario tomar conciencia del punto sin retorno individual, más allá del cual, costara lo que costase, no se tenía que ceder al opresor, incluso a

riesgo de la vida... Esto exigía que se fuera consciente del hecho de que, más allá de aquel umbral, la vida perdería todo sentido. Se habría sobrevivido, pero con un respeto de sí mismo no simplemente disminuido, sino completamente destruido (Bettelheim 3, p. 213).

Naturalmente él se dio cuenta de que, en la situación extrema, el margen de libertad y de opciones reales era prácticamente inexistente y muy a menudo se reducía al grado de conciencia interior con el que se obedecía una orden:

Esta conciencia y esta lucidez del actuar, incluso sin modificar la naturaleza del acto requerido, excepto en los casos extremos, constituía el margen mínimo y la libertad de juicio que le permitió al prisionero seguir siendo un ser humano. Sólo la renuncia a toda reacción afectiva y a toda reserva interior y el abandono del punto sin retorno, que había que defender cueste lo que cueste, podían transformar al prisionero en musulmán [...] Los prisioneros que lo comprendieron plenamente se dieron cuenta de que esto y únicamente esto constituía la diferencia crucial entre conservar la propia humanidad y aceptar morir moralmente (lo que a menudo implicaba también la muerte física) (ibíd., p. 214).

El musulmán es, para Bettelheim, el que ha renunciado al margen irrenunciable de libertad y ha perdido consecuentemente toda huella de vida afectiva y humanidad. Este paso más allá del "punto sin retorno" es una experiencia tan

perturbadora, se convierte, para Bettelheim, a tal punto en lo que moralmente diferencia entre lo humano y no humano, que le quita al testigo no solamente todo sentido de piedad, sino también la lucidez, induciéndolo a confundir lo que no debería en ningún caso ser confundido. Así Höss, el comandante de Auschwitz ejecutado en Polonia en 1947, se transforma para él en una especie de musulmán "bien nutrido y bien vestido":

Aunque su muerte física tenía que ocurrir solamente más tarde, desde el momento en que asumió el mando de Auschwitz, él se convirtió en un cadáver viviente. No era un musulmán, porque estaba bien nutrido y bien vestido. Pero se había despojado completamente del respeto de sí mismo y del amor propio, de todo sentimiento y de toda personalidad, hasta no ser más que una máquina cuyos botones de mando eran maniobrados por sus superiores (ibíd., p. 307).

También el musulmán se convierte a sus ojos en una improbable y monstruosa máquina biológica, falto no solamente de toda conciencia moral, sino incluso de sensibilidad y de estímulos nerviosos:

Podemos preguntarnos si estos organismos hubieran podido excluir el fenómeno del arco reflejo que conduce los estímulos externos e interiores por los lóbulos frontales hasta la sensación y a la acción (ibíd., p. 207).

Los prisioneros se volvieron musulmanes cuando ya nada lograba despertar en ellos una emoción [...] Aunque tuvieran hambre, el estímulo no llegaba más a su cerebro en una forma suficientemente clara como para provocar la acción [...] Los otros prisioneros se esforzaban por ser buenos con ellos cuando podían y por darles de comer, pero los musulmanes ya no podían responder a la simpatía que esos actos manifestaban (ibíd., p. 211).

El principio según el cual “nadie quiere ver al musulmán” envuelve aquí también al sobreviviente: este no solamente falsifica el propio testimonio (todos los testigos concuerdan en el hecho de que nadie en los campos “era bueno” con los musulmanes), sino que no se da cuenta de haber transformado a los seres humanos en un paradigma irreal, en una máquina vegetativa cuyo único objetivo es permitir distinguir, a toda costa, lo que en el *Lager* se ha vuelto indiscernible: lo humano de lo inhumano.

2.10 ¿Qué significa “seguir siendo hombre”? Que la respuesta no es fácil, que, más bien, la misma pregunta requiere ser meditada, está implícito en la advertencia del sobreviviente: “consideren si esto es un hombre.” No se trata propiamente de una pregunta, sino de una intimación (“les ordeno estas palabras” – Levi 3, p. 7), que pone en cuestión la forma misma de la pregunta. Como si la última cosa que aquí podemos esperar fuera una afirmación o una negación.

Se trata, más bien, de retroceder respecto del significado del término “hombre”, de modo que el sentido mismo de la pregunta resulta completamente transformado. Es curioso que los testimonios de Levi y de Antelme, publicados en el mismo año (1947), parecen dialogar irónicamente entre ellos ya con los títulos: *Si esto es un hombre*, *La especie humana*. Para Antelme, lo que estaba en cuestión en los campos era una reivindicación “casi biológica” de la pertenencia a la especie humana, el sentimiento último de pertenecer a una especie: “La negación de la cualidad de hombre provoca una reivindicación casi biológica de pertenencia a la especie humana” (Antelme, p. VII).

Es importante que Antelme use aquí el término técnico *espèce* [especie] y no aquel con el que concluye el estribillo de una canción que ciertamente debía serle familiar, *le genre humain* [el género humano]. Puesto que se trata de pertenencia biológica en sentido estricto (el *casi* es sólo una especie de eufemismo, apenas un escrúpulo frente a lo inaudito) y no de una declaración de solidaridad moral o política. Y es precisamente esto lo que se tiene que “considerar”; no, como Bettelheim parece creer, una cuestión de dignidad. La tarea es tanto más oscura y enorme, que coincide con aquella impuesta a los SS, obliga a tomar en serio la ley del campo: “cerdos, no-hombres”.

Los héroes que conocimos en la historia y en la literatura, aunque hayan gritado el amor, la soledad, la angustia del ser y el no ser, y la venganza o se hayan erigido contra la injusticia o la humillación, no creemos, sin embargo, que

hayan llegado a expresar como única y extrema reivindicación el sentimiento último de pertenencia a la especie. Decir, entonces, que uno se sentía puesto en cuestión como hombre, como individuo de la especie, puede parecer un sentimiento retrospectivo, un sentimiento del que sólo luego se tuvo una conciencia clara. Sin embargo, este es el sentimiento que se vivía inmediata y continuamente, y es este sentimiento, exactamente este, el que los otros querían (ibíd.).

¿Cuál es el sentimiento “último” de la pertenencia a la especie humana? ¿Existe un sentimiento así? En el musulmán, muchos parecen buscar solamente la respuesta a esta pregunta.

2.11 Levi comienza a testimoniar sólo después de que la deshumanización se ha llevado a cabo, sólo cuando hablar de dignidad ya no tenía sentido. Él es el único que se propone conscientemente testimoniar en lugar de los musulmanes, de los hundidos, de los que han sido demolidos y han tocado el fondo. Por lo demás, está implícito en muchos testimonios que todos en Auschwitz, de algún modo, habían perdido la dignidad humana. Pero, quizá, nunca tan claramente como en el pasaje de *Los hundidos y los salvados* en el que Levi evoca la extraña desesperación que sobrecogió a los prisioneros en el momento de la liberación: “En ese entonces en el que se sintieron convertirse en hombres, es decir, responsables...” (Levi 2, p. 53).

Pues el sobreviviente conoce la común necesidad de la degradación, sabe que humanidad y responsabilidad son algo que el deportado tuvo que dejar del otro lado de los portones del campo.

Ciertamente, es importante que alguien –el piadoso Chajim, el taciturno Szabò, el sabio Robert, Baruch el valiente– no haya cedido. Pero el testimonio no es acerca de ellos, no es acerca de los “mejores”. Y aunque ellos no hubieran muerto –pero “los mejores han muerto todos” (ibíd., p. 64)–, no serían los testigos, no podrían atestiguar acerca del campo. Quizá sí sobre otra cosa –la propia fe, la propia virtud (y esto es precisamente lo que han hecho muriendo)–, pero no acerca del campo. Los “testigos integrales”, aquellos por quienes tiene sentido testimoniar, son los que “ya habían perdido la virtud de observar, recordar, sopesar las cosas y expresarse” (ibíd., p. 65), aquellos para quienes hablar de dignidad y de decencia no sería decente.

Cuando un amigo trata de convencerlo de que su supervivencia tiene un sentido providencial, que él sería “un marcado, un electo”, Levi se rebela con desdén (“esta opinión me pareció monstruosa” – ibíd., p. 65), como si la pretensión de haber custodiado en Auschwitz algún bien reconocible, de haberlo salvado a través del campo para llevarlo más allá, al mundo normal, no fuera una pretensión aceptable; como si no se pudiera testimoniar acerca del bien. Es también en este sentido que hay que entender la tesis según la cual los sobrevivientes no son “los mejores, los predestinados al bien, los portadores de un mensaje” (ibíd., p. 63). Peores, los supervivientes lo

son no sólo en comparación con los mejores, aquellos cuya virtud los hacía menos aptos, sino también respecto de la masa anónima de los hundidos, cuya muerte no puede ser llamada muerte. Puesto que es esta, precisamente, la aporía ética específica de Auschwitz: es el lugar en que no es decente seguir siendo decentes, en el que los que han creído conservar la dignidad y el respeto de sí mismos sienten vergüenza ante los que los han perdido inmediatamente.

2.12 Hay una descripción famosa de esta vergüenza por haber conservado la decencia y la dignidad. Es el encuentro de Malte con los pordioseros por las calles de París, cuando él se da cuenta de que ellos, a pesar de su aparente dignidad y el cuello limpio, lo reconocen como uno de ellos, le hacen guiños de complicidad.

mi cuello está limpio, mi camisa también, y podría, tal como soy, entrar en cualquier confitería en los grandes bulevares, y estirar sin temor la mano hacia un plato de pasteles y servirme. A nadie le chocaría y nadie pensaría en gruñirme o expulsarme, pues es todavía una mano de la buena sociedad, una mano lavada cuatro o cinco veces al día [...] Sin duda, hay algunos individuos en el boulevard Saint-Michel, por ejemplo, o en la *rue Racine*, a los que mis muñecas no engañarían. Bien que se burlan de mis muñecas. Me miran y lo saben. Saben que en el fondo soy de los suyos, que no hago más que representar una comedia [...] No quieren estropearme

el placer, gesticulan un poco y guiñan los ojos... ¿Quiénes son estas personas? ¿Qué quieren de mí? ¿Cómo me reconocen? ¿Me esperan? [...] Sé perfectamente que son el desecho y que no son simples mendigos. No, en el fondo, no son mendigos; hay que distinguir. Son desechos, cáscaras de hombre que el destino ha escupido. Todavía húmedos de la saliva del destino, se pegan a una pared, a un farol, a una columna de la calle, dejando una mancha oscura y sucia... ¿Por qué esta mujercita gris quedó de pie a mi lado, durante un cuarto de hora ante un escaparate, haciendo resbalar un lápiz largo y viejo entre sus feas manos cerradas? Yo hacía como que contemplaba las cosas expuestas y no percibía nada. Pero ella sabía que yo la había visto, sabía que yo me había detenido y que pensaba qué era lo que estaría haciendo. Pues yo comprendía bien que no podía tratarse del lápiz. Sentía que era una señal, una señal para los iniciados, una señal que los despojos conocen. Adivinaba que ella quería decirme que fuese a algún sitio o que hiciese algo. Y lo más extraño era que yo no podía perder la sensación de que había realmente ciertas convenciones a las que pertenecía ese signo y que esta escena era, en el fondo, algo que yo debería haber esperado [...] Ahora no pasa un solo día sin un encuentro semejante. No solamente en el crepúsculo, sino en pleno día, en las calles más populosas, llega de pronto un hombrecillo o una vieja, me hacen señas, me enseñan algo y desaparecen de nuevo. Como si hubiesen hecho todo lo necesario, es posible que algún día traten de llegar hasta mi habitación. Saben muy bien

donde vivo, y tomarán sus precauciones para no ser detenidos por el *concierge* [conserje] (Rilke 1, pp. 29 y ss.).

No nos interesa aquí tanto lo que expresa perfectamente la fundamental ambigüedad del gesto rilkiano de Malte, dividido entre la conciencia de haber abandonado toda figura humana reconocible y el intento de escapar a toda costa de esta condición, por lo que todo descenso hacia el abismo sólo se convierte, para él, en una premisa de la infalible ascensión a los *hauts lieux* [lugares altos] de la poesía y la nobleza. Lo decisivo es, más bien, el hecho de que, ante los “desechos”, Malte advierte que su dignidad es una inútil comedia, algo que puede inducirlos solamente a “reír y hacer guiños”. Y su mirada, la intimidad que ellos suponen, es para Malte tan insostenible, hasta hacerle temer que ellos puedan un día presentarse en su casa para avergonzarlo. Por eso, se refugia en la Bibliothèque Nationale, entre sus poetas, donde los marginados no podrán entrar nunca.

Quizá nunca, antes de Auschwitz, el naufragio de la dignidad delante de una figura extrema de lo humano y la inutilidad del respeto de sí mismo frente a la absoluta degradación han sido descritos con mayor eficacia. Un hilo sutil conecta las “cáscaras de hombres” temidas por Malte al “hombre-cáscara” del que habla Levi. Y la pequeña vergüenza del joven poeta frente a los pordioseros de París es como un silencioso relevo que anuncia la grande e inaudita vergüenza de los sobrevivientes frente a los hundidos.

2.13 Es necesario reflexionar acerca de esta paradójica situación ética del musulmán. Él no es tanto, como Bettelheim cree, la cifra del punto sin retorno, del umbral más allá del cual se deja de ser hombres: de la muerte moral, contra la que hay que resistir con todas las fuerzas para salvar la humanidad y el respeto de sí mismo, y quizá también la vida. Para Levi, el musulmán es, en cambio, el lugar de un experimento, en el que la moral misma, la misma humanidad es puesta en cuestión. Es una figura-límite de una especie particular, en la que no solamente categorías como dignidad y respeto, sino hasta la idea misma de un límite ético carecen de sentido.

Es evidente, en efecto, que si se establece un límite más allá del cual se deja de ser hombre, y todos o la mayor parte de los hombres lo atraviesan, eso no prueba tanto la inhumanidad de los humanos, cuanto, más bien, la insuficiencia y la abstracción del límite propuesto. Supongamos, por otro lado, que los SS dejaran entrar en el campo a un predicador y que este tratara de convencer a los musulmanes, por todos los medios, de la necesidad de mantener en Auschwitz la dignidad y el respeto de sí. El gesto de ese hombre sería odioso, su prédica una atroz burla para quien ya está más allá no solamente de toda posibilidad de persuasión, sino también de socorro humano ("ellos casi siempre estuvieron más allá de todo socorro" – Bettelheim 3, p. 212). Por eso, los deportados renunciaron siempre a hablarle al musulmán, como si el silencio y el no ver fueran, provisionalmente, el único comportamiento adecuado para quien habita más allá del socorro.

El musulmán ha ingresado en una zona de lo humano —ya que negarle sencillamente la humanidad significaría aceptar el veredicto de los SS, repetir su gesto— donde, al mismo tiempo, socorro, dignidad y respeto de sí se han vuelto inservibles. Pero si hay una zona de lo humano en la que estos conceptos carecen de sentido, entonces no son conceptos éticos auténticos, porque ninguna ética puede pretender dejar afuera una parte de lo humano, a pesar de lo desagradable o difícil que sea de mirar.

2.14 Hace algunos años, procedente de un país europeo que, respecto de Auschwitz, tenía más motivos que cualquier otro para tener una mala conciencia, se difundió en los ámbitos académicos una doctrina que pretendía haber identificado una especie de condición trascendental de la ética, bajo la forma de un principio de comunicación obligatoria. Según esta curiosa doctrina, un ser hablante no puede sustraerse de ningún modo a la comunicación. Puesto que, a diferencia de los animales, están dotados de lenguaje, los hombres se encuentran, por así decir, condenados a ponerse de acuerdo acerca de los criterios de sentido y validez de su obrar. Quien declara no querer comunicar, se refuta a sí mismo; porque, a pesar de ello, habrá comunicado su voluntad de no comunicar.

Argumentos de esta especie no son nuevos en la historia de la filosofía. Señalan el punto en que el filósofo se encuentra en dificultad, siente que el suelo familiar del lenguaje desaparece bajo sus pies. Ya Aristóteles, al momento

de probar, en el libro *Gama de la Metafísica* (1006 a), el más fuerte de todos los “principios”, el principio de no-contradicción, se vio obligado a recurrir a él.

Algunos, por ignorancia, piden que este principio sea demostrado. En efecto, es ignorancia desconocer de qué cosas es preciso y de qué cosas no es preciso buscar una demostración. Y es que, en suma, es imposible que haya demostración de todas las cosas (se caería, desde luego, en un proceso al infinito y, por tanto, no habría así demostración) [...] Pero también acerca de este principio [el principio de no-contradicción] cabe una demostración refutativa de que hay una imposibilidad, con sólo que el que lo cuestiona diga algo. Si no dice nada, sería ridículo buscar algo que decir frente al que nada tiene que decir, en la medida en que no tiene [nada que decir]. Un individuo así, en tanto que tal, sería como un vegetal.

En cuanto se basan en un presupuesto tácito —en este caso, que alguien debe hablar—, todas las refutaciones necesariamente dejan un resto, en la forma de una exclusión. En el caso de Aristóteles, el resto excluido es el hombre-planta, el hombre que no habla. Es suficiente, en efecto, que el adversario radical sencillamente se calle, para que la refutación pierda su fuerza. No se trata de que el ingreso en el lenguaje sea para el hombre algo que pueda derogar a su agrado. Pero el hecho de la simple adquisición de la facultad de comunicar no obliga de ningún modo a hablar;

la pura preexistencia del lenguaje como instrumento de comunicación —el hecho de que, para lo hablante, ya haya siempre una lengua— no contiene en sí ninguna obligación de comunicar. Al contrario, sólo si el lenguaje no siempre es comunicación, sólo si testimonia de algo que no puede ser testimoniado, el hablante puede experimentar algo así como una exigencia de hablar.

Auschwitz es la refutación radical de todo principio de comunicación obligatoria. Y no sólo porque, según el constante testimonio de los sobrevivientes, el intento de inducir a un Kapo o a un SS a comunicar provocó a menudo solamente golpes de bastón o porque, como Marsalek recuerda, en algunos *Lager* toda comunicación fue reemplazada por el látigo, que, por eso, fue irónicamente rebautizado *der Dolmetscher*, el intérprete. Y tampoco porque el “no ser hablado” era la condición normal del campo, donde “la lengua se seca en pocos días, y con la lengua el pensamiento”, (Levi 2, p. 72). La objeción decisiva es otra. Es, una vez más, el musulmán. Imaginemos por un momento poder introducir en el campo, gracias a una prodigiosa máquina del tiempo, al doctor Apel y ponerlo delante de un musulmán, rogándole querer, también aquí, verificar su ética de la comunicación. Creo que es preferible apagar en este punto nuestra máquina del tiempo y no continuar el experimento. Ya que el riesgo es que, a pesar de toda buena intención, el musulmán sea excluido una vez más de lo humano. El musulmán es la refutación radical de toda posible refutación, la destrucción de aquellos extremos baluartes metafísicos que se dejan

valer, porque no pueden ser probados directamente, sino solamente negando su negación.

2.15 No sorprende, en este punto, que también el concepto de dignidad tenga un origen jurídico, que, esta vez, remite a la esfera del derecho público. Ya a partir de la era republicana, en efecto, el término latino *dignitas* [dignidad] designa el rango y la autoridad que competen a los cargos públicos y, por extensión, a estos mismos cargos. Se habla, así, de una *dignitas equestre, regia, imperatoria* [dignidad ecuestre, real, imperial]. Particularmente instructiva es, desde esta perspectiva, la lectura del libro XII del *Codex Iustinianus* [*Código de Justiniano*], en la rúbrica *De Dignitatibus* [*De las dignidades*]. Esta se ocupa atentamente de que el orden de las diferentes “dignidades” (no sólo de aquellas tradicionales, de los senadores y de los cónsules, sino también de las del prefecto del pretorio, del prepósito del sagrado cubículo, de los guardianes de las arcas públicas, de los decanos, de los epideméticos, de los metates y de los otros grados de la burocracia bizantina) sea respetado en los mínimos detalles y vele para que el acceso a los cargos (la *porta dignitatis* [puerta de la dignidad]) esté prohibida a aquellos cuya vida no se corresponda con el rango revestido (en cuanto, por ejemplo, hayan sido alcanzados por la censura o la infamia). Pero la construcción de una verdadera y propia teoría de la dignidad es obra de los juristas y los canonistas medievales. Kantorowicz ha mostrado, en un libro ya clásico,

cómo la ciencia jurídica se entrelaza aquí estrechamente con la teología para formular uno de los ejes de la teoría de la soberanía: el carácter perpetuo del poder político. La dignidad se emancipa de su portador y se convierte en una persona ficticia, una especie de cuerpo místico que se acerca al cuerpo real del magistrado o del emperador, como la persona divina duplica en Cristo al cuerpo humano. Esta emancipación culmina en el principio, repetido innumerables veces por los juristas medievales, según el cual “la dignidad no muere nunca” [*dignitas non moritur*], *le Roi ne meurt jamais* [el rey no muere jamás].

La separación y, al mismo tiempo, la intimidad entre la dignidad y su portador corpóreo tienen una expresión llamativa en el doble funeral del emperador romano, y, más tarde, de los reyes de Francia. Aquí una imagen de cera del soberano muerto, que representaba su “dignidad”, era tratada como una persona real, recibía curas médicas y honores y, finalmente, era quemada en un solemne ritual fúnebre, *funus imaginarium* [cremación imaginaria].

Paralelamente al trabajo de los juristas, se desarrolla el de los canonistas. Estos construyen su correspondiente teoría de las varias “dignidades” eclesiásticas, que culmina en los tratados *De dignitate sacerdotum* [*De la dignidad de los sacerdotes*], para el uso de los celebrantes. Aquí, por un lado, el rango del sacerdote —en cuanto su cuerpo durante la misa se convierte en el lugar de la encarnación de Cristo— es elevado por encima de los ángeles; por otro lado, se insiste en la ética de la dignidad, es decir, en la necesidad de que el sacerdote tenga un comportamiento correspondiente

a su excelsa condición (que se abstenga de la mala vida y que, por ejemplo, no maneje el cuerpo de Cristo después de haber tocado los partes pudendas femeninas). Y como la dignidad pública sobrevive a la muerte en forma de una imagen, así la santidad sacerdotal sobrevive a través de la reliquia (“dignidad” es el nombre que, sobre todo en el área francesa, indica las reliquias del cuerpo santo).

Cuando el término dignidad hace su entrada en los tratados de moral, no tuvo más que seguir puntualmente –para interiorizarlo– el modelo de la teoría jurídica. Como estaba implícito que el comportamiento y el aspecto exterior del magistrado o el sacerdote (*dignitas* también indica desde el inicio el aspecto físico adecuado a una condición elevada y es, según los romanos, lo que en el hombre corresponde a la *venustas* [belleza] femenina) debían estar en armonía con su rango; así, ahora, esta especie de forma en hueco de la dignidad es espiritualizada por la moral y usurpa el puesto y el nombre de la “dignidad” ausente. Y del mismo modo que el derecho emancipó el rango de la *persona ficta* [persona de ficción] de su portador, así la moral –con un proceso inverso y especular– separa el comportamiento del individuo de la posesión de un cargo. Digna es, ahora, aquella persona que, incluso careciendo de una dignidad pública, se comporta en todo y por todo como si la tuviera. Esto es evidente en aquellas clases que, después de la caída del *Ancien régime* [Antiguo régimen], perdieron también las últimas prerrogativas públicas que la monarquía absoluta les dejó. Y, más tarde, en las clases humildes, que están excluidas por definición de toda

dignidad política y a las que los educadores de toda especie empiezan a impartir lecciones acerca de la dignidad y la honestidad de los pobres. Ambas se encuentran obligadas a adecuarse a una dignidad ausente. La correspondencia a menudo es hasta verbal: *dignitatem amittere* o *servare* [perder o conservar la dignidad], que indicaban la pérdida o el mantenimiento de un cargo, ahora se convierten en perder o conservar la dignidad, sacrificar o salvar si no el rango, al menos su apariencia.

También los nazis se sirven, en referencia a la condición jurídica de los judíos después de las leyes raciales, de un término que implica la dignidad: *entwürdigen*. El judío es el hombre que ha sido privado de toda *Würde*, de toda dignidad: es simplemente hombre, y, precisamente por ello, no-hombre.

2.16 Que hay lugares y situaciones en los que la dignidad es inoportuna, siempre lo hemos sabido. Uno de estos lugares es el amor. El enamorado puede ser todo, excepto digno, así como es imposible hacer el amor manteniendo la dignidad. Los antiguos estaban tan convencidos de ello, que consideraban que hasta el nombre del placer amoroso era incompatible con la dignidad (*verbum ipsum voluptatis non habet dignitatem* [la palabra misma del deseo no tiene dignidad]) y clasificaron la materia erótica en el género cómico (Servio nos informa que el libro IV de la *Eneida*, que conmueve a los lectores modernos hasta las lágrimas, era considerado un ejemplo perfecto de estilo cómico).

Para esta imposibilidad de conciliar amor y dignidad, hay buenas razones. Tanto en el caso de la *dignitas* jurídica cuanto en su transposición moral, la dignidad es, en efecto, algo autónomo respecto de la existencia de su portador, un modelo interior o una imagen externa a la que tiene que adecuarse y que debe ser conservada a toda costa. Pero, en las situaciones extremas —y también el amor es, a su modo, una situación extrema—, no es posible mantener ni siquiera una mínima distancia entre la persona real y su modelo, entre vida y norma. Y no porque la vida o la norma, el interior o el exterior a veces prevalezcan, sino porque se confunden a tal punto que no dejan ningún espacio para un digno compromiso. (Pablo lo sabe perfectamente cuando, en la *Carta a los romanos*, define el amor como el fin y el cumplimiento de la Ley).

También por eso, Auschwitz señala el fin y la ruina de toda ética de la dignidad y de la adecuación a una norma. La vida desnuda, a la que el hombre ha sido reducido, no exige ni se adecua a nada: ella es la única norma, es absolutamente inmanente. Y “el sentimiento último de pertenencia a la especie” no puede ser en ningún caso una dignidad.

El bien —admitiendo que tenga sentido hablar aquí de un bien— que los sobrevivientes han logrado salvar del campo no es, por tanto, la dignidad. Al contrario, que se puedan perder la dignidad y la decencia más allá de toda imaginación, que haya todavía vida en la degradación más extrema, esta es la atroz noticia que los sobrevivientes llevan del campo a la tierra de los hombres. Y esta ciencia nueva se convierte ahora en la piedra de comparación que

juzga y mide toda moral y toda dignidad. El musulmán, que es su formulación más extrema, es el guardián del umbral de una ética, de una forma de vida que empieza donde la dignidad acaba. Y Levi, que da testimonio por los hundidos, que habla en su lugar, es el cartógrafo de esta nueva *terra ethica* [tierra ética], el implacable agrimensor del *Muselmannland* [tierra del musulmán].

2.17 Estar situado entre la vida y la muerte es, como vimos, uno de los rasgos constantes en las descripciones del musulmán, el “cadáver ambulante” por antonomasia. Frente a su rostro desdibujado, a su agonía “oriental”, los sobrevivientes también titubean en atribuirle la simple dignidad de lo viviente. Pero esta proximidad con la muerte también puede tener otro sentido, más ultrajoso, que concierne a la dignidad o la indignidad de la muerte más que a las de la vida.

Como siempre, es Levi el que encuentra la fórmula más apropiada y, al mismo tiempo, terrible: “Se duda –escribe– en llamar muerte a su muerte.” Más apropiada, porque lo que define a los musulmanes no es tanto que su vida ya no sea vida (esta especie de degradación vale, en cierto sentido, para todos los habitantes del campo, y no es una experiencia completamente nueva), cuanto, más bien, que su muerte no sea una muerte. Esto –que la muerte de un ser humano ya no pueda ser llamada muerte (no simplemente que ya no tenga importancia –lo que ya ha sucedido–, sino que precisamente no pueda ser llamada con este nombre)–

es el horror especial que el musulmán introduce en el campo y que el campo introduce en el mundo. Pero eso significa –y por ello la frase de Levi es terrible– que los SS tenían razón en llamar *Figuren* a los cadáveres. Donde la muerte no puede ser llamada muerte, tampoco los cadáveres pueden ser llamados cadáveres.

2.18 Ya se ha hecho notar que lo que define el campo no es simplemente la negación de la vida, que ni la muerte ni el número de las víctimas agotan de ninguna manera el horror, que la dignidad ofendida no es la de la vida sino la de la muerte. En una entrevista concedida a Günther Gaus en 1964, Hannah Arendt describió con estas palabras su reacción en el momento en que la verdad sobre los campos empezó a ser conocida con todos sus detalles:

Antes de esto, dijimos: bien, tenemos enemigos. Es perfectamente natural. ¿Por qué no se debería tener enemigos? Pero esto era diferente. Era realmente como si se hubiera abierto un abismo [...] Esto no habría tenido que ocurrir. No me refiero solamente al número de las víctimas. Me refiero al método, la fabricación de cadáveres, etc. No es necesario que me ocupe de esto. Esto no tuvo que ocurrir. Allí sucedió algo con lo que no podemos reconciliarnos. Ninguno de nosotros puede hacerlo (Arendt 2, pp. 13 y ss.).

Parece, aquí, que cada frase está tan cargada de un sentido penoso que obliga a quien habla a recurrir a locuciones

que están a medias entre el eufemismo y lo inaudito. Ante todo, la curiosa expresión, repetida en dos variantes, “esto no habría tenido que ocurrir”, tiene a primera vista un tono al menos resentido, que sorprende en los labios de la autora del libro más atrevido y demistificante que haya sido escrito en nuestro tiempo sobre el problema del mal. La impresión es todavía mayor con las últimas palabras: “algo con lo que no podemos reconciliarnos. Ninguno de nosotros puede hacerlo.” El resentimiento, dijo Nietzsche, nace de la imposibilidad, para la voluntad, de aceptar algo que ha ocurrido, de su incapacidad de reconciliarse con el tiempo y con el “así fue”.

Lo que no tendría que haber sucedido y, sin embargo, ocurrió es aclarado enseguida, y es algo tan ultrajoso que Arendt, después de haberlo nombrado, tiene como un gesto de reluctancia o vergüenza (“No es necesario que me ocupe esto”): “La fabricación de cadáveres, etcétera”. La definición del exterminio como una especie de producción en cadena, *am laufenden Band*, fue usada por primera vez por un médico de los SS, F. Entress (Hilberg, p. 1032) y, desde entonces, ha sido repetida infinitas y variadas veces, no siempre de modo apropiado.

En todo caso, la expresión “fabricación de cadáveres” implica que aquí ya no se puede más, propiamente, hablar de muerte, que la de los campos no fuese muerte, sino algo infinitamente más ultrajoso que la muerte. En Auschwitz no se moría, se producían cadáveres. Cadáveres sin muerte, no-hombres cuya muerte es reducida a producción en serie. Y precisamente esta degradación de la muerte

constituiría, más bien, según una posible y difusa interpretación, la ofensa específica de Auschwitz, el nombre propio de su horror.

2.19 Y, sin embargo, que la degradación de la muerte constituya el problema ético de Auschwitz no es para nada evidente. Lo prueban las contradicciones en que quedan enredados los que afrontan Auschwitz desde esta perspectiva. Como también aquellos autores que, muchos años antes de Auschwitz, denunciaron la degradación de la muerte en nuestro tiempo. El primero de estos es, naturalmente, Rilke, que constituye, más bien, el manantial imprevisible del que deriva, más o menos directamente, la expresión de Entress sobre la producción en cadena de muerte en los campos. “Ahora se muere en 559 camas. En serie [*fabrikmässig*], naturalmente. Con una producción tan enorme, cada muerte individual no es propiamente acabada, pero no importa. Es la masa lo que cuenta [...]” (Rilke 1, p. 5). Y, en estos mismos años, Péguy, en un pasaje que Adorno tuvo que evocar de nuevo a propósito de Auschwitz, habló de la pérdida de dignidad de la muerte en el mundo moderno: “El mundo moderno ha logrado envilecer aquello que hay, quizá, de más difícil de envilecer en el mundo, porque es algo que tiene en sí, como en su tejido, un tipo particular de dignidad como una incapacidad rara de ser envilecido: esto envilece la muerte.”

A la muerte “en serie”, Rilke contrapone la “muerte propia” del buen tiempo antiguo, la muerte que cada uno

llevaba dentro de sí “como el fruto, la semilla” (ibíd., p. 6), la muerte que se tenía y “daba a cada uno una especial dignidad y un silencioso orgullo”. Todo el *Libro de la pobreza y la muerte*, escrito bajo el *choc* [choque] de la estadía parisina, está dedicado al menosprecio de la muerte en la gran ciudad, donde la imposibilidad de vivir se convierte en imposibilidad de madurar el fruto de la misma muerte, de la “gran muerte que cada uno lleva en sí” (Rilke 2, p. 242). Es llamativo, en cambio, que, si se excluye el recurso a una obsesiva *imagerie* [imagería] de parto y aborto (“damos a luz el aborto muerto de nuestra muerte” – ibíd., p. 244) y de frutos verdes y maduros (“la muerte, verde y sin zumo le cuelga dentro / como un fruto no maduro” – ibíd., p. 242), la muerte propia no se distingue de la otra excepto por los más abstractos y formales de los predicados: la oposición propiedad/impropiedad e interno/externo. Frente a la expropiación de la muerte llevada a cabo por la Modernidad, el poeta reacciona según el esquema del luto freudiano: interiorizando el objeto perdido. O, como en el caso análogo de la melancolía, haciendo aparecer como expropiado un objeto –la muerte– acerca del cual hablar de propio o de impropio no tiene simplemente sentido. Qué es lo que hace “propia” la muerte del chambelán Brigge en su vieja casa de Ullsgaard, que Malte describe minuciosamente como ejemplo de muerte “principesca”, no está dicho en ninguna parte; si se exceptúa el hecho de que él muere, precisamente, en su casa, circundado por *sus* sirvientes y *sus* perros. El intento rilkiano de restituir “una especial dignidad” a

la muerte deja, más bien, una impresión de indecencia, que, al final, el sueño del campesino de matar al señor agonizante con el horcón del “estiércol” parece traicionar un deseo oculto del poeta.

2.20 De la expresión “fabricación de cadáveres” para definir los campos de exterminio, se sirvió, ya en 1949, Martin Heidegger, maestro de Arendt en Friburgo hacia la mitad de los años veinte. Y, curiosamente, la “fabricación de cadáveres” también implicó esta vez —como ya sucedía en Levi— que, para las víctimas del exterminio, no se podía hablar de muerte, que ellos no murieron realmente, sino que eran solamente piezas producidas en cadena en un proceso de elaboración. “Mueren en masa por cientos de millares” recita el texto de una conferencia sobre la técnica pronunciada por el filósofo en Bremen con el título *Die Gefahr* [el peligro]:

¿Mueren? Fallecen. Son eliminados. ¿Mueren? Se convierten en piezas del depósito de la fábrica de cadáveres. ¿Mueren? Son liquidados imperceptiblemente en los campos de exterminio [...] Pero morir, *Sterben*, significa: soportar la muerte en el propio ser. Poder morir significa: poder este decidido soportar. Y nosotros podemos hacerlo, sólo si nuestro ser puede el ser de la muerte... Por todas partes la inmensa miseria de innumerables, atroces fallecidas muertes [*ungestorbener Tode*]

y, sin embargo, la esencia de la muerte le está vedada al hombre (Heidegger 1, p. 56).¹

No sin motivo, algunos años después, le fue objetado al filósofo que, para un autor que estaba implicado, aunque sea marginalmente, con el nazismo, aquella alusión de pasada a los campos de exterminio era —después de años de silencio— cuanto menos inoportuna. Lo cierto es que, en todo caso, las víctimas vieron tan negada la dignidad de la muerte, que fueron condenados a perecer —con una imagen que recordaba aquella rilkiana de las “muertes abortadas”— de una muerte no muerta. ¿Pero qué habría podido ser, en el campo, una muerte *muerta*, una muerte soportada en el propio ser? ¿Y tiene realmente sentido distinguir, en Auschwitz, entre una muerte propia y una impropia?

El hecho es que, en *Ser y tiempo*, se le confía a la muerte una función particular. Ella es el lugar de una experiencia decisiva que, con el nombre de “Ser-para-la-muerte”, expresa quizá la intención última de la ética de Heidegger. Ya que, en la “decisión” que tiene lugar aquí, la impropiedad cotidiana, hecha de charlas, equivocaciones y diversiones, en la que el hombre se encuentra siempre y ante todo arrojado, se transforma en propiedad y la muerte anónima, que concierne siempre a los otros y nunca está realmente presente, se convierte en la posibilidad más propia e insuperable. No se trata de que esta posibilidad tenga un contenido particular, que le ofrezca al hombre

¹ Se trata de una traducción-interpretación que el propio Agamben realiza del pasaje de Heidegger [N. del T.].

algo para ser o realizar. Al contrario, la muerte, considerada como posibilidad, está absolutamente vacía, no tiene ningún prestigio particular: ella es la simple *posibilidad de la imposibilidad de todo comportamiento y de toda existencia*. Precisamente por ello, sin embargo, la decisión que, en el ser-para-la-muerte, experimenta radicalmente esta imposibilidad y este vacío, se redime de toda indecisión, se apodera integralmente por primera vez de su impropiedad. La experiencia de la desmedida imposibilidad de existir es el modo en que el hombre, librándose de su extravío en el mundo del se [impersonal], hace posible para él mismo la propia existencia fáctica.

Cuánto más significativa es, entonces, la situación de Auschwitz en la conferencia de Bremen. El campo sería, desde esta perspectiva, el lugar en que es imposible hacer la experiencia de la muerte como la posibilidad más propia e insuperable, como la posibilidad de lo imposible. El lugar en el que no se da apropiación de lo impropio y el dominio fáctico de lo inauténtico no conoce ni remociones ni excepciones. Por ello, en los campos (como por lo demás, según el filósofo, en la época del triunfo incondicional de la técnica) el ser de la muerte les está vedado y los hombres no mueren, sino que son producidos como cadáveres.

Es lícito preguntarse, sin embargo, si por la influencia del modelo rilkiano, que separó rígidamente la muerte propia de la impropia, el filósofo no haya sido inducido aquí a una contradicción. En la ética de Heidegger, en efecto, autenticidad y propiedad no son algo que se balancea por encima de la cotidianidad inauténtica, un

reino ideal superpuesto al real; ellas no son más que “una aprehensión modificada de lo impropio”, en la que lo que se vuelve libre son, simplemente, las posibilidades fácticas de la existencia. Según el principio hölderliniano, que Heidegger evoca muchas veces, “donde está el peligro, allí crece lo que salva”, precisamente en la situación extrema del campo deberían ser posibles la apropiación y el rescate.

La razón por la que Auschwitz está excluido, entonces, de la experiencia de la muerte debe ser otra, capaz de poner en cuestión la posibilidad misma de la decisión auténtica y de amenazar así la base misma de la ética heideggeriana. El campo es, en efecto, el lugar en el que desaparece toda distinción entre propio e impropio, entre posible e imposible. Ya que aquí el principio según el cual el único contenido de lo propio es lo impropio es verificado por su reverso exacto, que afirma que el único contenido de lo impropio es lo propio. Y, como en el ser-para-la-muerte, el hombre se adueña auténticamente de lo inauténtico; así, en el campo, los deportados existen *cotidiana y anónimamente* para la muerte. La apropiación de lo impropio ya no es posible, porque lo impropio se ha hecho integralmente cargo de lo propio y los hombres viven cada instante fácticamente para su muerte. Esto significa que, en Auschwitz, no se puede distinguir más entre la muerte y la simple muerte, entre el morir y el “ser liquidados”. “Cuando se es libre –Améry ha escrito pensando en Heidegger– es posible pensar en la muerte sin pensar forzosamente en el morir, sin estar angustiados por el morir” (Améry, p. 51). En el campo esto es imposible. Y no porque, como Améry parece sugerir,

el pensamiento de los modos del morir (por inyección de fenol, por gas o por golpes) hiciera superfluo el pensamiento de la muerte como tal; sino porque, donde el pensamiento de la muerte ha sido realizado materialmente, donde la muerte es “trivial, burocrática y cotidiana” (Levi 2, p. 120), tanto la muerte como el morir, tanto el morir como sus modos, tanto la muerte como la fabricación de cadáveres se vuelven indiscernibles.

2.21 Grete Salus, una sobreviviente de Auschwitz cuya voz parece siempre justa, escribió que “el hombre no debería tener que soportar nunca todo lo que puede soportar, ni debería ver nunca cómo este sufrir a la extrema potencia no tiene nada de humano” (Langbein 1, p. 97). Es necesario pensar en esta rara formulación, que expresa perfectamente el particular estatuto modal del campo, su especial realidad, que, según el testimonio de los sobrevivientes, lo hace absolutamente verdadero y, al mismo, unimaginable. Si, en el ser-para-la-muerte, se trataba, en efecto, de crear lo posible a través de la experiencia de lo imposible (de la muerte), aquí lo imposible (la muerte en masa) es producido por la experiencia integral de lo posible, por el agotamiento de su infinitud. Por ello, el campo es la verificación absoluta de la política nazi que, en las palabras de Goebbels, fue precisamente “el arte de hacer posible lo que parecía imposible” [*Politik ist die Kunst, das unmöglich Scheinende möglich zu machen*]. Y por eso, en el campo, el gesto más propio de la ética heideggeriana —la apropiación de lo impropio, el

hacer posible lo existente— es ineficaz, y “la esencia de la muerte le está vedada al hombre”.

Quien ha pasado por el campo, tanto si ha sido hundi-do como si ha sobrevivido, ha soportado todo lo que podía soportar; incluso lo que no habría querido o debido sopor-tar. Este “sufrir a la extrema potencia”, este agotamiento de lo posible, no tiene, en cambio, “nada de humano”. La potencia humana irrumpe en lo inhumano, el hombre so-porta también al no-hombre. De aquí proviene el malestar del sobreviviente, aquel “malestar incesante [...] que no tiene nombre” en el que Levi reconoce la angustia atávica del *Génesis*, “la angustia inscrita en cada uno del ‘*tohu vavohu*’, en el que el espíritu del hombre está ausente” (Levi 2, p. 66). Eso significa que el hombre lleva en sí mismo la signatura de lo inhumano, que su espíritu contiene en el propio centro la transfixión del no-espíritu, del no-humano caos cruelmente depositado en su ser capaz de todo.

Tanto el malestar como el testimonio no atañen sim-plemente a lo que se ha hecho o sufrido, sino a lo que se ha *podido* hacer o padecer. Es este poder, esta casi infinita potencia de padecer la que es inhumana —no los hechos ni las acciones o las omisiones—. Y es precisamente la ex-periencia de este *poder* lo que les ha sido negado a los SS. Los verdugos siguen unánimemente repitiendo que ellos no pudieron hacer nada diferente de lo que han hecho, que, simplemente, ellos no *podían*. Debían, y basta. Obrar sin poder obrar se dice: *Befehlnotstand*, deber obedecer a un orden. Y ellos han obedecido *kadavergehorsam*, como un cadáver, decía Eichmann. Ciertamente, también los verdugos

han tenido que soportar lo que no habrían debido (y, a veces, querido) soportar; pero, según la profunda ocurrencia de Karl Valentin, en todo caso “no quisieron poderlo”. Por eso, han seguido siendo “hombres”, no han hecho la experiencia de lo inhumano. Quizá nunca esta radical incapacidad de “poder” ha sido expresada con claridad tan ciega como en el discurso de Himmler del 4 de octubre de 1943:

La mayor parte de ustedes tiene que saber qué significan 100 cadáveres, o 500 o 1000. Haber soportado la situación y, mientras tanto, a pesar de alguna excepción, debida a la humana debilidad, continuar siendo hombres honestos, esto nos ha endurecido. Es una página de gloria de nuestra historia que nunca ha sido escrita y no lo será nunca (Hilberg, p. 1091).

No es una casualidad, entonces, si los SS casi sin excepciones se han mostrado incapaces de testimoniar. Mientras las víctimas testimoniaron acerca de su haberse vuelto inhumanas, por haber soportado todo lo que pudieron soportar; los verdugos, mientras torturaban y mataban, seguían siendo “hombres honestos”, no sufrieron lo que, sin embargo, hubiesen podido sufrir.

Y si la figura extrema de esta extrema potencia de sufrir es el musulmán, entonces se comprende por qué los SS no han podido ver al musulmán, y mucho menos atestiguar acerca de él:

Eran tan débiles, se dejaban hacer cualquier cosa. Era gente con la que no había nada en común, ninguna posibilidad de comunicación. Es de aquí que nace el desprecio, no podía entender cómo podían rendirse de ese modo. Muy recientemente he leído un libro sobre los *lemmings*, que cada cinco o seis años se tiran al mar para morir; me ha hecho pensar en Treblinka (Sereny, p. 313).

2.22 La idea de que el cadáver merece un especial respeto, de que haya algo así como una dignidad de la muerte no es, en verdad, patrimonio original de la ética. Ella hunde sus raíces en la capa más arcaica del derecho, la que se confunde en cada punto con la magia. El honor y las atenciones dados al cuerpo del difunto tenían, en efecto, en el origen, el objetivo de impedir que el alma del muerto (o, más bien, su imagen o fantasma) quedara en el mundo de los vivos como una presencia amenazadora (la *larva* [fantasma] de los latinos y el *eidolon* o el *phásma* de los griegos). Los rituales fúnebres servían precisamente para transformar este ser incómodo e incierto en un antepasado amistoso y potente, con el que se mantenían bien definidas relaciones culturales.

El mundo arcaico conoció, en cambio, las prácticas que perseguían hacer imposible que esta conciliación perdurase. A veces se trataba sencillamente de neutralizar la presencia hostil del fantasma, como en el horroroso ritual del *mascalismo*, en el que las extremidades del cadáver de una persona asesinada (manos, nariz, orejas, etc.) eran

cercenadas y enfiladas en una cuerda, que luego se hacía pasar por debajo de sus axilas, de modo que el muerto no pudiera vengarse de la ofensa padecida. Pero también la falta de sepultura (que se encuentra en el origen del conflicto trágico entre Antígona y Creonte) era una forma de venganza mágica ejercida sobre el cadáver del muerto, que, de este modo, era condenado a permanecer para siempre como una larva y a no poder encontrar nunca la paz. Por eso, en el derecho arcaico griego y romano, la obligación de los funerales era tan estricta que, a falta de un cadáver, se exigía que tuviera que ser inhumado como sustituto un *coloso*, es decir, una especie de doble ritual del difunto, generalmente, una efigie de madera o de cera.

En firme oposición a estas prácticas mágicas, están tanto la afirmación del filósofo según la cual “al cadáver hay que tirarlo como estiércol” (Heráclito, fr. 96) cuanto la regla evangélica que invita a dejar que los muertos entierren a los muertos (de la que hay un eco, dentro de la Iglesia, en el rechazo de las corrientes espirituales franciscanas de oficiar rituales fúnebres). Se puede decir, más bien, que el enredo y el alterno contraste de esta doble herencia —una mágico-jurídica y otra filosófico-mesiánica— determina desde el principio la ambigüedad de nuestra cultura respecto de la dignidad de la muerte.

Quizá en ningún lugar esta ambigüedad emerge con tanta fuerza como en el episodio del hedor intolerable que emana del cadáver del *starez* Zosimo en los *Los hermanos Karamazov*. Ya que aquí, entre los monjes que se agolpan delante de la celda del santo *starez*, el campo se divide

inmediatamente entre los que –y son la mayoría–, frente a la evidente falta de dignidad del muerto (el cual, en lugar de esparcir un olor de santidad, empieza enseguida indecentemente a descomponerse), ponen en cuestión la santidad de su vida y los pocos que saben que la suerte del cadáver no autoriza ninguna consecuencia en el plano de la ética. El hedor de putrefacción, que revolotea sobre la cabeza de los monjes incrédulos, evoca, de algún modo, el olor nauseabundo que las chimeneas de los hornos crematorios –las “vías del cielo”– esparcieron sobre los campos. También aquí, para algunos, aquella fetidez es la señal del ultraje supremo que Auschwitz ha hecho a la dignidad de los mortales.

2.23 La ambigüedad de la relación que nuestra cultura tiene con la muerte alcanza su paroxismo después de Auschwitz. Esto es particularmente evidente en Adorno, que ha querido hacer de Auschwitz un tipo de rompecorolas histórico, afirmando no solamente que “después de Auschwitz no se puede escribir poesía”, sino también que “toda la cultura después de Auschwitz, incluida la crítica de esta, es basura” (Adorno 1, p. 331). Por un lado, Adorno parece compartir las consideraciones de Arendt y Heidegger (por quienes, por lo demás, no tiene ninguna simpatía) sobre la “fabricación de cadáveres” y habla de una “producción en masa y a bajo costo de la muerte”; por otro, denuncia con escarnio las pretensiones de Rilke, y del mismo Heidegger, de una muerte propia.

“La famosa plegaria de Rilke –se lee en *Minima Moralia*– en la que se le pide a Dios dar a cada uno su muerte personal, no es más que un miserable engaño, con el que se trata de esconder el hecho de que los hombres fallecen y basta (Adorno 2, p. 284)”.

Esta oscilación traiciona la imposibilidad para la razón de identificar con certeza el crimen específico de Auschwitz; le son imputados, en efecto, dos cargos en apariencia contradictorios: por una parte, el haber llevado a cabo el triunfo incondicional de la muerte contra la vida y, por otra, la degradación y el menosprecio de la muerte. Ambas imputaciones –como, quizá, toda imputación, que es siempre un gesto auténticamente jurídico– no alcanzan para agotar el ultraje de Auschwitz, para definir su especificidad. Como si hubiese allí una especie de cabeza de Gorgona, que no se puede –ni se quiere– ver a ningún precio; algo tan inaudito, que se trata de hacerlo comprensible reconduciéndolo a las categorías, al mismo tiempo, más extremas y familiares: la vida y la muerte, la dignidad y la indignidad. Entre estas, la verdadera cifra de Auschwitz –el musulmán, el “nervio del campo”, el que “nadie quiere ver” y que inscribe en cada testimonio una laguna– fluctúa sin encontrar una colocación definida. Él es realmente la larva que nuestra memoria no logra enterrar, aquello de lo que no podemos despedirnos y con lo que tenemos que decidirnos a confrontarnos. En un caso, en efecto, se presenta como lo no-vivo, como el ser cuya vida no es realmente vida; en el otro, como aquel cuya muerte no puede ser muerte, sino sólo fabricación

de cadáveres. Como la inscripción en la vida de una zona muerta, y, en la muerte, de una zona viva. En ambos casos —ya que el hombre ve hacerse pedazos su unión privilegiada con lo que lo constituye como humano, es decir, con la sacralidad de la muerte y la vida— es la misma humanidad del hombre la que es puesta en cuestión. El musulmán es el no-hombre que se presenta tercamente como hombre y lo humano que es imposible disociar de lo inhumano.

Si esto es verdad, ¿qué entiende el sobreviviente cuando habla del musulmán como del “testigo integral”, del único cuyo testimonio tendría un sentido general? ¿Cómo puede el no-hombre dar testimonio del hombre, si por definición no puede atestiguar ser el verdadero testigo? Porque el título *Si esto es un hombre* tiene ciertamente también este sentido: que el nombre “hombre” se aplica ante todo al no-hombre, que el testigo integral del hombre es aquel cuya humanidad ha sido destruida integralmente. Que *el hombre es el que puede sobrevivirle al hombre*. Si llamamos “paradoja de Levi” a la tesis según la cual “el musulmán es el testigo ‘integral’”, entonces, la comprensión de Auschwitz —si esta comprensión puede existir— coincidirá con la comprensión del sentido y el no-sentido de esta paradoja.

2.24 De la degradación de la muerte en nuestro tiempo, Michel Foucault propuso una explicación en términos políticos, que la vincula con la transformación del poder en la época moderna. En su figura tradicional —que es la de la soberanía territorial—, el poder se define esencialmente

como derecho de vida y muerte. Este derecho es, sin embargo, de naturaleza asimétrica, en el sentido en que se ejerce sobre todo del lado de la muerte y sólo concierne indirectamente a la vida, como abstención del derecho a matar. Por eso, Foucault caracteriza a la soberanía con la fórmula *hacer morir y dejar vivir*. Cuando, a partir del siglo XVII, con el nacimiento de la ciencia de la policía, el cuidado de la vida y la salud de los sujetos empiezan a ocupar un espacio cada vez más importante en los mecanismos y en los cálculos de los Estados, el poder soberano se transforma progresivamente en lo que Foucault llama un biopoder. El antiguo derecho de hacer morir y dejar vivir cede su lugar a una figura inversa, que define la biopolítica moderna, y que se expresa en la fórmula *hacer vivir y dejar morir*.

Mientras, en el derecho soberano, la muerte era el punto en el que el poder absoluto del soberano resplandecía en el modo más manifiesto, ahora la muerte se convierte, en cambio, en el momento en el que el individuo huye de todo poder, vuelve sobre él mismo, replegándose de algún modo sobre su parte más privada (Foucault 1, p. 221).

De aquí la progresiva descalificación de la muerte, que se despoja de su carácter de rito público, en el que participaban no sólo los individuos y las familias, sino, en cierto sentido, toda la colectividad. Y se convierte en algo que hay que esconder, una especie de vergüenza privada.

La muerte de Franco, que ve caer al que encarnó más durablemente en nuestro siglo el antiguo poder soberano de vida y muerte, en manos del nuevo biopoder médico — que logra tan bien “hacer vivir” a los hombres que los hace vivir hasta cuando han muerto—, es el punto en el que las dos figuras del poder chocan frontalmente. Para Foucault, sin embargo, los dos poderes que, en el cuerpo del dictador, parecen por un instante indeterminarse, siguen siendo esencialmente heterogéneos y su distinción se traduce en una serie de oposiciones conceptuales, cuerpo individual/población, disciplina/mecanismos de regulación, hombre-cuerpo/hombre-especie, que, al alba de la época moderna, definen el paso de un sistema al otro. Naturalmente Foucault se da perfectamente cuenta de que los dos poderes y sus técnicas pueden, en ciertos casos, completarse recíprocamente; pero ellos siguen siendo, sin embargo, conceptualmente distintos. Precisamente esta heterogeneidad es la que empezará a convertirse en problemática al momento de afrontar el análisis de los grandes Estados totalitarios de nuestro tiempo, en particular del Estado nazi. En este, en efecto, una absolutización sin precedentes del biopoder de *hacer vivir* se entrelaza con una igualmente absoluta generalización del poder soberano de *hacer morir*, de modo que la biopolítica coincide inmediatamente con la tanatopolítica. Esta coincidencia representa, desde la perspectiva foucaultiana, una real paradoja, que, como toda paradoja, exige una explicación. ¿Cómo es posible que un poder, cuyo objetivo es esencialmente el de hacer vivir, ejerza, en cambio, un incondicionado poder de muerte?

Conocemos la respuesta que Foucault da a esta pregunta en el curso de 1976 en el *Collège de France*: el racismo es lo que permite al biopoder establecer una cesura en el *continuum* biológico de la especie humana, reintroduciendo de este modo el principio de la guerra en el sistema del “hacer vivir”.

En el *continuum* biológico de la especie humana, la oposición y la jerarquía de las razas, la calificación de algunas razas como buenas y otras, al revés, como inferiores, todo esto es un modo de fragmentar el dominio biológico cuyo cuidado ha asumido el poder; un modo de distinguir, dentro de la población, grupos diferentes. En resumen, de establecer una cesura de tipo biológico dentro de una esfera que se define, precisamente, como biológica (Foucault, p. 227).

Tratemos de desarrollar ulteriormente el análisis de Foucault. La cesura fundamental que divide el ámbito biopolítico es la que se establece entre *pueblo* y *población*, y consiste en hacer emerger del seno mismo del pueblo una población, en transformar, entonces, un cuerpo esencialmente político en un cuerpo esencialmente biológico, del que se busca controlar y regular la natalidad y la mortalidad, la salud y la enfermedad. Con el nacimiento del biopoder, cada pueblo se duplica en población, cada pueblo *democrático* es, al mismo tiempo, un pueblo *demográfico*. En el *Reich* nazi, la legislación de 1933 sobre la “protección de la salud hereditaria del pueblo alemán”

marca precisamente esta cesura originaria. La cesura inmediatamente sucesiva es la que distinguirá, en el conjunto de la ciudadanía, entre los ciudadanos de "ascendencia aria" y los de "ascendencia no aria". Una cesura ulterior separará, en estos últimos, entre los judíos [*Volljuden*] y los *Mischlinge* (las personas que sólo tienen un abuelo hebreo o que tienen dos abuelos hebreos, pero que no son de fe judía ni tienen cónyuge judía a la fecha del 15 de septiembre de 1935). Las cesuras biopolíticas son, en efecto, esencialmente móviles y aíslan siempre, en el *continuum* de la vida, una zona ulterior, que corresponde a un proceso de *Entwürdigung* y degradación cada vez más obscena. Así el no ario se convierte en el judío; el judío, en el deportado [*umgesiedelt, ausgesiedelt*]; el deportado, en el internado [*Häftling*]; hasta que, en el campo, las cesuras biopolíticas alcanzan su límite último. Este límite es el musulmán. En el punto en que el *Häftling* se convierte en un musulmán, la biopolítica del racismo va, por así decir, más allá de la raza y penetra en un umbral en el que ya no es posible establecer cesuras. Aquí, el nexo fluctuante entre pueblo y población se rompe definitivamente y vemos emerger algo así como una sustancia biopolítica absoluta, irrepartible e incesurable.

Se entiende, entonces, la función decisiva de los campos en el sistema de la biopolítica nazi. Ellos no son solamente el lugar de la muerte y el exterminio, sino, también y ante todo, el lugar de producción del musulmán, de la última sustancia biopolítica aislable en el *continuum* biológico. Más allá está solamente la cámara de gas.

En 1937, en el curso de un congreso secreto, Hitler formula por primera vez un concepto biopolítico extremo, sobre el que es necesario detenerse. Refiriéndose a la Europa centro-oriental, dice tener necesidad de un *volkloser Raum*, de un espacio sin pueblo. ¿Cómo entender esta rara formulación? No se trata sencillamente de algo así como un desierto, de un espacio geográfico sin habitantes (la región a la que se refería estaba densamente poblada por diferentes nacionalidades). Esta expresión designa, más bien, una intensidad biopolítica fundamental, que puede encontrarse en todo espacio, a través de la cual los pueblos se convierten en población y las poblaciones, en musulmanes. El *volkloser Raum* designa el motor interior del campo, entendido como una máquina biopolítica que, una vez instalada en un espacio geográfico determinado, lo transforma en un espacio biopolítico absoluto, al mismo tiempo *Lebens-* y *Todesraum* [espacio de vida y de muerte], donde la vida humana va más allá de toda identidad biopolítica asignable. La muerte es, en este punto, un simple epifenómeno.

LA VERGÜENZA, O DEL SUJETO

3.1 Al principio de *La tregua*, Levi describe el encuentro con la primera vanguardia rusa que, el 27 de enero de 1945 hacia el mediodía, llega al campo de Auschwitz abandonado por los alemanes. Este encuentro, que sanciona la definitiva liberación de la pesadilla, no tiene lugar, sin embargo, bajo el signo de la alegría, sino, curiosamente, de la vergüenza:

Eran cuatro soldados jóvenes a caballo que avanzaban precavidamente, con la ametralladora en la mano, por el camino que limitaba el campo. Cuando llegaron a los alambrados se detuvieron a mirar, intercambiando palabras breves y tímidas, y lanzando miradas llenas de extraño embarazo a los cadáveres descompuestos, a las barracas destruidas y a los pocos vivos que allí estábamos... No nos saludaban, no sonreían. Parecían oprimidos, más que por la compasión, por una timidez confusa que les sellaba la boca y les clavaba la mirada sobre aquel espectáculo funesto. Era la misma vergüenza que conocíamos tan bien, la que nos invadía después de las selecciones, y cada vez que teníamos que asistir o

soportar un ultraje. La vergüenza que los alemanes no conocían, la que siente el justo ante la falta cometida por otro, que le pesa por su misma existencia, porque ha sido introducida irrevocablemente en el mundo de las cosas que existen, y porque su buena voluntad ha sido nula o insuficiente, y no ha sido capaz de contrarrestarla (Levi 3, pp. 157 y ss.).

Más de veinte años después, mientras escribe *Los hundidos y los salvados*, Levi vuelve a interrogarse sobre esta vergüenza, que se presenta ahora como el sentimiento dominante de los sobrevivientes, y trata de dar explicaciones. No sorprende, por ello, que, como todo intento de dar explicaciones, el capítulo del libro que lleva como título “La vergüenza” resulte al final insatisfactorio. Tanto más cuando este capítulo viene inmediatamente después de aquel dedicado al extraordinario análisis de la “zona gris”, que se atiene conscientemente a lo inexplicable y rechaza como temeraria toda explicación. Mientras frente a los *Kapos*, a los colaboradores y “prominentes” de toda especie, a los miembros desgraciados del *Sonderkommando* y hasta delante de Chaim Rumkowski, el *rex Judaeorum* [rey de los judíos] del gueto de Lodz, el sobreviviente concluyó en un *non-liquet* [forma sustantivada que significa “no queda claro”] “pido que la historia de los ‘cuervos del crematorio’ sea meditada con piedad y moderación, pero que el juicio sobre ellos sea suspendido” – Levi 2, p. 45), en el capítulo sobre la vergüenza parece remitirla apresuradamente al sentido de culpa (“que muchos, y

yo mismo, hayan probado vergüenza, es decir, sentido de culpa...” – ibíd., p. 55). Inmediatamente después, en la tentativa de localizar las raíces de esa culpa, el mismo autor que poco antes se arriesgó sin temor en un territorio absolutamente inexplorado de la ética, se somete a un examen de conciencia tan pueril que deja al lector desconcertado. Las culpas que emergen (haber sacudido a veces los hombros con impaciencia frente a las solicitudes de los compañeros más jóvenes, o el episodio del chorrillo de agua compartido con Alberto, pero negado a Daniel) son, naturalmente, veniales; pero el desconcierto del lector no puede sino reflejar aquí la incomodidad del sobreviviente, su imposibilidad de salir a flote de la vergüenza.

3.2 El sentido de culpa del sobreviviente es un *locus classicus* de la literatura sobre los campos. Su carácter paradójico ha sido expresado por Bettelheim con estas palabras:

El verdadero problema [...] es la irresoluble contradicción de la condición existencial del sobreviviente, para quien, mientras, en cuanto ser pensante, sabe muy bien de no ser culpable (yo, por ejemplo, en cuanto me concierne estoy seguro de ello), su humanidad le impone, a nivel emotivo, el sentirse en falta. No se puede haber sobrevivido a los campos de concentración y no sentirse en culpa por haber sido tan increíblemente dichosos cuando millones de otros como nosotros han muerto, y muchos ante nuestros ojos [...] En los

campos de concentración se obligaba a contemplar día tras día, año tras año la destrucción de los compañeros, con la sensación de que se habría tenido que intervenir, incluso sabiendo que habría sido irracional y, por lo tanto, sintiéndose en falta por no haberlo hecho, sobre todo por haberse sentido contento, en cada ocasión, de que la muerte no nos hubiera tocado a nosotros (Bettelheim 1, p. 217).

Es una aporía de la misma especie que la que Wiesel ha compendiado en el apotegma: "Vivo, por lo tanto soy culpable", añadiendo inmediatamente después: "Estoy aquí porque un amigo, un compañero, un desconocido ha muerto en mi lugar." La misma explicación encontramos en Ella Lingens, como si el sobreviviente no pudiese sino vivir en el lugar de otro: "¿Cada uno de nosotros que ha vuelto no va por ahí con un sentido de culpa que, en cambio, nuestros torturadores tan raramente advierten: 'yo estoy vivo porque los otros han muerto en mi lugar'?" (Langbein 2, p. 496).

También Levi ha experimentado un sentimiento del género. Sin embargo, no acepta hasta el final sus consecuencias, lucha resistientemente contra ello. Incluso, todavía en 1984, este conflicto encontró su expresión en la poesía que lleva como título "El sobreviviente":

Since then, at an uncertain hour,
desde entonces, sin que sepa cuándo,
esa pena vuelve,
y si no encuentra quien la escuche

su corazón le arde en el pecho.
Ve las caras de sus compañeros
lúvidas en la luz del alba,
grises por el polvo de cemento,
indistintas en la niebla,
teñidas de muerte en el sueño intranquilo.
Por la noche, bajo el pesado fardo de las pesadillas,
su mandíbula se mueve, masticando un nabo inexistente.
"márchense, váyanse de aquí, gente hundida,
yo no le quité nada a nadie, no robé el pan de ninguno.
Nadie murió en mi lugar. Nadie.
Vuelvan a su niebla.
No es culpa mía que viva y respire,
y que coma, beba, duerma y me vista." (Levi 5, p. 581)

Que no se trata, aquí, simplemente de una negación de responsabilidad, está atestiguado por la cita dantesca en el último verso. Ella proviene del canto 33 del *Infierno* (v. 141), que describe el encuentro con Ugolino en la fosa de los traidores. La cita contiene una doble e implícita referencia al problema de la culpa de los deportados. Por una parte, en efecto, en el "pozo oscuro" se encuentran los que han traicionado, en particular, a los propios parientes y compañeros; por otra, no sin una amarga alusión a la propia situación de sobreviviente, el verso citado se refiere a alguien que Dante cree vivo, aunque sea sólo en apariencia, porque su alma ya ha sido tragada por la muerte.

Dos años después, mientras escribe *Los hundidos y los salvados*, Levi vuelve a hacerse la pregunta: "¿Te avergüenzas

porque estás vivo en lugar de otro? ¿Y en particular, de un hombre más generoso, más sensible, más sabio, más útil, más digno que vivir que ti?”. Pero esta vez, en cambio, la respuesta es dubitativa:

No puedes evitarlo: te examinas, pasas revista a tus recuerdos, esperando encontrarlos todos, y que ninguno se haya enmascarado o disfrazado. No, no encuentras transgresiones claras, no has suplantado a nadie, nunca has golpeado a nadie (¿pero habrías tenido fuerzas para hacerlo?), no has aceptado ningún cargo (pero no te los han ofrecido), no has quitado el pan a nadie. Y, sin embargo, no puedes evitarlo. Se trata sólo de una suposición, más bien, de la sombra de una sospecha: que todos seamos el Caín de nuestros hermanos, que todos nosotros (y esta vez digo “nosotros” en un sentido muy amplio, incluso universal) hayamos suplantado a nuestro prójimo y estemos viviendo su vida (Levi 2, p. 63).

La misma generalización de la acusación (más bien, de la sospecha) suaviza de algún modo la punta y hace menos dolorosa la herida. “Nadie ha muerto en mi lugar. Nadie”; “Nunca se está en el lugar de otro” (ibíd., p. 45).

3.3 La otra cara de la vergüenza del sobreviviente es la exaltación de la simple supervivencia como tal. En 1976, Terrence Des Pres, profesor en la Colgate University, publicó *The Survivor, an Anatomy of Life in the Death Camps*

[El sobreviviente, anatomía de la vida en los campos de la muerte]. El libro, que tuvo una notable suerte, se proponía enseñar que “la supervivencia es una experiencia dotada de una estructura definida, ni casual ni regresiva ni amoral” y, al mismo tiempo, “hacer visible esta estructura” (Des Pres, p. V). El resultado de la disección anatómica de la vida emprendida por el autor en los campos es, en efecto, que vivir es, en última instancia, sobrevivir y que, en la situación extrema de Auschwitz, este núcleo más íntimo de la “vida en sí misma” emerge a la luz como tal, liberado de los obstáculos y de las deformaciones de la cultura. Aunque también Des Pres evoca, en un determinado momento, el espectro del musulmán como figura de la imposibilidad de sobrevivir (“instancia empírica de la muerte en la vida”, Des Pres, p. 99), le reprocha a Bettelheim el haber subvalorado, en su testimonio, la anónima y cotidiana lucha de los deportados por la supervivencia, en nombre de una anticuada ética del héroe, del que está listo a renunciar a la vida. Al contrario, el verdadero paradigma ético de nuestro tiempo es, para Des Pres, el sobreviviente, que, sin buscar justificaciones ideales, “elige sencillamente la vida” y lucha por sobrevivir:

El superviviente es el primer hombre civil que se encuentra con el vivir más allá de las coacciones de la cultura, más allá del miedo a la muerte que sólo puede ser calmado negando que la vida misma tenga valor. El sobreviviente es la prueba de que hoy hay hombres y mujeres tan fuertes, tan maduros y tan conscientes de

afrontar la muerte sin mediaciones y abrazar la vida sin reservas (ibíd., p. 245).

La vida que el superviviente elige “abrazar sin reservas”, la “pequeña añadidura de vida” (ibíd., p. 24) por la que está listo a pagar el precio más excesivo, revela al final, sin embargo, no ser más que la vida biológica como tal, la simple, impenetrable “prioridad del elemento biológico”. Con un perfecto círculo vicioso, por el que el continuar no es más que un retroceder, la “vida adicional” que la supervivencia abre es sencillamente un absoluto *a priori*:

Despojado de todo excepto de la vida, el sobreviviente no cuenta más que con algún “talento” biológicamente determinado, durante tiempo reprimido por las deformaciones culturales, un banco de conocimientos innatos en las células de su cuerpo. La clave de la conducta de supervivencia se encuentra en la prioridad del ser biológico (ibíd., p. 228).

3.4 No sorprende que el libro de Des Pres haya suscitado la indignada reacción de Bettelheim. En un artículo publicado en el *New Yorker* al día siguiente de la publicación de *The Survivor*, Bettelheim reivindica la importancia decisiva del sentido de culpa para el sobreviviente.

Muchos sobrevivientes se asombrarían de sentirse decir que son “tan fuertes, tan maduros, tan conscientes... de

abrazar la vida sin reservas", visto que sólo un número miserable entre todos los que fueron deportados a los campos de concentración nazis se ha salvado. ¿Y los muchos millones que perdieron la vida? ¿Fueron "tan conscientes... de abrazar la vida sin reservas" mientras eran llevados a las cámaras de gas? [...] ¿Y qué decir de muchos sobrevivientes a los que aquella experiencia destruyó por completo, que ni siquiera después de muchos años del mejor tratamiento psiquiátrico logran enfrentar sus recuerdos, que continúan persiguiéndolos desde el interior de su absoluta y a menudo suicida depresión? ¿Y qué decir de las terribles pesadillas sobre los campos de concentración que siguen despertándome, hoy, a treinta y cinco años de distancia, a pesar de la vida plena y satisfactoria que he tenido, y que, como a mí, atormentan a todos los sobrevivientes con que he tenido modo de hablar? (Bettelheim 1, p. 216).

Sólo la capacidad de sentir sentimientos de culpa nos hace humanos, sobre todo si, objetivamente, no somos culpables (ibíd., p. 231).

A pesar del tono polémico, muchos indicios hacen pensar, sin embargo, que las dos tesis están en realidad menos alejadas de lo que parece. Los dos adversarios son, en efecto, más o menos conscientemente, prisioneros de un curioso círculo, por el que, por una parte, la exaltación de la sobrevivencia necesita posponer constantemente la dignidad ("En una situación extrema, hay una extraña

circularidad en la existencia: los sobrevivientes conservan su dignidad para no comenzar a morir. Se ocupan de su cuerpo por una cuestión de ‘supervivencia moral’” – Des Pres, p. 72) y, por otra, la reivindicación de la dignidad y el sentido de culpa no tiene otro sentido que la supervivencia y el “instinto de vida” (“sobrevivieron los prisioneros que no acallaron la voz del corazón y la razón...”: Bettelheim 3, p. 214); “nuestra deuda moral, no hacia los muertos, sino hacia nosotros mismos y los sobrevivientes es reforzar el instinto de vida...”: Bettelheim 1, p. 102). Y no es casual que Bettelheim acabe devolviéndole a Des Pres la misma acusación de “ética del heroísmo” que este le había dirigido: “Los sobrevivientes que deben la vida a la casualidad son transformados, en este libro, en héroes. Los campos de la muerte se convierten en lugares que han producido estos seres superiores que son los sobrevivientes...” (ibíd., p. 95).

Es como si las dos opuestas figuras del sobreviviente –el que no logra no sentirse en culpa por la propia supervivencia y el que exhibe una pretensión de inocencia en la supervivencia– traicionaran, con su gesto simétrico, una oculta solidaridad. Esas son las dos caras de la imposibilidad para el viviente de mantener separadas la inocencia y la culpa, es decir, de superar de algún modo la propia vergüenza.

3.5 No es para nada seguro que el sentido de culpa porque se está vivo en el lugar de otro sea la explicación correcta para la vergüenza del sobreviviente. Ya la tesis de

Bettelheim –según la cual el sobreviviente es inocente y, sin embargo, está obligado como tal a sentirse en falta– es sospechosa. La asunción de una culpa de este tipo, que atañe a la condición del sobreviviente como tal y no a lo que él, como individuo, ha hecho u omitido hacer, evoca la difusa tendencia a asumir una genérica culpa colectiva cada vez que no se logra resolver un problema ético. Fue Hannah Arendt quien recordó que la sorprendente disponibilidad de los alemanes de toda edad a asumir en la posguerra una culpa colectiva respecto del nazismo, a sentirse en falta por lo que sus padres o su pueblo hicieron, revelaba una igualmente sorprendente mala voluntad respecto de la comprobación de las responsabilidades individuales y del castigo de los delitos individuales. De modo análogo, la Iglesia Evangélica alemana declaró públicamente, en un determinado momento, “hallarse corresponsable frente al Dios de Misericordia del mal que nuestro pueblo ha hecho a los judíos”; pero no ha estado igualmente dispuesta a sacar de ello la inevitable consecuencia de que esta responsabilidad no concernía, en realidad, al Dios de Misericordia sino al Dios de Justicia, y que habría implicado, por lo tanto, el castigo de los pastores culpables de haber justificado el antisemitismo. Lo mismo se puede decir de la Iglesia Católica que, incluso recientemente mediante una declaración del episcopado francés, se ha mostrado dispuesta a reconocer una culpa colectiva respecto de los judíos. Pero esta misma Iglesia nunca ha querido admitir las precisas, graves y documentadas omisiones del pontífice Pío XII respecto de la persecución y el exterminio de los

judíos (tampoco, en particular, respecto de la deportación de los judíos romanos en octubre de 1943).

Levi está perfectamente convencido de que hablar de una culpa —o de una inocencia— colectiva no tiene ningún sentido, que sólo metafóricamente se puede hablar de sentirse culpable por lo que han hecho el propio pueblo o el propio padre. Al alemán que le escribe, no sin hipocresía, que “la culpa carga pesadamente sobre mi pobre pueblo traicionado y descarriado”, le contesta que “de culpa y errores se debe responder por sí mismo, de otro modo toda huella de civilización desaparece de la faz de la tierra” (Levi 2, p. 146). Y cuando habla, una sola vez, de una culpa colectiva, la entiende en el único sentido posible para él, es decir, como una culpa que han cometido “casi todos los alemanes de entonces”: la de no haber tenido el coraje de hablar, de testimoniar acerca de lo que no pudieron no ver.

3.6 Pero también hay otra razón que induce a desconfiar de esa explicación. Ella contiene la pretensión, más o menos consciente, más o menos explícita, de presentar la vergüenza del sobreviviente en términos de un conflicto trágico. De Hegel en adelante, el culpable-inocente es la figura que en la cultura moderna ha interpretado la tragedia griega y, con esta, sus contrastes más secretos. “En todos estos conflictos trágicos —escribe Hegel— tenemos que descartar ante todo la falsa representación de *culpa* o *inocencia*; los héroes trágicos son tan culpables como inocentes” (Hegel, p. 1356). El conflicto del que habla

Hegel no tiene, de todos modos, la forma de un caso de conciencia, que oponga sencillamente una inocencia subjetiva a una culpa objetiva. Trágica es, al contrario, la asunción incondicional de una culpa objetiva de parte de un sujeto que nos aparece inocente. Así, en el *Edipo rey*,

Se trata de la legitimidad de lo que el hombre hace con voluntad autoconsciente, frente a lo que ha hecho realmente de manera involuntaria e inconsciente, por determinación divina. Edipo ha matado al padre, se ha casado con su madre, ha engendrado hijos con una boda incestuosa. Y, sin embargo, ha sido implicado en este horroroso crimen sin quererlo y sin ser de ello consciente. El derecho a nuestra más profunda conciencia actual consistiría en rechazar reconocer estos crímenes como actos del propio Yo, ya que han ocurrido fuera de la conciencia y de la voluntad. Pero el griego, tan plástico, asume la responsabilidad de lo que ha hecho como individuo y no se divide entre la subjetividad formal de la autoconciencia y lo que constituye la cosa objetiva [...] De estos actos ellos no quieren, en cambio, ser inocentes; al revés, su gloria es realmente haber hecho lo que han hecho. A un héroe así no se le podría decir nada peor que afirmar que él ha actuado sin culpa (Hegel, pp. 1356-58).

Nada más alejado de Auschwitz que este modelo. Ya que, aquí, el deportado ve crecer tal abismo entre inocencia subjetiva y culpa objetiva, entre lo que él ha hecho y eso de lo que puede sentirse responsable, que no logra

asumir ninguno de sus actos. Con una inversión que roza la parodia, se siente inocente exactamente por aquello de lo que el héroe trágico se siente culpable, y se siente culpable allí donde el héroe se siente inocente. Este es el sentido del especial *Befehlnotstand*, del “estado de constricción resultante de una orden” evocado por Levi a propósito de los miembros del *Sonderkommando*, y que hace imposible en Auschwitz todo conflicto trágico. El elemento objetivo, que era para el héroe griego la instancia decisiva, se convierte aquí en lo que hace imposible la decisión. Y puesto que no logra manejar sus actos, la víctima busca amparo, como Bettelheim, detrás de la máscara prestigiosa de la culpa inocente.

Pero a desconfiar de la idoneidad del modelo trágico para dar razón de Auschwitz, nos lleva, sobre todo, la facilidad con la que es evocado por los verdugos, y no siempre de mala fe. Como se ha señalado frecuentemente (entre otros, por el mismo Levi 2, p. 44) el recurso al *Befehlnotstand* por parte de los funcionarios nazis era una impudicia. Es cierto, sin embargo, que —al menos a partir de cierto momento— lo invocan no tanto para escapar de la condena (la objeción ya había sido rechazada durante el primer proceso de Núremberg, visto que el mismo código militar alemán contenía un artículo que autorizaba la desobediencia en casos extremos), como para presentar ante sus propios ojos la misma situación en los términos —evidentemente más aceptables— de un conflicto trágico. “Mi cliente se siente culpable delante de Dios, no delante de la ley” repetía en Jerusalén el abogado de Eichmann.

Un caso ejemplar es el de Fritz Stangl, el comandante del campo de exterminio de Treblinka, cuya personalidad ha tratado pacientemente de reconstruir Gitta Sereny, a través de una serie de coloquios en la cárcel de Düsseldorf, en un libro que lleva el significativo título *En aquellas tinieblas*. Stangl continúa tercamente hasta al final sosteniendo su inocencia respecto de los crímenes que le son imputados, sin negarlos siquiera mínimamente en el plano de los hechos. Pero, durante el último coloquio, que tiene lugar el 27 de junio de 1971, pocas horas antes de su muerte por colapso cardíaco, le parece a la autora que las últimas resistencias se han derrumbado y que algo así como un vislumbre de conciencia ética se abre fatigosamente paso “en aquellas tinieblas”:

“Por lo que he hecho, mi conciencia está limpia” dijo, las mismas palabras, rígidamente pronunciadas que repitió innumerables veces en su proceso y en las pasadas semanas, cada vez que volvimos sobre este tema. Pero esta vez yo no dije nada. Él hizo una pausa y esperó, la habitación estaba en silencio. “Yo no he hecho nunca mal a nadie, intencionalmente”, dijo en un tono diferente, menos incisivo, y de nuevo esperó durante mucho tiempo. Por primera vez, en todos esos días, no le di ninguna ayuda. No hubo más tiempo. Él se agarró de la mesa con ambas manos, como para mantenerse. “Pero estuve allí”, dijo luego en tono de resignación, curiosamente seco y cansado. Fue necesaria casi media hora para pronunciar estas pocas frases. “Y por tanto, sí...”, dijo al final muy sosegadamente, “en realidad, comparto la culpa... porque mi culpa... mi culpa... sólo

ahora, en estas conversaciones... ahora que he hablado... ahora que por la primera vez he dicho todo...”, se paró. Pronunció las palabras “mi culpa”; pero, más que las palabras, fue el imprevisto aflojarse del rostro, del rostro extenuado, lo que denunció la importancia de aquella admisión. Después de algo más de un minuto, retomadas, como de mala gana, con voz átona. “Mi culpa —dijo— es estar todavía aquí. Esta es mi culpa” (Sereny, pp. 492 y ss.).

De parte de un hombre que dirigió la matanza en las cámaras de gas de millares de seres humanos, la evocación que alude a un conflicto trágico de un nuevo género, tan inextricable y enigmático que sólo la muerte habría podido desatarlo sin injusticia, no significa, como Sereny parece creer, únicamente ocupada en su dialéctica de confesión y culpa, el aflorar de un instante de verdad, en el que Stangl “se convirtió en el hombre que habría tenido que ser” (ibíd., p. 495). Esta alusión señala, al contrario, la definitiva quiebra de su capacidad de testimoniar, el cerrarse desesperado de “aquellas tinieblas” sobre él mismo. El héroe griego se ha despedido para siempre de nosotros, no puede más, en ningún caso, testimoniar por nosotros; no es posible, después de Auschwitz, utilizar en la ética un paradigma trágico.

3.7 La ética, en nuestro siglo, comienza con la superación nietzscheana del resentimiento. Contra la impotencia de la voluntad respecto del pasado, contra el espíritu de

venganza por lo que irrevocablemente ha sido y ya no puede ser querido, Zaratustra les enseña a los hombres a querer hacia atrás, a desear que todo se repita. La crítica de la moral judeo-cristiana se lleva a cabo en nuestro siglo en nombre de la capacidad de asumir integralmente el pasado, de librarse de una vez por todas de la culpa y de la mala conciencia. El eterno retorno es, ante todo, victoria sobre el resentimiento, posibilidad de querer lo que ha sido, de transformar todo "fue así" en un "así quise que fuera", *amor fati* [amor al destino].

También respecto de esto, Auschwitz marca una ruptura decisiva. Imaginemos repetir el experimento que, en *La gaya ciencia*, Nietzsche propone bajo la rúbrica *El peso más grande*: "un día o una noche" un demonio se desliza hasta el sobreviviente y le pregunta: "¿quieres que Auschwitz vuelva una vez más e incluso innumerables veces, que todo detalle, todo instante, todo mínimo acontecimiento del campo se repitan para siempre, continuamente retornen en la misma precisa secuencia en que ocurrieron?, ¿quieres de nuevo esto y para siempre?" La simple reformulación del experimento es suficiente para confutarlo más allá de toda duda, para hacer que nunca más se lo vuelva a proponer.

Este fracaso de la ética del siglo XX ante Auschwitz no depende, sin embargo, del hecho de que lo que ha ocurrido allá sea demasiado atroz como para que alguien pueda querer su repetición y amarlo como un destino. En el experimento nietzscheano, el horror estaba presente desde el inicio, tanto que su primer efecto sobre el oyente es, precisamente, hacerle "rechinar los dientes y maldecir al

demonio que ha hablado de ese modo". Tampoco se puede decir que el fracaso de la lección de Zaratustra implique la pura y simple restauración de la moral del resentimiento. Aunque para las víctimas la tentación es grande. Jean Améry ha llegado así a enunciar una verdadera y propia ética antinietzscheana del resentimiento, que rechaza sencillamente el "aceptar que lo que sucedió haya sido lo que ha sido" (Améry, p. 123).

Los resentimientos como dominante existencial son, para mis semejantes, el resultado de una larga evolución personal e histórica [...] Mis resentimientos existen para que el delito se vuelva realidad moral para el criminal, para que sea puesto ante la verdad de su crimen... En las dos décadas dedicadas a la reflexión sobre lo que me ocurrió, creo haber comprendido que la remisión y el olvido provocados por una presión social son inmorales [...] El sentido natural del tiempo tiene, efectivamente, sus raíces en el proceso fisiológico del cerrar heridas y ha entrado a formar parte de la representación social de la realidad. Precisamente por este motivo, tiene un carácter no sólo extramoral sino *antimoral*. Es el derecho y el privilegio del ser humano no declararse de acuerdo con todo acontecimiento natural, y, por lo tanto, tampoco con el encogerse biológico provocado por el tiempo. Aquello que ha sido ha sido: esta expresión es tan verdadera como contraria a la moral y al espíritu [...] El hombre moral exige la suspensión del tiempo; en nuestro caso, anclando al malhechor a su crimen. De este modo

podrá, ocurrida la inversión moral del tiempo, acercarse a la víctima como su semejante (ibíd., pp. 122-24).

Nada de todo esto encontramos en Primo Levi. Ciertamente, él rechaza la definición de "perdonador" que le atribuyó en privado Améry. "No tengo tendencia a perdonar, no he perdonado nunca a nadie de nuestros enemigos de entonces" (Levi 2, p. 110). Sin embargo, la imposibilidad de querer que Auschwitz vuelva para siempre tiene, para él, una raíz diferente, que implica una nueva e inaudita consistencia ontológica del acontecimiento. *No se puede querer que Auschwitz vuelva para siempre, porque, en verdad, ello no ha dejado nunca de ocurrir, se está siempre repitiendo.* Esta feroz e implacable experiencia se ha dado, para Levi, en la forma de un sueño.

Es un sueño dentro de otro sueño, diferente en los detalles, único en la sustancia. Estoy a la mesa con la familia o con amigos, o en el trabajo, o en un campo verde. Estoy en un entorno, en fin, plácido y distendido, aparentemente falto de tensión y de pena; sin embargo, siento una angustia sutil y profunda, la sensación precisa de una amenaza que irrumpe. Y, en efecto, mientras el sueño continúa, poco a poco o brutalmente, siempre de modo diferente, todo cae y se deshace alrededor de mí: el escenario, las paredes, las personas, y la angustia se hace más intensa y más precisa. Ahora todo se ha vuelto un caos. Estoy solo en el centro de una nada gris y turbia, y de repente, *sé* qué significa esto, y también sé de haberlo

sabido siempre: estoy de nuevo en el *Lager*, y nada era verdadero afuera del *Lager*. El resto era una breve vacación o un engaño de los sentidos, un sueño: la familia, la naturaleza en flor, la casa. Ahora este sueño interior, el sueño de paz, ha acabado, y, en el sueño externo, que continúa gélido, escucho repicar una voz, bien clara; una sola palabra, no imperiosa, más bien breve y sumisa. Es la orden del alba en Auschwitz, una palabra extranjera, temida y esperada: levantarse, "Wstawac" (Levi 5, pp. 254 y ss.).

En la variante registrada en una poesía de *A una ahora incierta*, la experiencia no tiene la forma de un sueño sino la de una certeza profética:

Soñamos en las noches feroces
sueños densos y violentos
soñados con alma y cuerpo:
volver, comer; contar.
Hasta que sonaba breve y baja
la orden del alba:
"Wstawac";
y se partía el corazón en el pecho.
Ahora hemos hallado la casa,
nuestro vientre se sació,
hemos acabado de contar.
Es tiempo. Pronto escucharemos de nuevo
la orden extranjera:
"Wstawac."
(Levi 5, p. 530)

El problema ético ha cambiado aquí radicalmente de forma: no se trata más de vencer el espíritu de venganza para asumir el pasado, para querer que vuelva por siempre. Y tampoco de mantener lo inaceptable mediante el resentimiento. Lo que tenemos ahora por delante es un ser más allá de la aceptación y del rechazo, más allá del eterno pasado y del eterno presente: un acontecimiento que eternamente vuelve, pero que, precisamente por ello, es absolutamente, eternamente inasumible. Más allá del bien y del mal no está la inocencia del devenir, sino una vergüenza no sólo sin culpa, sino incluso, por así decir, sin tiempo.

3.8 Como testimonia más allá de toda duda Antelme, la vergüenza no es, en realidad, sentimiento de culpa, vergüenza por haber sobrevivido a otro, sino que tiene otra causa, más difícil y oscura. Antelme refiere que, cuando la guerra estaba ya casi finalizada, durante la alocada marcha para trasladar los prisioneros de Buchenwald a Dachau, los SS, perseguidos por las tropas aliadas, fusilaron a pequeños grupos de aquellos que, por sus condiciones, podían retardar la marcha. A veces, en la prisa, la eliminación ocurría al azar, sin ningún criterio aparente. Un día le toca a un joven italiano.

El SS llama de nuevo: *Du komme hier!* [¡Tú, ven aquí!] Aparece otro italiano. Un estudiante de Bolonia. Lo conozco, lo miro y veo que su cara se ha puesto roja. Lo miré cuidadosamente, aquel sorprendente rubor siempre

lo tendré en los ojos. Tiene el aire confuso y no sabe qué hacer con sus manos... Se ha puesto rojo apenas el SS le ha dicho: *Du komme hier!* Miró alrededor antes de ruborizarse, pero era precisamente a él al que querían y, entonces, se puso rojo cuando no tuvo más dudas. El SS buscaba un hombre, uno cualquiera para hacer morir, lo “encontró” a él. No se preguntó por qué este y no otro. Y tampoco el italiano se preguntó “¿por qué yo y no otro?”... (Antelme, p. 226).

Es difícil olvidar el rubor del anónimo estudiante de Bolonia, muerto durante las marchas, solo, en el último instante, al costado del camino junto a su asesino. Y, ciertamente, la intimidad que se siente frente al propio desconocido asesino es la intimidad más extrema, la que puede, como tal, provocar vergüenza. Pero, cualquiera sea la causa de aquel rubor, ciertamente, él no se avergüenza por haber sobrevivido. Más bien, según toda apariencia, se avergüenza de tener que morir, de haber sido elegido sin ton ni son, él y no otro, para ser matado. Este es el único sentido que puede tener, en los campos, la expresión “morir en lugar de otro”: que todos mueren y viven en lugar de otro, sin motivo ni sentido, que el campo es el lugar en el que nadie verdaderamente puede morir o sobrevivir en lugar propio. Auschwitz también significó esto: que el hombre, muriendo, no puede encontrar a su muerte otro sentido más que aquel rubor, más que aquella vergüenza.

En todo caso, el estudiante no se avergüenza de haber sobrevivido. Al contrario, es la vergüenza la que le

sobrevive. También aquí Kafka fue buen profeta. Al final de *El proceso*, en el momento en el que Josef K. está a punto de morir “como un perro” y el cuchillo del verdugo penetra dos veces en el corazón, se produce en él algo así como una vergüenza, “era como si la vergüenza tuviera que sobrevivirle”. ¿De qué se avergüenza Josef K.? ¿Por qué se ruboriza el estudiante de Bolonia? Es como si aquel rubor sobre las mejillas traicionara que, por un instante, un límite ha sido rozado, algo como una nueva materia ética ha sido alcanzada en el viviente. Ciertamente no se trata de un hecho del que él podría testimoniar de otro modo, que habría podido intentar expresar con palabras. Pero, en todo caso, aquel rubor es como un apóstrofe mudo que vuela a través de los años para alcanzarnos, y testimonia por él.

3.9 Acerca de la vergüenza, Emmanuel Lévinas, en 1935, esbozó un esbozo ejemplar. Según el filósofo, la vergüenza no deriva, como en la doctrina de los moralistas, de la conciencia de una imperfección o un defecto de nuestro ser, del que tomamos distancia. Al contrario, se basa en la imposibilidad de nuestro ser de desolidarizarse respecto de sí mismo, en su absoluta incapacidad de romper consigo mismo. Si, en la desnudez, sentimos vergüenza es porque no podemos esconder lo que querríamos sustraer a la mirada, porque, al impulso irrefrenable de huir de sí mismo, lo contrarresta una igualmente cierta imposibilidad de evasión. Como en la necesidad corpórea

y en la náusea —que Lévinas pone junto a la vergüenza en un mismo diagnóstico— hacemos experiencia de nuestra repugnante y, sin embargo, insuprimible presencia ante nosotros mismos; así, en la vergüenza, somos remitidos a algo de lo que no podemos deshacernos a ningún precio.

Lo que aparece en la vergüenza es, pues, precisamente el hecho de estar clavados a nosotros mismos, la imposibilidad radical de huir de nosotros para escondernos de nosotros mismos, la presencia irremisible del yo ante sí mismo. La desnudez es vergonzosa cuando es la patencia de nuestro ser, de su intimidad última. Y la de nuestro cuerpo no es la desnudez de una cosa material antitérica al espíritu, sino la desnudez de nuestro ser total, en toda su plenitud y solidez, de su expresión más brutal de la que no podemos sino tomar nota. El silbato que se traga Charlie Chaplin en *Lucas de la ciudad* hace aparecer el escándalo de la presencia brutal de su ser; es como un grabador que permite revelar las manifestaciones discretas de una presencia que el legendario vestido de Charlot, por otro lado, apenas disimula [...] Es nuestra intimidad, es decir, nuestra presencia frente a nosotros mismos la que es vergonzosa. Ella no devela nuestra nada, sino la totalidad de nuestra existencia [...] Lo que la vergüenza descubre, es el ser que *se descubre* (Lévinas, pp. 86 y ss.).

Tratemos de continuar el análisis de Lévinas. Avergonzarse significa: estar entregados a algo inasumible. Pero este inasumible no es algo exterior, sino que proviene de nuestra

propia intimidad, es lo que hay en nosotros de más íntimo (por ejemplo, nuestra misma vida fisiológica). El yo está aquí dominado y superado por su propia pasividad, por su sensibilidad más propia; y, sin embargo, este ser expropiado y desubjetivado también es una extrema e irreductible presencia del yo ante sí mismo. Como si nuestra conciencia se desmoronara y huyese de cada parte y, al mismo tiempo, fuera convocada por un decreto irrecusable a asistir sin salvación a la propia ruina, al no ser mío de lo que me es absolutamente propio. En la vergüenza, el sujeto no tiene otro contenido que la propia desubjetivación, se convierte en testigo del propio desorden, del propio perderse como sujeto. Este doble movimiento, al mismo tiempo de subjetivación y de desubjetivación, es la vergüenza.

3.10 En el curso del semestre invernal de 1942-1943, dedicado a Parménides, Heidegger también se ocupó de la vergüenza; más exactamente del correspondiente término griego, *aidós*, que él define como “una palabra fundamental de la helenidad auténtica” (Heidegger 2, p. 110). Según el filósofo, la vergüenza es algo más que un sentimiento que el hombre “tiene” (ibíd.); ella es, más bien, la tonalidad emotiva que atraviesa y determina su entero ser. La vergüenza es una especie de sentimiento ontológico, que tiene su lugar propio en el encuentro entre el hombre y el ser. Se trata tan poco de un fenómeno psicológico, que Heidegger puede escribir que “el ser mismo lleva consigo la vergüenza, la vergüenza de ser” (ibíd., p. 111).

Para subrayar este carácter ontológico de la vergüenza —el hecho de que, en la vergüenza, nos encontramos expuestos frente a un ser que él mismo se avergüenza—, Heidegger invita a comprenderla a partir de la repugnancia [*Abscheu*]. Curiosamente, la referencia queda, sin embargo, sin continuación, como si fuera inmediatamente evidente, cuando no lo es para nada. Por suerte, de la repugnancia poseemos un análisis tan breve como pertinente en un aforismo de *Dirección única*. Según Benjamin, la sensación dominante en la repugnancia es el miedo a ser reconocidos por eso de lo que sentimos asco. “Lo que repugna en la profundidad del ánimo es la oscura conciencia de que, en él, vive algo tan poco extraño al animal repugnante que logra ser reconocible por este” (Benjamin, p. 11). Esto significa que quien siente repugnancia, de algún modo, se ha reconocido en el objeto de su repulsión, y teme ser reconocido, a su vez, por ello. El hombre que siente repugnancia se reconoce en una alteridad inasumible, es decir, se subjetiviza en una absoluta desubjetivación.

Una reciprocidad de este género es la que hallamos en el análisis que, más o menos en los mismos años, Kerényi dedica al *aidós* en su libro sobre *La religión antigua*. Según el mitólogo húngaro, el *aidós*, la vergüenza, es al mismo tiempo pasividad y actividad, ser mirado y mirar.

En el fenómeno del *aidós*, situación fundamental de la experiencia religiosa de los griegos, se unen recíprocamente visión activa y visión pasiva, el hombre que mira y es mirado, mundo mirado y que mira —donde el ver

también significa penetrar [...] el heleno no es sólo el que ha “nacido para ver”, el que es “llamado a mirar”; la forma de su existencia es el ser mirado— (Kerényi, p. 88).

En esta reciprocidad de visión activa y pasiva, el *aidós* es como la experiencia de asistir al propio ser visto y ser tomado de testigo por lo que se mira. Como Héctor delante del seno desnudo de la madre (“¡Héctor, mi hijo, siente *aidós* delante de esto!”), quien siente vergüenza es dominado por su mismo ser sujeto de la visión, tiene que responder por lo que le quita la palabra.

Podemos avanzar, entonces, hacia una primera y provisional definición de la vergüenza. Es nada menos que el sentimiento fundamental del ser sujeto, en los dos sentidos —al menos en apariencia— opuestos de este término: estar sometido y ser soberano. Es lo que se ocasiona en la absoluta concomitancia entre una subjetivación y una desubjetivación, entre un perderse y un poseerse, entre una servidumbre y una soberanía.

3.11 Existe un ámbito particular en el que este carácter paradójico de la vergüenza es tomado conscientemente como objeto para ser transformado en placer. En este ámbito, para decirlo de algún modo, la vergüenza es llevada más allá de sí misma. Se trata del sadomasoquismo. Aquí un sujeto pasivo, el masoquista, se apasiona tanto con la propia pasividad que infinitamente lo supera, hasta abdicar de su condición de sujeto y someterse integralmente

a otro sujeto —el sádico—. Por eso, la ceremonial panoplia de las ataduras, de los contratos, de los metales, de los corsés, de las suturas, de las constricciones de todo género a través de las cuales el sometido masoquista trata en vano de contener y detener irónicamente aquella pasividad inasumible que lo excede deliciosamente por todas partes. Sólo que, porque el sufrimiento propio del masoquista es ante todo el de no poder asumir la propia pasividad, su dolor puede convertirse inmediatamente en placer. Pero lo que constituye la sutileza de la estrategia masoquista, casi su sarcástica profundidad, es que él puede lograr gozar de lo que sólo lo excede, a condición de encontrar fuera de sí un punto de asunción de la propia pasividad, del propio inasumible placer. Este punto externo es el sujeto sádico, es el amo.

El sadomasoquismo se presenta, entonces, como un sistema bipolar, en el que una pasividad infinita (el masoquista) encuentra una igualmente infinita impasividad (el sádico), y subjetivación y desubjetivación circulan continuamente entre los dos polos sin pertenecer específicamente a ninguno. La indeterminación no afecta sólo a los sujetos del poder, sino también a los del saber. La dialéctica entre amo y esclavo no es aquí, en efecto, el resultado de una lucha por la vida y la muerte, sino de una “disciplina” infinita, de un minucioso e interminable proceso de enseñanza y aprendizaje, en el que los dos sujetos acaban intercambiándose los roles. Como el sometido masoquista no puede, en efecto, asumir su placer sino en el amo, así el sujeto sádico no puede reconocerse como tal,

no puede asumir su impasible saber sino transmitiéndolo al esclavo mediante una instrucción y un castigo infinito. Pero, ya que por definición el sometido masoquista goza su cruel aprendizaje, lo que tuvo que servir para transmitir un saber —el castigo— sirve, en cambio, para transmitir un placer. Disciplina y aprendizaje, maestro y alumno, amo y esclavo se confunden irremediabilmente. Esta indiscernibilidad de disciplina y goce, en la que los dos sujetos por un instante coinciden, es, precisamente, la vergüenza que el maestro indignado no deja de recordarle a su humorístico alumno:

“Di, ¿no te avergüenza?” Es decir: “¿No te das cuenta de ser el sujeto de tu propia desubjetivación?”.

3.12 No sorprende que un perfecto equivalente de la vergüenza se encuentre precisamente en aquella estructura originaria de la subjetividad que, en la filosofía moderna, se llama autoafección y que, desde Kant en adelante, se suele identificar con el tiempo. Lo que define el tiempo —en cuanto es la forma del sentido interno, es decir, de “nuestra intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interior” (Kant, p. 77)— es, según Kant, que, en él, “el entendimiento [...] ejerce sobre el sujeto pasivo, del que es una facultad, una acción respecto de la cual decimos, con derecho, que el sentido interno es afectado” (ibíd., p. 146) y que, por lo tanto, en el tiempo “nosotros intuimos solamente cómo nosotros mismos somos interiormente afectados por nosotros mismos” (ibíd., p. 148).

Una prueba evidente de esta automodificación implícita en nuestra intuición de nosotros mismos es, para Kant, el hecho de que no podemos pensar el tiempo sin trazar en la imaginación una línea recta, que es, por así decir, la huella inmediata del gesto autoafectivo. En este sentido, el tiempo es autoafección; pero, precisamente por ello, Kant puede hablar aquí de una real “paradoja”, que consiste en el hecho de que “nosotros deberíamos comportarnos respecto de nosotros mismos como pasivos” [*wir uns gegen uns selbst als leidend verhalten müssten*] (ibíd.).

¿Cómo debemos entender esta paradoja? ¿Qué significa ser pasivos respecto de sí mismos? Está claro que pasividad no significa simplemente receptividad, el mero hecho de ser afectados por un principio activo externo. Ya que aquí todo ocurre dentro del sujeto, actividad y pasividad tienen que coincidir y el sujeto pasivo tiene que ser activo respecto de la propia pasividad, tiene que comportarse [*verhalten*] “contra” sí mismo [*gegen uns selbst*] como pasivo. Si definimos como receptiva la película fotográfica que recibe la impresión de la luz o la cera blanda sobre la que se imprime la imagen del sello, diremos, entonces, que es pasivo solamente lo que, por así decir, siente activamente su ser pasivo, está afectado por su propia receptividad. La pasividad —en cuanto autoafección— es una receptividad a la segunda potencia, que se padece a sí misma, se apasiona por la propia pasividad.

Comentando estas páginas kantianas, Heidegger define el tiempo como la “afección pura de sí” que tiene la particular forma de un “moverse desde sí hacia...” y que es, a la

vez, un “mirar hacia atrás”. Sólo en este gesto complicado, en este mirarse a sí mismo en su propio alejarse de sí, algo así como un “sí mismo” puede constituirse:

El tiempo no es una afección activa que golpea a un sí mismo ya disponible; como autoafección pura, forma la esencia misma de lo que se puede definir como un referirse a sí mismos en general [...] Pero el sí mismo, que algo puede referir como tal, es, por esencia, el sujeto finito. El tiempo, en su calidad de autoafección pura, forma la estructura esencial de la subjetividad. Sólo sobre la base de esta ipseidad, el ser finito puede ser aquel que debe ser: remitido a la recepción (Heidegger 3, p. 249).

Aquí, la analogía con la vergüenza —que hemos definido como el estar entregados a una pasividad inasumible— sale a la luz, y la vergüenza se presenta más bien como la tonalidad emotiva más propia de la subjetividad. Ya que no hay ciertamente nada vergonzoso en un ser humano que padece, a pesar suyo, una violencia sexual; pero si siente placer al sufrir violencia, si se apasiona con su pasividad —si produce una autoafección—, entonces, se puede hablar de vergüenza. Por esto los griegos separaban claramente, en la relación homosexual, el sujeto activo (el *erastés*) del sujeto pasivo (el *erómenos*) y exigían, por la eticidad de la relación, que el *erómenos* no sintiera placer. La pasividad como forma de la subjetividad está constitutivamente dividida entre un polo puramente receptivo (el musulmán) y un polo activamente pasivo (el testigo), pero de modo

tal que esta escisión no sale nunca de sí misma, no separa nunca completamente los dos polos, siempre tiene, al contrario, la forma de una intimidad, del entregarse a una pasividad, de un hacer-se-pasivos, en el que, al mismo tiempo, los dos términos se distinguen y se confunden.

En el *Compendium grammatices linguae hebraeae* [*Compendio gramatical de la lengua hebrea*], Spinoza ejemplifica el concepto de causa inmanente —es decir, de una acción en la que el agente y el paciente son una sola y la misma persona— con las categorías verbales hebreas del reflexivo activo y del nombre infinitivo.

Ya que a menudo ocurre [escribe a propósito de este último] que el agente y el paciente sean una sola y la misma persona, fue necesario, para los judíos, formar una nueva y séptima especie de infinitivo, con el que pudieran expresar la acción referida, al mismo tiempo, al agente y al paciente, y que tuviera, entonces, a la vez la forma del activo y del pasivo [...] Fue pues necesario inventar otra especie de infinitivo, que expresara la acción referida al agente como causa inmanente [...] la cual, como hemos dicho, significa “visitarse a sí mismo” o bien “constituirse visitante o, en fin, mostrarse visitante” [*constituere se visitantem, vel denique praeberere se visitantem*] (Spinoza, p. 361).

Para explicar el sentido de estas formas verbales, la simple —aunque, en el caso específico, no trivial— forma reflexiva “visitarse” no le parece suficiente a Spinoza, y

está obligado a formar el curioso sintagma “constituirse visitante” o “mostrarse visitante” (con igual razón, habría podido escribir “constituirse o mostrarse visitado”). Del mismo modo que, en el lenguaje común, para definir a una persona que siente placer en padecer algo (o es en todo caso cómplice de este padecer) se dice que él “se hace hacer” algo (y no sencillamente que algo le es hecho). Así, el coincidir del agente y del paciente en un sujeto no tiene la forma de una identidad inerte, sino de un movimiento complejo de autoafección, en el que el sujeto se constituye —o se muestra— él mismo como pasivo (o activo), de modo que actividad y pasividad no pueden ser nunca separadas y sólo se presentan como distinguidas en su imposible coincidir en un *sí mismo*. El *sí mismo* es lo que se produce como resto en el doble movimiento —activo y pasivo— de la autoafección. Por eso, la subjetividad tiene constitutivamente la forma de una subjetivación y de una desubjetivación. Por eso, ella es, en su intimidad, vergüenza. El rubor es aquel resto que, en toda subjetivación, traiciona una desubjetivación, y, en toda desubjetivación, testimonia acerca de un sujeto.

3.13 De la desubjetivación como experiencia vergonzosa y, sin embargo, inevitable, existe un documento excepcional. Es la carta mandada por Keats a John Woodhouse el 27 de octubre de 1818. La “confesión vergonzosa” de la que trata la carta concierne al propio sujeto poético, a su incesante sustraerse a sí mismo para únicamente consistir

en la enajenación y en la inexistencia. Las tesis que la carta enuncia en forma de paradojas son conocidas:

1) *El yo poético no es un yo, no es idéntico a sí mismo*: “Respecto del carácter poético mismo (entiendo aquella especie de la que, si soy algo, soy miembro), este no es el sí mismo –no tiene sí mismo– es todo y nada –no tiene carácter [*it is not itself—it has no self— it is every thing and nothing—it has no character*]–” (Keats, p. 227).

2) *El poeta es la cosa más impoética*, porque siempre es otro respecto de sí mismo, siempre está en lugar de otro cuerpo: “El poeta es la cosa más prosaica que existe; porque no tiene identidad –está continuamente en lugar de– y rellenando algún otro cuerpo [*he is continually in for—and filling some other body...*]” (ibíd., p. 228).

3) *El enunciado “yo” soy un poeta no es un enunciado*, sino una contradicción en sus términos, que implica la imposibilidad de ser poeta: “Si, entonces, no tiene sí mismo, y si yo soy un poeta, ¿hay algo extraño si digo que no escribiré más?” (ibíd.).

4) *La experiencia poética es la experiencia vergonzosa de una desubjetivación*, de una desresponsabilización integral y sin moderación, que incluye a todo acto de palabra y sitúa al sedicente poeta en un rango aún más bajo que la habitación de los niños:

Es una cosa vergonzosa confesar [*It is a wretched thing to confess*] pero es la pura realidad que ni una sola palabra que pronuncio puede ser tomada con certeza como una

opinión que nace de mi idéntica naturaleza —¿y cómo podría, puesto que yo no tengo una naturaleza?—. Cuando me encuentro en una habitación con otras personas, si no estoy especulando sobre creaciones de mi propio cerebro, entonces, no es mi yo el que regresa a sí mismo. Pero la identidad de cada uno de los presentes empieza a presionar sobre mí de modo tal que me encuentro en poco tiempo destruido —y no sólo entre adultos, sería también lo mismo en la habitación de los niños... (ibíd.).

Pero la última paradoja es que lo que, en la carta, sigue inmediatamente a la confesión, no son el silencio y la renuncia sino la promesa de una escritura absoluta e indefectible, decidida a destruirse y a renovarse día tras día, como si la vergonzosa desubjetivación, implícita en el acto de palabra, contuviera una oculta belleza y no pudiera más que empujar al poeta a dar incesantemente testimonio de la propia enajenación:

Trataré de alcanzar en la poesía una cumbre tan alta como la fuerza que me ha sido concedida pueda soportar [...] Estoy seguro de tener que escribir [...] aunque la fatiga de mis noches tuviera que ser quemada cada mañana y ninguna mirada brillara sobre ella. Pero quizá tampoco estoy hablando ahora de mí mismo, sino de algún personaje en cuya alma vivo ahora (ibíd., pp. 228 y ss.).

3.14 Que el acto de creación poética, más bien, todo acto de palabra, implica algo así como una desubjetivación, es patrimonio común de nuestra tradición literaria (“musa” es el nombre que desde siempre los poetas han dado a esta desubjetivación).

“¡Un Yo sin garantías! –Ingeborg Bachmann escribe en una de sus lecciones francofortesas–. ¿Qué es el yo, en efecto, qué podría ser? Un astro cuya posición y órbita no han sido nunca localizadas completamente y cuyo núcleo todavía está compuesto de sustancias desconocidas. Podría ser este: miríadas de partículas que forman un ‘Yo’, pero, al mismo tiempo, el yo podría ser una nada, la hipóstasis de una forma pura, algo parecido a una sustancia soñada” (Bachmann, p. 58).

Poetas, según Bachmann, son, precisamente, los que “han hecho del yo el terreno de sus experimentos, o bien han hecho de sí mismos el terreno experimental del yo”. Por eso, “se arriesgan continuamente a perder el juicio” (ibíd.), a no saber lo que dicen.

Pero la idea de una experiencia integralmente desubjetivada del acto de palabra no es tampoco extraña a la tradición religiosa. Muchos siglos antes de ser retomada programáticamente por Rimbaud en la carta a Paul Demeny (*Car je est un autre. Si le cuivre s'éveille clairon, il n'y a rien de sa faute*. [Porque yo es otro. Si el cobre se despierta convertido en corneta, la culpa no es en modo alguno suya.]), una experiencia del género había sido, en efecto, registrada como práctica corriente de una comunidad mesiánica en la primera carta de Pablo a los Corintios.

El “hablar en lenguas” [*lalein glosse*] del que se ocupa en la carta, se refiere a un acontecimiento de la palabra –la glosolalia– en el que el hablante habla sin saber lo que dice (“nadie en efecto entiende, pero en espíritu profiere misterios” – 1 Cor. 14, 2). Esto significa que el principio mismo de la palabra se vuelve aquí algo ajeno y “bárbaro”: “Si no conociera el valor semántico de la voz, sería, para el que habla, un bárbaro, y el que me habla a mí sería un bárbaro” (1 Cor. 14, 11) –es decir, según el sentido propio del término *bárbaros*, un ser no dotado de *lógos*, un extranjero que no sabe realmente escuchar y hablar–. La glosolalia presenta la aporía de una absoluta desubjetivación y “barbarización” del acontecimiento de lenguaje, en el que el sujeto hablante cede el lugar a otro, *niño*, *ángel* o *bárbaro*, que habla “al viento” y “sin fruto”. Y es significativo que Pablo, incluso no rechazando completamente la práctica glosolálica de los corintios, los ponga en guardia contra el retroceso pueril que ella implica y los invite a esforzarse por interpretar lo que dicen:

Si la trompeta no da un sonido claro –es aquí donde Rimbaud insertará su defensa de los Corintios: *si le cuivre s'éveille clairon...*– ¿quién se preparará para la batalla? ...Así también ustedes, si, con la lengua, no dan un discurso bien signifi-
cante, ¿cómo será conocido lo que es dicho? Sería como si hablarais al viento [...] Por eso, quien habla en glosa ruegue poder interpretar, porque si ruego en glosa, mi espíritu ruega, pero mi intelecto está sin fruto [...] Hermanos, no se conviertan en infantes respecto del juicio... (1, Cor. 14, 8-20).

3.15 La experiencia glosolálica no hace más que radicalizar una experiencia desubjetivante implícita en el más simple acto de palabra. Uno de los principios adquiridos por la lingüística moderna es que la lengua y el discurso en acto son dos realidades absolutamente distintas, entre las que no existen ni transición ni comunicación. Ya Saussure observó que si, en la lengua, está lista una serie de signos (por ejemplo, “buey, lago, cielo, rojo, triste, cinco, hender, ver”), nada, en ella, permite sin embargo prever y comprender de qué manera y en virtud de cuáles operaciones estos signos serán utilizados para formar el discurso. “La serie de estas palabras, por rica que sea en las ideas que evoca, no le indicará nunca a un individuo humano que otro individuo, pronunciándolas, quiere significarle algo.” “El mundo del signo –añadió algunas décadas después Benveniste, retomando y desarrollando la antinomia saussuriana– está cerrado. Del signo a la frase, no hay transición, ni por sintagmación ni de otro modo. Un hiato los separa” (Benveniste 2, p. 65).

Por otra parte, toda lengua cuenta con una serie de signos (que los lingüistas llaman *shifters* o indicadores de la enunciación, entre los que cuentan, en particular, los pronombres “yo, tú, este”; los adverbios “aquí, ahora, etcétera”) destinados a permitirle al individuo apoderarse de lengua para ponerla en funcionamiento. El carácter común de todos estos signos es que no poseen, como las otras palabras, un sentido léxico, definible en términos reales, sino que sólo se puede identificar su sentido mediante una referencia a la instancia de discurso que los contiene.

“¿Cuál es –pregunta Benveniste– la realidad a la que se refieren yo y tú? Únicamente una ‘realidad de discurso’, lo que es algo muy singular. *Yo* puede ser definido solamente en términos de ‘locución’ y no en términos objetivos, como ocurre para un signo nominal. *Yo* significa ‘la persona que enuncia la presente instancia de discurso conteniendo *yo*’” (Benveniste 1, p. 252).

La enunciación no se refiere al *texto* del enunciado, sino a su tener lugar y el individuo sólo puede poner en función la lengua bajo la condición de identificarse con el acontecimiento mismo del decir y no con lo que, en él, es dicho. ¿Pero qué significa, entonces, “apropriarse de la lengua”? ¿Cómo es posible, en estas condiciones, tomar la palabra?

El paso de la lengua al discurso es, considerándolo bien, un acto paradójico, que implica, al mismo tiempo, una subjetivación y una desubjetivación. Por una parte, el individuo psicosomático tiene que abolirse integralmente y desubjetivarse en cuanto individuo real, para convertirse en el sujeto de la enunciación e identificarse con el puro *shifter* “yo”, que carece absolutamente de toda sustancialidad y de todo contenido que no sea la mera referencia a la instancia del discurso. Pero, cuando se deshace de toda realidad extralingüística y se constituye como sujeto de la enunciación, descubre que no es tanto a una posibilidad de palabra a la que ha tenido acceso, sino a una imposibilidad de hablar –o, más bien, a un estar siempre ya anticipado por una potencia glosolálica sobre la que no tiene ni control ni dominio–. Apoderándose de la

instrumentación formal de la enunciación, él, en efecto, se ha introducido en una lengua en la que, por definición, nada permite pasar al discurso; y, sin embargo, diciendo: “Yo, tú, este, ahora [...]”, se ha expropiado de toda realidad referencial, para dejarse únicamente definir por la relación pura y vacía con la instancia del discurso. *El sujeto de la enunciación consiste integralmente en el discurso y de discurso; pero, precisamente por ello, en él, no puede decir nada, no puede hablar.*

“Yo hablo” es, entonces, un enunciado tan contradictorio como “yo soy un poeta” según Keats. Ya que no solamente *yo*, respecto del individuo que le presta la voz, siempre es ya otro, sino que tampoco tiene sentido decir, de este yo-otro, que él habla, porque —en cuanto únicamente se sustenta en el puro acontecimiento del lenguaje, independientemente de todo significado— él es, más bien, la imposibilidad de hablar, de decir algo. En el presente absoluto de la instancia del discurso, subjetivación y desubjetivación coinciden en cada punto, y tanto el individuo en carne y huesos cuanto el sujeto de la enunciación callan perfectamente. Lo que se puede expresar también diciendo que el que habla no es el individuo sino la lengua; pero esto no significa sino que una imposibilidad de hablar ha llegado —no se sabe cómo— a la palabra.

No es sorprendente, entonces, que, frente a este íntimo enajenarse implícito en el acto de palabra, los poetas sientan algo así como una responsabilidad y una vergüenza. Por eso, Dante, en la *Vida nueva*, intimó al poeta, bajo

pena de “gran vergüenza”, a saber “abrir por prosa” [*aprire per prosa*] las razones de su poesía; y es difícil olvidar las palabras con las cuales Rimbaud evocó, muchos años después, su estación poética ya transcurrida: “No podía continuar, me habría vuelto loco y después... estaba mal.”

3.16 En la poesía del siglo XX, el documento quizá más impresionante de una desubjetivación –del transformarse del poeta en un puro “terreno de experimentación” del yo– y de sus posibles implicaciones éticas, es la carta de Pessoa sobre los heterónimos. Contestando el 13 de enero de 1935 al amigo Adolfo Casais Monteiro, que le pregunta el origen de sus muchos heterónimos, Pessoa comienza por presentarlos como “una tendencia orgánica y constante a la despersonalización”:

En el origen de mis heterónimos está el profundo rasgo histérico que está en mí. No sé si soy sencillamente histérico, o bien más específicamente, histero-neurasténico. Me inclino por la segunda hipótesis, porque hay en mí fenómenos de abulia que la histeria, en sentido propio, no registra entre sus síntomas. Sea como fuere, el origen mental de mis heterónimos es mi tendencia orgánica y constante a la despersonalización y a la simulación. Estos fenómenos –para mi suerte y la de los otros– se mentalizan en mí; quiero decir que no se manifiestan en mi vida práctica externa y en el contacto con los otros: estallan dentro de mí y los vivo solo conmigo mismo [...] Se me

ocurre algo absolutamente ajeno, por un motivo o por otro, de lo que soy o supongo ser. Lo profiero enseguida, espontáneamente, como si fuera de algún amigo mío, cuyo nombre invento, cuya historia toma forma y cuya figura —rostro, estatura, vestido y gesto— enseguida veo delante de mí. De este modo, he modelado y propagado a varios amigos y conocidos que no han existido nunca, pero que todavía hoy, a más de treinta años de distancia, escucho, siento, veo. Repito: escucho, siento, veo... Y siento nostalgia de ellos (Pessoa, pp. 226 y ss.).

Sigue el informe de la repentina personalización —el 8 de marzo de 1914— de uno de los más memorables entre los heterónimos, Alberto Caeiro, que tuvo que convertirse en su maestro (o, mejor, el maestro de otro heterónimo, Álvaro De Campos):

Me acerqué a una cómoda alta y, después de haber tomado algunas hojas de papel, empecé a escribir de golpe, como escribo siempre que logro hacerlo. Escribí en seguida más de treinta poesías, en una especie de éxtasis cuya naturaleza no lograría definir. Fue el día más triunfal de mi vida y jamás podrá haber otro igual. Empecé con el título *O Guardador de Rebanhos* [El pastor de ovejas]. Lo que siguió, fue la aparición en mí de alguien a quien le di enseguida el nombre de Alberto Caeiro. Disculpen la absurdidad de la frase: me apareció en mí mi maestro. Fue esta la sensación que tuve inmediatamente. Y, en el instante mismo en que acabé de escribir las treinta y

tantas poesías, tomé inmediatamente otro papel y escribí igualmente en seguida las seis poesías que constituyen el *Chuva Oblicua* [Lluvia oblicua], de Fernando Pessoa. Enseguida y totalmente... Fue la vuelta de Fernando Pessoa-Alberto Caeiro a Fernando Pessoa solo. Más precisamente: fue la reacción de Fernando Pessoa a su inexistencia como Alberto Caeiro (ibíd., p. 228).

Vale la pena analizar esta incomparable fenomenología de la despersonalización heteronímica. No sólo cada nueva subjetivación (el surgir de Alberto Caeiro) implica una desubjetivación, la despersonalización de Fernando Pessoa, que se somete a su maestro; sino, igual e inmediatamente, toda desubjetivación implica una resubjetivación, el regreso de Fernando Pessoa, que reacciona ante su inexistencia, es decir, ante su despersonalización en Alberto Caeiro. Todo ocurre como si la experiencia poética constituyera un proceso complejo, que pone en juego al menos tres sujetos, o, más bien, tres diferentes subjetivaciones-desubjetivaciones, porque de un sujeto en sentido propio ya no es posible hablar. Hay, ante todo, el individuo psicossomático Fernando Pessoa que el 8 de marzo de 1914 se acerca a la cómoda para escribir. Respecto de este sujeto, el acto poético no puede más que implicar una desubjetivación radical, que coincide con la subjetivación de Alberto Caeiro. Pero una nueva conciencia poética, algo así como un verdadero y propio *éthos* [carácter] de la poesía, empieza solamente cuando Fernando Pessoa —que ha sobrevivido a su despersonalización y regresa a un sí mismo que es, y

al mismo tiempo no es más, el primer sujeto— comprende que tiene que reaccionar ante su inexistencia como Alberto Caeiro, *que debe responder por su desubjetivación*.

3.17 Releamos ahora la fenomenología del testimonio en Primo Levi, la dialéctica imposible entre el sobreviviente y el musulmán, el pseudotestigo y el “testigo integral”, el hombre y el no-hombre. El testimonio se presenta aquí como un proceso que implica al menos dos sujetos: el primero, el sobreviviente, que puede hablar pero que no tiene más nada interesante para decir, y el segundo, “el que ha visto la Gorgona”, el que “ha tocado el fondo”, y tiene, por tanto, mucho que decir, pero no puede hablar. ¿Quién de los dos testimonia? *¿Quién es el sujeto del testimonio?*

Se diría, en apariencia, que es el hombre —el sobreviviente— el que da testimonio del no-hombre, del musulmán. Pero si el sobreviviente atestigua por el musulmán —en el sentido técnico de “en lugar de” o “por delegación” (“hablamos nosotros en su lugar, por delegación”)—; entonces, de algún modo, según el principio jurídico por el cual los actos del delegado se imputan al delegante, es el musulmán el que da testimonio. Esto significa que el que realmente atestigua en el hombre es el no-hombre, que el hombre no es sino el mandatario del no-hombre, el que le presta la voz. O, más bien, que no hay un titular del testimonio, que hablar, testimoniar significa entrar en un movimiento vertiginoso, en el que algo se hunde, se desubjetiviza integralmente y enmudece, y algo se subjetiviza y

habla sin tener –como propio– nada que decir (“cuento cosas... no experimentadas en persona”). De este modo, el que está sin palabras hace hablar al hablante y el que habla lleva en su misma palabra la imposibilidad de hablar; así lo mudo y lo hablante, el no-hombre y el hombre entran –en el testimonio– en una zona de indistinción en la que es imposible asignar la posición de sujeto, identificar la “sustancia soñada” del yo y, con ella, al verdadero testigo.

Todo esto también se puede expresar diciendo que *el sujeto del testimonio es el que testimonia una desubjetivación*; pero con la condición de no olvidar que “testimoniar” una desubjetivación sólo puede significar que no hay, en sentido propio, un sujeto del testimonio (lo repito “no somos nosotros... los testigos verdaderos”), que todo testimonio es un proceso o un campo de fuerzas continuamente recorridos por corrientes de subjetivación y desubjetivación.

Se puede sopesar aquí la insuficiencia de las dos tesis contrapuestas que dividen la opinión a propósito de Auschwitz: la del discurso humanista, que afirma: “Todos los hombres son humanos”, y la del antihumanista, que quiere que “sólo algunos hombres son humanos”. Lo que el testimonio dice es algo completamente diferente, que se podría formular en la tesis: “Los hombres son hombres en cuanto no son humanos” –o, más precisamente: “Los hombres son hombres en cuanto dan testimonio del no-hombre”–.

3.18 Sea el viviente singular, el infante. ¿Qué ocurre en él y por él en el momento en que dice yo y se vuelve

hablante? El yo, la subjetividad a la que accede es —lo hemos visto— una realidad puramente discursiva, que no remite ni a un concepto ni a un individuo real. Este yo que, como unidad que trasciende la múltiple totalidad de las vivencias, garantiza la permanencia de lo que llamamos conciencia, no es más que el aflorar en el ser de una propiedad exclusivamente lingüística. Como escribe Benveniste, “está en la instancia del discurso en el que *yo* designa al locutor que este enuncia como sujeto. Es pues verdadero, literalmente, que el fundamento de la subjetividad está en el ejercicio de la lengua” (Benveniste 1, p. 262). Los lingüistas han analizado las consecuencias que la introducción de la subjetividad en el lenguaje ejerce sobre la estructura de las lenguas. Quedan por analizar en gran parte, sin embargo, las consecuencias de la subjetivación en el individuo viviente. Es gracias a esta inaudita presencia ante sí mismo como *yo*, como locutor en la instancia de discurso, que se produce en el viviente algo así como un centro unitario de imputación de las vivencias y los actos, un punto firme fuera del océano en movimiento de las sensaciones y de los estados psíquicos, al que estos pueden referirse integralmente como a su titular. Benveniste ha enseñado cómo, precisamente por la presencia ante sí y ante el mundo que el acto de enunciación hace posible, se produce la temporalidad humana y en general, cómo el hombre no cuenta con ningún otro modo para vivir el “ahora” sino realizándolo mediante la inserción del discurso en el mundo, diciendo *yo, ahora*. Pero, precisamente por esto, porque no tiene otra realidad más que la del

discurso, el "ahora" —como prueba todo intento de aferrar el instante presente— está marcado por una negatividad irreductible. Precisamente porque la conciencia no tiene otra consistencia más que la del lenguaje, todo lo que la filosofía y la psicología han creído encontrar en ella no es más que una sombra de la lengua, una "sustancia soñada". La subjetividad, la conciencia, en la que nuestra cultura ha creído encontrar su más firme fundamento, descansa sobre lo que hay en el mundo de más frágil y precario: el acontecimiento de la palabra. Pero este lábil fundamento se reafirma —y vuelve a hundirse— cada vez que ponemos en funcionamiento la lengua para hablar, en la charla más frívola como en la palabra dada una vez por todas a sí mismo y a los otros.

Más aún: lo viviente que se ha hecho absolutamente presente ante sí mismo en el acto de enunciación, al decir *yo*, envía hacia atrás, hacia un pasado sin fondo, sus vivencias, y ya no puede coincidir inmediatamente con ellas. La instancia del discurso en el puro presente escinde irremediablemente la presencia ante sí mismas de las sensaciones y las vivencias en el momento mismo en que se las refiere a un centro de imputación unitaria. Quien ha gozado de la especial presencia que se realiza en la íntima conciencia de la voz enunciante, pierde para siempre aquella intacta adhesión a lo Abierto que Rilke divisó en la mirada del animal; para dirigir ahora, en el interior, sus ojos hacia el no-lugar del lenguaje. Por eso, la subjetivación, el acontecer de la conciencia en la instancia del discurso, es a menudo un trauma del que los hombres intentan curarse;

por eso, continuamente el frágil texto de la conciencia se exfolia y borra, sacando a la luz la separación sobre la que se lo ha construido, la constitutiva desubjetivación de toda subjetivación. (No sorprende que, precisamente, de un análisis del sentido del pronombre *yo* en Husserl, Derrida haya podido extraer su idea de una dilación infinita, de una separación originaria –una escritura– inscrita en la pura presencia de la conciencia ante sí misma.)

Y tampoco sorprende, entonces, que, cuando algo así como una conciencia [*syneidesis*, *synnoia*] hace su aparición en los trágicos griegos y en los poetas de la época, ella se presenta como la inscripción de una zona de no-conocimiento en el lenguaje y de mutismo en el saber, que tiene desde el principio una connotación ética y no lógica. Así, en *Eunomía* de Solón, *Diké* tiene la forma de un con-saber silencioso [*sigôsa synoide*], y, en los trágicos, la conciencia puede ser también atribuida a un objeto inanimado, que, por definición, no puede hablar: la cama insomne, en *Electra*, y la cueva rocosa en *Filoctetes* (cfr. Agamben, pp. 113 y ss.). Cuando un sujeto se asoma por primera vez en la forma de una conciencia, ello sucede señalando una desconexión entre saber y decir, como experiencia, en el que sabe, de una dolorosa imposibilidad de decir y, en el que habla, de una igualmente amarga imposibilidad de saber.

3.19 En 1928 Ludwig Binswanger publicó un estudio con un título significativo *Función vital e historia interna*

de la vida. Lo que, en estas páginas, se abre fatigosamente paso mediante la inserción en la terminología psiquiátrica de un diccionario fenomenológico todavía incierto, es la idea de una heterogeneidad fundamental entre el plano de las funciones vitales —tanto físicas cuanto psíquicas— que se desarrollan en un organismo y el de la conciencia personal, en la que las vivencias de un individuo se organizan en una historia interior unitaria. Binswanger substituye aquí la vieja distinción entre lo psíquico y lo somático por la distinción, para él mucho más decisiva, entre la “modalidad funcional del organismo psicosomático, de un lado, y la historia interna de la vida, del otro”. Esto le permite huir felizmente de la confusión “inscrita en el término psíquico y ya científicamente intolerable entre el concepto de función psíquica y el contenido espiritual de las vivencias psíquicas” (Binswanger, p. 46).

En un escrito posterior, que Michel Foucault comentó, esta dualidad es comparada por Binswanger con la que hay entre el sueño y la vigilia.

Mientras sueña el hombre es [...] “función vital”, cuando está despierto hace “historia de la vida”... Reducir a un denominador común los dos miembros de la disyunción, función de la vida e historia interior de la vida, es imposible, por más que esta tentativa siempre venga nuevamente llevada a cabo, porque la vida como función es una cosa diferente de la vida como historia (Binswanger, p. 96).

Binswanger se limita a comprobar esta dualidad y a sugerirle al psiquiatra tener en cuenta ambos puntos de vista. Pero la aporía que él indica es mucho más radical, y capaz de poner en cuestión la posibilidad misma de identificar un terreno unitario para la conciencia. Consideremos, por una parte, el flujo continuo de las funciones vitales: respiración, circulación de la sangre, digestión, homeotermia –pero también la sensación, el movimiento muscular, la irritación, etc.– y, por otra, el del lenguaje y del yo consciente, en el que las vivencias se organizan en una historia individual. ¿Existe un punto en el que estos dos flujos se articulan en una unidad, en el que el “sueño” de la función vital se une a la “vigilia” de la conciencia personal? ¿Dónde y cómo puede tener lugar la introducción de un sujeto en el flujo biológico? ¿En el punto en que el locutor, diciendo *yo*, se produce como subjetividad, ocurre, quizá, algo así como una coincidencia entre las dos series, por la que el sujeto hablante puede asumir realmente como propias las funciones biológicas y el viviente identificarse con el yo hablante y pensante? Nada, en el desarrollo cíclico de los procesos corpóreos como en la serie de los actos intencionales de la conciencia, parece autorizar una coincidencia de este género. *Yo* significa, más bien, precisamente el desfase irreductible entre funciones vitales e historia interior, entre el devenir hablante de lo viviente y el sentirse viviente del hablante. Ciertamente, las dos series corren una junto a la otra y, por así decir, en absoluta intimidad. ¿Pero *intimidad* no es, precisamente, el nombre que le damos a una vecindad que permanece,

al mismo tiempo, lejana, a una promiscuidad que no se convierte nunca en identidad?

3.20 El psiquiatra japonés Kimura Bin, director del hospital psiquiátrico de Kyoto y traductor de Binswanger, ha tratado de desarrollar el análisis de la temporalidad de *Ser y tiempo* en vistas a una clasificación de los tipos fundamentales de enfermedad mental. Se sirve, con este objetivo, de la fórmula latina *post festum* (literalmente “después de la fiesta”) que indica un pasado irreparable, un llegar siempre cuando las cosas ya están hechas, al que contrapone simétricamente el *ante festum* [antes de la fiesta] y el *intra festum* [en la fiesta].

La temporalidad del *post festum* es la del melancólico, que vive el propio yo siempre en la forma de un “yo ya sido”, de un pasado irremediablemente concluido, respecto del cual sólo se puede estar en deuda. A esta experiencia del tiempo corresponde, en Heidegger, el ser arrojado del *Dasein* [ser ahí], su siempre encontrarse ya abandonado en una situación fáctica, más allá de la cual no puede remontarse nunca. Hay un tipo de “melancolía” constitutiva del *Dasein* humano que está siempre en retraso respecto de sí mismo, ha siempre faltado a su “fiesta”.

La temporalidad del *ante festum* corresponde a la experiencia del esquizofrénico, en el que la orientación del tiempo hacia el pasado, propia del melancólico, invierte su dirección. Ya que, para el esquizofrénico, el yo no es nunca una posesión cierta, sino algo que tiene que ser

continuamente conquistado, él vive su tiempo en la forma de la anticipación.

El yo que está en juego en la esquizofrenia no es aquel “ya sido” y que está ligado a un deber, es decir, el yo *post festum* del melancólico, del que se habla solamente en la forma de un pasado y una deuda [...] El punto esencial está aquí, el problema de la posibilidad de ser sí mismo, de la certeza de poder convertirse en sí mismo y, por lo tanto, del riesgo de poder ser enajenado de sí mismo (Kimura Bin, p. 79).

A la temporalidad del esquizofrénico corresponde, en *Ser y tiempo*, la primacía del futuro, en la forma del proyecto y la anticipación. Precisamente porque su experiencia del tiempo se temporaliza originalmente a partir del futuro, el *Dasein* puede ser definido por Heidegger como “el ente en el que va, en su ser, su propio ser” y está, por lo tanto, “en su ser, ya siempre en antelación respecto de sí mismo”. Pero, precisamente por esto, el *Dasein* es constitutivamente esquizofrénico, corre siempre el riesgo de faltarse a sí mismo, de no estar presente en la propia “fiesta”.

Podría esperarse que la dimensión temporal del *intra festum* corresponda al punto en el que, entre la pérdida irreparable de sí del melancólico y el faltar en antelación a la propia fiesta del esquizofrénico, el hombre, por fin, acceda a una plena presencia de sí mismo, y encuentre su *dies festus* [día festivo]. Pero no es así. Los dos ejemplos que

Kimura Bin provee para la temporalidad *intra festum* no tienen nada alegre. En el primero –la neurosis obsesiva– la adherencia al presente tiene la forma de una reiteración obsesiva del mismo acto, para procurarse, por así decir, las pruebas del propio ser sí mismo, del propio no haberse ya faltado siempre. El tipo obsesivo busca, en otras palabras, cerciorarse, mediante la repetición, de los documentos de la propia presencia en una fiesta que abiertamente evita. La constitutiva falta de sí mismo que caracteriza la temporalidad del *intra festum* es aún más evidente en el segundo ejemplo de Kimura Bin. Se trata de la epilepsia, que él presenta como “el archipaisaje” de la locura, como una particular forma de desmayo por una especie de exceso extático de la presencia. Según Kimura Bin, la pregunta decisiva respecto de la epilepsia es: “¿Por qué pierde la conciencia el epiléptico?” Su respuesta es que, en el momento en que el yo está a punto de adherir a sí mismo, en el supremo instante festivo, la crisis epiléptica ratifica la incapacidad de la conciencia de soportar la presencia, de participar en la propia fiesta. Según palabras de Dostoievski, que cita en este punto:

Hay instantes, duran no más de cinco o seis segundos, en los que de golpe se siente la presencia de la armonía eterna, la han alcanzado. No es terrenal. Tampoco quiero decir que sea celeste, sino solamente que el hombre, en su forma terrenal, es incapaz de soportarla. Tiene que transformarse físicamente o morir (ibíd., p. 151).

Kimura Bin no brinda el equivalente de la temporalidad epiléptica en *Ser y tiempo*. Se puede suponer, sin embargo, que se trata del instante de la decisión, en el que anticipación y haber sido, temporalidad esquizofrénica y temporalidad melancólica coinciden, y el yo tiene lugar ante sí mismo asumiendo auténticamente el propio irreparable pasado ("la anticipación de la posibilidad extrema y más propia es la vuelta sobre el propio haber sido"). La decisión silenciosa y angustiada, que adelanta y asume el mismo fin, sería entonces como el aura epiléptica del *Dasein*, en la que "toca el mundo de la muerte en la forma de un exceso, a la vez desbordamiento y manantial de vida" (ibíd., p. 152). En todo caso, lo interesante es que, para el psiquiatra japonés, el hombre parece vivir, necesariamente, en un desfase respecto de sí mismo y del propio *dies festus*. Como si el viviente, por haberse vuelto hablante, por haber dicho *yo*, estuviese ya constitutivamente dividido y el tiempo no fuese sino la forma de esta desconexión. Esta se colma sólo en el acceso epiléptico o en el instante de la decisión auténtica, que representa como el dintel invisible que sustenta el edificio extático-horizontal del tiempo, impidiéndole derrumbarse en trozos sobre la situación espacial del Ser-ahí, sobre su *ahí*.

Desde este punto de vista, Auschwitz señala la crisis irremediable de la temporalidad propia, de la posibilidad misma de "decidir" la desconexión. El *Lager*, la situación absoluta, es el fin de toda posibilidad de una temporalidad originaria, es decir, de la fundación temporal de una situación particular en el espacio, de un ahí (*Da*). En

él, la irremediabilidad del pasado toma la forma de una inminencia absoluta, tanto *post festum* como *ante festum*, anticipación y sucesión se aplastan paródicamente una sobre otra. El despertar es absorbido para siempre dentro del sueño: “pronto escucharemos de nuevo / la orden extranjera: / Wstawac! [¡A levantarse!]”

3.21 Se aclara ahora en qué sentido la vergüenza es realmente algo así como la estructura escondida de toda subjetividad y de toda conciencia. En cuanto únicamente consiste en la instancia de la enunciación, la conciencia tiene constitutivamente la forma del estar remitida a un inasumible. Tener conciencia significa: estar *remitidos* a una inconciencia. (De aquí proviene tanto la culpa, como estructura de la conciencia en Heidegger, cuanto la necesidad del inconsciente en Freud).

Sea la vieja definición filosófica del hombre como *zôon lógon échon*, el viviente que tiene el lenguaje. La tradición metafísica ha interrogado, en esta definición, tanto al viviente como al logos; lo que en ella, sin embargo, ha permanecido impensado es el *échon*, el modo de este tener. ¿Cómo puede tener un viviente el lenguaje? ¿Qué puede significar, para el viviente, hablar?

Los análisis anteriores han mostrado suficientemente cómo hablar es un acto paradójico, que implica, al mismo tiempo, una subjetivación y una desubjetivación, y en el que el individuo viviente únicamente se apodera de la lengua en una expropiación integral, sólo se vuelve hablante

a condición de hundirse en el silencio. El modo de ser del yo, el estatuto existencial del viviente-hablante es una especie de glosolalia ontológica, una habladuría absolutamente insustancial, en la que el viviente y el hablante, la subjetivación y la desubjetivación nunca pueden coincidir. Por eso, la metafísica y la reflexión occidental sobre el lenguaje —admitiendo que sean dos cosas distintas— han buscado constantemente, entre el viviente y el hablante, algo así como una articulación, construir una bisagra que permita asegurar la comunicación entre lo que parecía incapaz de comunicar, y dar consistencia a la “sustancia soñada” del sujeto, a su inaprensible glosolalia.

No es este el lugar para mostrar cómo esta articulación ha sido buscada, en general, en la dirección de un Yo o de una Voz —voz silenciosa de la conciencia que se hace presente ante sí misma en el discurso interior, por una parte, y, por otra, voz articulada, *phonè énarthros*, en la que la lengua se conecta firmemente con lo viviente inscribiéndose en su propia voz—. Pero resulta que siempre esta Voz es, en última instancia, un mitologema o un *theologoúmenon* y que, en ninguna parte, podemos alcanzar, en lo viviente o en el lenguaje, un punto en el que algo así como una articulación tenga realmente lugar. No hay —fuera de la teología, del hacerse carne del Verbo— un momento en que el lenguaje se haya inscrito en la voz viviente, un lugar en el que lo viviente haya podido logicizarse, hacerse palabra.

En este no-lugar de la articulación es donde la deconstrucción ha inscrito su “huella” y su *différance*, en la que la voz y la escritura, significación y presencia difieren

infinitamente. La línea que, en Kant, señaló el único modo posible de representar la autoafección del tiempo, ahora es el movimiento de una escritura sobre la cual “la mirada” no puede “permanecer” (Derrida, p. 117). Pero, precisamente, esta imposibilidad de juntar lo viviente y el lenguaje, la *phoné* y el *lógos*, lo no-humano y lo humano –lejos de autorizar la dilación infinita de la significación– es lo que permite el testimonio. Si no hay articulación entre lo viviente y el lenguaje, si el yo está suspendido en este desfase, entonces, puede darse el testimonio. La intimidad, que traiciona nuestra no-coincidencia con nosotros mismos, es el lugar del testimonio. *El testimonio tiene lugar en el no-lugar de la articulación*. En el no-lugar de la Voz no está la escritura sino el testigo. Y precisamente porque la relación (o, más bien, la no relación) entre el viviente y el hablante tiene la forma de la vergüenza, del ser recíprocamente remitido a un inasumible, el *éthos* de este desfase no puede sino ser un testimonio –es decir, algo de inasignable a un sujeto y que constituye, sin embargo, la única morada, la única posible consistencia de un sujeto–.

3.22 Giorgio Manganelli ha escrito acerca de una figura especial de heteronimia, llamada “pseudonimia al cuadrado” u “homopseudonimia”. Ella consiste en usar un pseudónimo completamente idéntico al nombre propio. Un día, es informado por un amigo de haber publicado un libro, del que no sabe nada, tal como ya otras veces había ocurrido cuando “personas sensatas” le comunicaran

haber visto libros con su nombre y apellido expuestos en verdaderas vidrieras. La (*pseudonimia*)² lleva al extremo la paradoja ontológica de la heteronimia; porque, aquí, no solamente un yo cede el lugar a otro, sino que este otro pretende no ser *otro*, sino de identificarse *conmigo*, cosa que yo no puedo más que negar.

Yo adquirí y parcialmente leí un libro que un calumniador honesto, un historicista, un anagrafólogo habría definido como "mío". Pero si yo lo hubiera escrito, si hubiera existido un "yo" capaz de escribir un libro, aquel libro, ¿habría podido explicar la absoluta, molesta ajenidad que me separaba de aquella cosa escrita? (Manganelli, p. 13).

Respecto del simple yo, el homopseudónimo es absolutamente extraño y perfectamente íntimo, a la vez incondicionalmente real y necesariamente inexistente, tanto que ninguna lengua podría describirlo, ningún texto garantizarle la consistencia.

Entonces yo no escribí nada; pero por "yo" entendía al que tenía nombre, aunque carecía de pseudónimo. ¿Era el pseudónimo el que había escrito? Probablemente, pero el pseudónimo pseudoescribe, y, técnicamente, no es legible para el yo, sino en el mejor de los casos para el yo pseudónimo cuadrático, el cual, es obvio, no existe. Pero, aunque el lector sea inexistente, yo sé que algo puede leer: lo que puede escribir el pseudónimo de grado cero, algo que no puede leer nadie que no sea el

pseudónimo cuadrático, inexistente. En efecto, lo que se escribe es la nada. El libro no significa nada, y en todo caso yo no puedo leerlo sino renunciando a existir. Quizá sea todo una burla: como es claro, yo estoy ya muerto desde hace muchos años, como el amigo que he encontrado, y el libro que deshojo es siempre incomprensible, lo leo, lo releo, lo pierdo. Quizá sea necesario morir más veces (Manganelli, p. 14).

Lo que, en esta broma terriblemente seria, la pseudonimia al cuadrado revela, es nada menos que la paradoja ontológica del viviente-hablante (o escribiente), del viviente que puede decir *yo*. Como simple yo, dotado de nombre pero carente de pseudónimo, él no puede escribir ni decir nada. Pero cada nombre propio, en cuanto nombra un viviente, un no-lingüístico, es siempre un pseudónimo (de grado cero). Solamente como pseudónimo *yo* puedo escribir, puedo decir yo; pero lo que, entonces, escribo y digo es nada, es decir, algo que sólo podría ser leído o escuchado por un pseudónimo cuadrático, el que, en sí, no existe, sino ocupando el lugar del primer yo que renuncia, por su parte, a existir (es decir, muere). A este punto, la elevación al cuadrado de la pseudonimia está consumada: el yo dotado de nombre pero no de pseudónimo desaparece en el inexistente homopseudónimo.

La pregunta que ahora surge es: ¿quién está hablando en el cuento de Manganelli, quién es su autor? ¿Quién testimonia del malestar de esta íntima ajenidad? ¿El yo falto de pseudónimo, que existe, pero no puede escribir?

¿O el pseudónimo de grado cero que escribe el texto ilegible del primer yo? ¿O, antes bien, el tercero, el pseudónimo cuadrático, que lee, relee y pierde el libro nulo e incomprensible? ¿Si está claro que “yo estoy muerto desde hace muchos años”, quién sobrevive para hablar de ello? Es como si, en el proceso vertiginoso de las subjetivaciones heteronómicas, algo sobreviviera siempre al proceso, como si un yo —ulterior o residual— se produjera en cada decir yo, de modo que la elevación al cuadrado de la pseudonimia no se cumple nunca realmente, siempre regresa sobre un nuevo yo indiscernible del primero y, sin embargo, no coincidente con él.

3.23 El término “sobrevivir” contiene una ambigüedad no eliminable: implica la referencia a algo o a alguien al que se sobrevive. El latín *supervivo*, como también el equivalente *superstes sum*, se construye en este sentido con el dativo, para indicar el “respecto de que” de la supervivencia. Pero, desde el principio, referido a los seres humanos, el verbo admite una forma reflexiva, es decir, la extraña idea de un sobrevivirse a sí mismos y a la propia vida, en el que el que sobrevive y aquello a lo que se sobrevive coinciden. Si Plinio puede decir, así, de un personaje público, que “sobrevivió por treinta años a su gloria” [*triginta annis gloriae suae supervixit*], en Apuleyo encontramos ya expresada la idea de una real existencia póstuma, de una vida que vive sobreviviendo a sí misma [*etiam mihi ipse supervivens et postumus*]. En el mismo sentido, los autores

cristianos pueden decir no solamente que Cristo —y, con él, cada cristiano—, en cuanto ha sobrevivido a la muerte, es, a la vez, testador y heredero [*Christus idem testator et haeres, qui morti propriae supervivit*], sino también que el pecador, ya que está en verdad espiritualmente muerto, sobrevive sobre la tierra a sí mismo [*animam tuam misera perdidisti, spiritualiter mortua supervivere hic tibi*].

Eso implica que, en el hombre, la vida lleva consigo una cesura que, de todo vivir, puede hacer un sobrevivir y, de todo sobrevivir, un vivir. En un sentido —es lo que hemos encontrado en Bettelheim— sobrevivir indica la pura y simple continuación de la vida desnuda, respecto de una vida más verdadera y más humana. En otro sentido, la supervivencia tiene un significado positivo y se refiere —como en Des Pres— al que, combatiendo contra la muerte, ha sobrevivido a lo inhumano.

Consideremos ahora la tesis que resume la lección de Auschwitz: el hombre es el que puede sobrevivirle al hombre. En el primer sentido, ella se refiere al musulmán (o a la zona gris) y significa, entonces, la inhumana capacidad de sobrevivir al hombre. En el segundo sentido, ella se refiere al sobreviviente e indica la capacidad del hombre de sobrevivir al musulmán, al no-hombre. Pero, bien mirados, los dos sentidos convergen en un punto, que constituye, por así decir, su más íntimo núcleo semántico, en el que los dos sentidos parecen por un instante coincidir. En ese punto está el musulmán y, en él, aparece el tercer —más verdadero y a la vez más ambiguo— sentido de la tesis, el que Levi proclama escribiendo “son ellos,

los musulmanes, los hundidos, los testigos integrales”: *el hombre es el no-hombre, realmente humano es aquel cuya humanidad ha sido destruida integralmente.*

La paradoja es, aquí, que si quien puede testimoniar realmente de lo humano es sólo aquel cuya humanidad ha sido destruida, eso significa que la identidad entre el hombre y el no-hombre no es nunca perfecta, que no es posible destruir integralmente lo humano, que algo siempre *resta*. El testigo es ese *resto*.

3.24 A propósito del libro de Antelme, Blanchot escribió una vez: “el hombre es lo indestructible que puede ser infinitamente destruido” (Blanchot, p. 200). Indestructible no significa aquí algo —esencia o relación humana— que resiste infinitamente a la propia infinita destrucción, y Blanchot malentendiendo sus propias palabras cuando ve emerger en la destrucción infinita una relación humana en su “primordialidad” como relación con el otro (ibíd., p. 199). No hay lo indestructible, ni como esencia ni como relación, y la frase debe ser leída en otro sentido, al mismo tiempo más complicado y más simple. “El hombre es lo indestructible que puede ser infinitamente destruido” como también “el hombre es el que puede sobrevivir al hombre” no son definiciones que, como toda buena definición lógica, identifiquen una esencia humana atribuyéndole una diferencia específica. Que el hombre puede sobrevivir al hombre es lo que resta después de la destrucción del hombre; no porque haya, en alguna

parte, una esencia humana para destruir o para salvar, sino porque el lugar de lo humano está dividido, porque el hombre tiene lugar en la fractura entre el viviente y el hablante, entre lo no-humano y lo humano. Es decir: *el hombre tiene lugar en el no-lugar del hombre, en la fallida articulación entre el viviente y el logos*. El hombre es el ser que se falta a sí mismo y sólo consiste en este faltarse y en la errancia que ello abre. Cuando Grete Salus escribió que “el hombre no debería tener que soportar nunca todo lo que puede soportar, ni ver cómo este sufrir a la extrema potencia no tiene nada humano”, ella quiso también decir esto: que no hay una esencia humana, que el hombre es un ser en potencia y, en el punto en el que, aferrando su infinita destructibilidad, cree aferrar la esencia, lo que entonces se ve “no tiene nada de humano”.

El hombre está siempre más acá o más allá de lo humano, es el umbral central por el que transitan continuamente las corrientes de lo humano y lo inhumano, de la subjetivación y de la desubjetivación, del devenir hablante del viviente y del devenir viviente del logos. Estas corrientes son coextensivas, pero no coincidentes, y su no coincidencia, la cima sutil que los divide, es el lugar del testimonio.

[illegible]

4.1 Una tarde de 1969, en París, Émile Benveniste, profesor de lingüística en el Collège de France, se descompuso repentinamente en la calle. Puesto que no tenía sus documentos consigo, no fue reconocido. Cuando lo identificaron, ya había sido víctima de una total e incurable afasia que, hasta su muerte ocurrida en 1972, no le permitió trabajar más en nada. En el mismo año, apareció en La Haya en la revista *Semiótica*, el estudio sobre la "Semiología de la lengua", al final del cual traza un programa de investigación más allá de la lingüística saussuriana que, para siempre, quedó inconcluso. No sorprende que, como fundamento de este programa, esté aquella teoría de la enunciación que constituye, quizá, la creación más genial de Benveniste. La superación de la lingüística saussuriana, afirma Benveniste, se llevará a cabo por dos vías. La primera —perfectamente comprensible— es la de una semántica del discurso, distinta de la teoría de la significación fundada en el paradigma del signo. La segunda —que es la que aquí nos interesa— consiste, en cambio, "en el análisis translingüístico de los textos y las obras, mediante la elaboración de una metasemántica

que se construirá sobre la semántica de la enunciación” (Benveniste 2, p. 65).

Resulta conveniente detenerse, por un instante, en la aporía implícita en esta formulación. Si la enunciación no se refiere, como sabemos, al texto del enunciado, sino a su tener lugar, si ella no es más que el puro autorreferirse del lenguaje a la instancia del discurso en acto; ¿en qué sentido se puede hablar de una “semántica” de la enunciación? Ciertamente, el aislamiento de la esfera de la enunciación permite distinguir por primera vez, en un enunciado, lo dicho de su tener lugar; pero ¿no representará la enunciación, precisamente por ello, la identificación en el lenguaje de una dimensión no semántica? Es ciertamente posible definir algo así como un sentido de los indicadores *yo, tú, ahora, aquí* (por ejemplo, “yo significa al que enuncia la presente instancia de discurso que contiene *yo*”); pero ello es completamente diferente respecto del sentido léxico que corresponde a los otros signos del lenguaje. *Yo* no es ni una noción ni una sustancia, y, en el discurso, la enunciación no se refiere a lo que se dice, sino al puro hecho de que se está diciéndolo, al acontecimiento —por definición, evanescente— del lenguaje como tal. Como el ser de los filósofos, la enunciación es lo que hay de más único y concreto, porque se refiere a la instancia de discurso en acto, absolutamente singular e irrepetible y, a la vez, es lo que hay de más vacío y genérico, porque se repite siempre sin que nunca sea posible establecer su realidad léxica.

¿Qué puede significar, en esta perspectiva, una meta-semántica fundada en una semántica de la enunciación? ¿Qué entrevió Benveniste antes de hundirse en la afasia?

4.2 En el mismo año 1969, Michel Foucault publicó *La arqueología del saber*, que formula el método y el programa de sus investigaciones mediante la fundación de una teoría de los enunciados. Aunque el nombre de Benveniste no esté presente en el libro y a pesar de que Foucault hubiese podido no conocer sus últimos artículos, un hilo secreto une el programa foucaultiano con aquel trazado por el lingüista. La novedad incomparable de la arqueología consiste, precisamente, en haber tomado explícitamente como objeto no las frases ni las proposiciones, sino, precisamente, los enunciados; no el texto del discurso, sino su tener lugar. Foucault ha sido el primero en comprender la dimensión inaudita que la teoría de Benveniste de la enunciación abrió al pensamiento y, consecuentemente con ello, tomarla como objeto de una nueva investigación. Él se dio ciertamente cuenta de que este objeto era, en cierto sentido, indefinible, que la arqueología no demarcaba en ningún modo en el lenguaje un ámbito comparable a aquel delimitado por los saberes disciplinares. En la medida en que la enunciación no se refiere a un texto, sino a un puro acontecimiento de lenguaje (en la terminología de los estoicos: no a lo dicho, sino a lo decible que resta, en lo dicho, como no dicho), su territorio no puede coincidir nunca con un determinado

nivel del análisis lingüístico (la frase, la proposición, los actos ilocucionarios, etc.) y tampoco abarca los ámbitos específicos, trazados por las ciencias; sino que representa, más bien, una función que puede existir verticalmente en cada uno de ellos. Como Foucault escribe, con brillante conciencia de las implicaciones ontológicas de su método: "El enunciado no es una estructura [...] sino una función de existencia" (Foucault 2, p. 115). Con otras palabras: el enunciado no es una cosa dotada de propiedades reales definidas, sino una pura existencia, el hecho de que cierto ente —el lenguaje— tenga lugar. Respecto del sistema de las ciencias y de la multiplicidad de saberes que definen —dentro del lenguaje— frases, proposiciones dotadas de sentido y discursos más o menos bien formados, la arqueología reivindica su territorio como el puro tener lugar de estas proposiciones y estos discursos, es decir, el *afuera* del lenguaje, el hecho bruto de su existencia.

De este modo, la arqueología realizó puntualmente el programa de Benveniste de una "metasemántica construida sobre una semántica de la enunciación". Después de haber aislado —gracias a una semántica de la enunciación— la esfera de los enunciados de la de las proposiciones, Foucault se sirve de ella para alcanzar un nuevo punto de vista a partir del cual indagar los saberes y las disciplinas, un *afuera* que hace posible, mediante una "metasemántica" —la arqueología—, volver a abordar el campo de los discursos disciplinares.

Es ciertamente posible que Foucault no hiciera, de este modo, más que disfrazar la vieja ontología, devenida

impresentable, con los trajes modernos de una nueva metadisciplina histórica, reproponiendo, con consiguiénte ironía, la filosofía primera, no como un saber sino como la “arqueología” de todo saber. Pero eso significa desconocer que la novedad de su método, que otorga a la investigación su incomparable eficacia, es el no haber tratado de aferrar —como lo hace una tradición dominante en la cultura moderna— el tener lugar del lenguaje mediante un Yo o una conciencia trascendental —o, peor, por medio de un igualmente mitológico yo psicosomático—; sino de haber formulado con decisión la pregunta acerca de si algo así como un sujeto, o un yo o una conciencia pueden todavía corresponder a los enunciados, al puro tener lugar del lenguaje.

En la medida en que, en efecto, las ciencias humanas se definieron estableciendo en el lenguaje un corte correspondiente a un determinado nivel del discurso significativo y del análisis lingüístico (la frase, la proposición, el acto ilocucionario, etc.), su sujeto fue identificado ingenuamente con el individuo psicosomático que supuestamente profiere el discurso. Por otra parte, incluso la filosofía moderna, que había despojado al sujeto trascendental de sus atributos antropológicos y psicológicos, reduciéndolo al puro *yo hablo*, tampoco se había dado plenamente cuenta de la transformación de la experiencia del lenguaje que eso implicaba, de su deslizamiento hacia un plano asemántico, que ya no podía ser el de las proposiciones. Tomar realmente en serio el enunciado *yo hablo* significa, en efecto, no pensar más el lenguaje como la comunicación de un

sentido o de una verdad por parte de un sujeto que es su titular y el responsable; significa, más bien, considerar el discurso en su puro tener lugar y el sujeto como “la inexistencia en cuyo vacío se sigue sin tregua el hundirse indefinido del lenguaje” (Foucault 3, p. 112). La enunciación señala, en el lenguaje, el umbral entre un adentro y un afuera, su tener lugar como exterioridad pura y, cuando los enunciados se convierten en el referente principal de la investigación, el sujeto se deshace de toda implicancia sustancial y se vuelve una pura función o una pura posición.

[El sujeto] es un lugar determinado y vacío que puede estar efectivamente ocupado por individuos diferentes [...] Si una proposición, una frase, un conjunto de señales pueden ser “enunciados”, no es porque, un día, hubo alguien que los haya proferido o depositara su huella provisoria; es, más bien, porque puede serles asignada la posición del sujeto. Describir una formulación en cuanto enunciado no consiste en analizar las relaciones entre el autor y lo que ha dicho, o querido decir, o lo que dice involuntariamente, sino en determinar cuál es la posición que puede y tiene que ocupar un individuo para ser el sujeto de ellos (Foucault 2, p. 126).

Coherentemente con estas premisas, Foucault emprende en el mismo año su crítica de la noción de autor, no tanto para comprobar su eclipse o para certificar su muerte, sino para definirla como una simple especificación de la función-sujeto, cuya necesidad no es para nada evidente:

Podemos imaginarnos una cultura donde los discursos circulen y sean recibidos sin que nunca aparezca la función-autor. Todos los discursos, cualquiera fuera su estatuto, su forma, su valor o el uso al que se les sometiera, se desarrollarían en el anonimato de un murmullo (Foucault 3, p. 21).

4.3 Comprensiblemente preocupado por definir el territorio de la arqueología respecto de los ámbitos de los saberes y de las disciplinas, Foucault parece haber omitido –al menos hasta cierto punto– interrogarse acerca de las implicancias éticas de la teoría de los enunciados. Ocupado como estaba en eliminar y en despsicologizar al autor, en identificar incluso en la neutralización de la pregunta “¿quién habla?” algo así como una ética inmanente a la escritura, sólo tardíamente comenzó a extraer todas las consecuencias que la desubjetivación y la descomposición del autor podían tener sobre el mismo sujeto. Se puede decir, en los términos de Benveniste, que la metasemántica de los discursos disciplinares terminó por ocultar la semántica de la enunciación que la hizo posible, que la constitución del sistema de los enunciados en una positividad y en un *a priori* histórico le hizo olvidar la desaparición del sujeto que era su presupuesto. De este modo, la justa preocupación por remover el falso problema “¿quién habla?” le impidió formular la pregunta –completamente diferente e inevitable–: ¿qué le ocurre al individuo viviente en el momento en que ocupa el “lugar vacío” del sujeto, en el

momento en que, entrando en un proceso de enunciación, descubre que “nuestra razón no es más que la diferencia de los discursos, que nuestra historia no es más que la diferencia de los tiempos, que nuestro yo no es más que la diferencia de las máscaras”? (Foucault 2, pp. 172 y ss.).

De nuevo, ¿qué significa ser sujeto de una desubjetivación? ¿Cómo puede un sujeto dar cuenta de su propia disolución?

Esta omisión –si de omisión se trata– no corresponde, obviamente, a un olvido o a una incapacidad por parte de Foucault, sino a una dificultad implícita en el concepto mismo de una semántica de la enunciación. En cuanto no concierne al texto del enunciado sino a su tener lugar, no a lo dicho sino a un puro decir, ella no puede constituir a su vez ni un texto ni una disciplina. Puesto que no se sustenta sobre un contenido de sentido, sino sobre un acontecimiento de lenguaje, el sujeto de la enunciación, cuya dispersión funda la posibilidad de una metasemántica de los saberes y constituye los enunciados en un sistema positivo, no puede tomarse a sí mismo como objeto, no puede enunciarse. No puede haber, entonces, una arqueología del sujeto como hay una arqueología de los saberes.

Esto significa que el que ocupa el lugar vacío del sujeto está destinado a quedar por siempre en la sombra, que el autor tiene que perderse integralmente y naufragar en el murmullo anónimo del “¿qué importa quién habla?”. En la obra de Foucault, hay quizá un único texto en el que esta dificultad aflora temáticamente en la conciencia, en el que la oscuridad del sujeto emerge por un instante con

todo su esplendor. Se trata de *La vida de los hombres infames*, concebida en origen como prefacio a una antología de documentos de archivo, registros de internación o *lettres de cachet*, donde el encuentro con el poder, en el momento mismo en que los marca con la infamia, arranca, de la noche y del silencio, existencias humanas que, de otro modo, no habrían dejado huella de sí mismas. Al brillar por un instante, mediante estos lacónicos enunciados no son —como querría el énfasis patético de cierta historia oral— los acontecimientos biográficos de una historia personal, sino la estela luminosa de otra historia: no la memoria de una existencia oprimida, sino el ardor mudo de un *éthos* inmemorial; no el rostro de un sujeto, sino la desconexión entre el viviente y el hablante que señala su lugar vacío. Ya que una vida existe, aquí, sólo en la infamia en la que ha sido puesta en juego y un nombre únicamente vive en la ignominia que lo ha cubierto, algo, en esta ignominia, testimonia de su más allá de toda biografía.

4.4 Foucault llama “archivo” a la dimensión positiva que corresponde al plano de la enunciación, al “sistema general de la formación y transformación de los enunciados” (Foucault 2, p. 171). ¿Cómo debemos concebir esta dimensión, si ella no corresponde al archivo en sentido estricto —es decir al depósito que cataloga las huellas de lo ya dicho para entregarlas a la memoria futura— ni a la babélica biblioteca que recoge el polvo de los enunciados para permitir su resurrección bajo la mirada del historiador?

En cuanto conjunto de reglas que definen los acontecimientos de discurso, el archivo se sitúa entre la *langue* [lengua] como sistema de construcción de las frases posibles —es decir de las posibilidades de decir— y el *corpus* que reúne el conjunto de lo ya dicho, de las palabras efectivamente pronunciadas o escritas. El archivo es la masa de lo no-semántico inscripto en todo discurso significativo como función de su enunciación, el margen oscuro que circunda y limita toda toma concreta de la palabra. Entre la memoria obsesiva de la tradición, que conoce sólo lo ya dicho, y la demasiada soltura del olvido, que se encomienda solamente a lo nunca dicho, el archivo es lo no-dicho o lo decible inscripto en cada dicho por el hecho de haber sido enunciado, el fragmento de memoria que se olvida siempre en el acto de decir *yo*. Es en este “*a priori* histórico”, suspendido entre la *langue* y la *parole*, que Foucault instala su obra y funda la arqueología como “tema general de una descripción que interroga lo ya dicho a nivel de su existencia” (ibíd., p. 173), es decir, como sistema de las relaciones entre lo no-dicho y lo dicho en todo acto de palabra, entre la función enunciativa y el discurso en el que se la emplea, entre el afuera y el adentro del lenguaje.

Imaginemos ahora repetir la operación de Foucault, pero desviándola en dirección de la lengua, es decir, desplazando la veta que él abrió, entre la *langue* y el conjunto de los actos de palabra, hacia el plano de la lengua o, mejor, entre la lengua y el archivo. Ya no entre un discurso y su tener lugar, entre lo dicho y la enunciación que en lo dicho se practica; sino entre la *langue* y su tener lugar,

entre una pura posibilidad de decir y su existencia como tal. Si la enunciación está suspendida de algún modo entre la *langue* y la *parole*, no se tratará entonces de intentar considerar al enunciado desde el punto de vista del discurso en acto; sino desde la perspectiva de la lengua, de mirar desde el plano de la enunciación, no en dirección del acto de habla, sino hacia la *langue* como tal. Se tratará, entonces, de articular un adentro y un afuera no sólo en el plano del lenguaje y el discurso en acto, sino también en aquel de la lengua como potencia de decir.

En oposición al *archivo*, que designa el sistema de las relaciones entre lo no-dicho y lo dicho, llamamos *testimonio* al sistema de las relaciones entre el adentro y el afuera de la *langue*, entre lo decible y lo no-decible en toda lengua, esto es, entre una potencia de decir y su existencia, entre una posibilidad y una imposibilidad de decir. Pensar una potencia en acto *en cuanto potencia*, pensar la enunciación en el plano de la *langue*, significa establecer en la posibilidad una cesura que la divide en una posibilidad y una imposibilidad, en una potencia y en una impotencia, y, en esta cesura, situar un sujeto. Mientras la constitución del archivo suponía la puesta fuera de juego del sujeto —reducido a una simple función o a una posición vacía— y su desaparecer en el zumbido anónimo de los enunciados, en el testimonio, el lugar vacío del sujeto se convierte en la cuestión decisiva. No se trata, naturalmente, de volver al viejo problema, que Foucault trató de liquidar: “¿Cómo puede introducirse la libertad de un sujeto en las reglas de una lengua?”; sino, más bien, de situar al sujeto en

el desfase entre una posibilidad y una imposibilidad de decir, preguntando: “¿Cómo algo así como una enunciación puede constituirse en el plano de la lengua? ¿De qué manera puede establecerse una posibilidad de decir como tal?” Precisamente, porque el testimonio es la relación entre una posibilidad de decir y su tener lugar, ella sólo puede darse por la relación con una imposibilidad de decir —esto es, solamente como *contingencia*, como un poder no ser—. Esta contingencia, este acontecer de la lengua en un sujeto es diferente de su efectivo proferir o no proferir un discurso en acto, de su hablar o callar, del acontecer o no acontecer de un enunciado. Ella atañe, en el sujeto, a su poder tener o no tener lengua. El sujeto es la posibilidad de que no haya lengua, de que no tenga lugar —o, mejor, que ella tenga lugar sólo por su posibilidad de no ser, por su contingencia—. El hombre es el hablante, el viviente que tiene el lenguaje porque puede no tener lengua, puede su in-fancia. La contingencia no es una modalidad entre las otras, junto a lo posible, a lo imposible y a lo necesario: es el darse efectivamente de una posibilidad, el modo en el que una potencia existe como tal. Considerada desde el punto de vista de la potencia, ella es un acontecimiento [*contingit*], el darse de una cesura entre un poder ser y un poder no ser. Este darse tiene, en la lengua, la forma de una subjetividad. La contingencia es lo posible puesto a prueba en un sujeto.

Si en la relación entre lo dicho y su tener lugar, el sujeto del enunciado podía, en efecto, ser puesto entre paréntesis, puesto que la toma de la palabra en todo caso ya había

ocurrido, la relación entre la lengua y su existencia, entre la *langue* y el archivo, exige, en cambio, una subjetividad que atestigüe, en la misma posibilidad de hablar, de una imposibilidad de palabra. Por eso, ella se presenta como testigo, puede hablar por los que no pueden hablar. El testimonio es una potencia que se da realidad por una impotencia de decir y una imposibilidad que se da existencia por una posibilidad de hablar. Estos dos movimientos no pueden ni identificarse en un sujeto o en una conciencia ni separarse en dos sustancias incommunicables. Esta inseparable intimidad es el testimonio.

4.5 Es el momento de tratar de redefinir las categorías de la modalidad desde la perspectiva que aquí nos interesa. Las categorías modales –posibilidad, imposibilidad, contingencia, necesidad– no son inocuas categorías lógicas o gnoseológicas, que atañen a la estructura de las proposiciones o a la relación de algo con nuestra facultad de conocer. Ellas son operadores ontológicos, es decir, las armas devastadoras con las que se combate la gigantomachia biopolítica por el ser y se decide en cada ocasión acerca de lo humano y lo inhumano, de un “hacer vivir” o de un “dejar morir”. El campo de esta lucha es la subjetividad. Que el ser se dé según la modalidad significa que “ser para los vivientes es vivir” [*tò dè zên toîs zosì tò êînai êstin* (Aristóteles, *De an.* 415b 13)], lo que implica un sujeto viviente. Las categorías de la modalidad no se basan –según la tesis kantiana– en el sujeto ni derivan

de él. El sujeto es, más bien, lo que se pone en juego en los procesos en los que ellas intervienen. Ellas dividen y separan en un sujeto lo que él puede de lo que no puede, lo viviente del hablante, el musulmán del testigo. Y, de este modo, deciden sobre él.

Posibilidad (poder ser) y contingencia (poder no ser) son operadores de subjetivación, del punto en el que un posible viene a la existencia, se da en relación con una imposibilidad. La imposibilidad como negación de la posibilidad [no (poder ser)], y la necesidad como negación de la contingencia [no (poder no ser)] son los operadores de la desubjetivación, de la destrucción y de la destitución del sujeto, es decir, de los procesos que dividen en él potencia e impotencia, posible e imposible. Los dos primeros constituyen al ser en su subjetividad, es decir, en último análisis, como un mundo que siempre es *mi* mundo, porque en él existe la posibilidad, toca [*contingit*] lo real. Necesidad e imposibilidad definen, en cambio, el ser en su integridad y cohesión, pura sustancialidad sin sujeto, es decir, al límite, un mundo que nunca es mi mundo, ya que en él la posibilidad no existe. Las categorías modales —como operadores del ser— no están, en cambio, nunca delante del sujeto como algo que él podría elegir o rechazar, ni tampoco como una tarea que él pudiera decidir o —menos— asumir en un instante privilegiado. El sujeto es, más bien, el campo de fuerzas siempre ya atravesado por las corrientes incandescentes e históricamente determinadas de la potencia y de la impotencia, del poder no ser y del no poder no ser.

Auschwitz representa, en esta perspectiva, un punto de quiebre histórico de estos procesos, la experiencia desoladora en la que lo imposible es forzado a entrar en lo real. Auschwitz es la existencia de lo imposible, la negación más radical de la contingencia y, por lo tanto, la necesidad más absoluta. El musulmán, que Auschwitz produce, es la catástrofe del sujeto, su cancelación como lugar de la contingencia y su mantenimiento como existencia de lo imposible. La definición goebbeliana de la política –“el arte de hacer posible lo que parece imposible”– adquiere aquí todo su peso. Ella define un experimento biopolítico sobre los operadores del ser, que transforma y desarticula al sujeto hasta un punto-límite, en el que el nexo entre subjetivación y desubjetivación parece deshacerse.

4.6 El significado moderno del término “autor” aparece relativamente tarde. En latín, *auctor* significa originariamente el que interviene en el acto de un menor (o de quien, por cualquier razón, no tiene la capacidad de realizar un acto jurídicamente válido) para otorgarle el complemento de validez que necesita. Así, el tutor, pronunciando la fórmula *auctor fio*, le provee al pupilo la “autoridad” que le falta (se dice entonces que el pupilo actúa *tutore auctore* [con autoridad tutorial]). Del mismo modo, la *auctoritas patrum* [autoridad de los padres] es la ratificación que los senadores –llamados por ello *patres auctores*– aportan a una resolución popular para hacerla válida y obligatoria a todos los efectos.

Entre las acepciones más antiguas del término, también figuran las de “vendedor” en un acto de traslado de propiedad, de “el que aconseja o persuade” y, por fin, de “testigo”. ¿De qué manera un término que expresó la idea de la perfección de un acto imperfecto también puede significar el vendedor, el consejo y el testimonio? ¿Cuál es el carácter común que está en la raíz de estos significados en apariencia heterogéneos?

Respecto de los sentidos de “vendedor” y “consejero”, un rápido examen de los textos es suficiente para averiguar su sustancial pertenencia al sentido fundamental. El vendedor es dicho *auctor* en cuanto su voluntad, completándose con la del comprador, convalida y vuelve legítima la propiedad. El traslado de propiedad aparece como la convergencia de al menos dos partes en un proceso de traslado en que el buen derecho del comprador siempre se basa en el del vendedor, que se vuelve así su *auctor*. Cuando leemos en el *Digesto* (50, 17, 175, 7) *non debeo melioris conditioni esse, quam auctor meus, a quo ius in me transit*, eso significa simplemente: mi título de propiedad se basa de modo necesario y suficiente en el del vendedor que lo “autoriza”. Lo esencial es, en todo caso, la idea de una relación entre dos sujetos, en la que uno funciona como *auctor* del otro: *auctor meus* es llamado el vendedor, que funda la legítima propiedad, para el propietario actual.

También el significado de “quien da consejo o persuade” presupone una idea análoga. La voluntad incierta o titubeante de un sujeto recibe, en efecto, del *auctor* el impulso o el suplemento que le permite pasar al acto.

Cuando leemos, en el *Miles* plautino, *quid nunc mi auctor es, ut faciam?*, no significa simplemente “¿qué me aconsejas hacer?”, sino: ¿a qué me “autorizas”, de qué manera completas mi voluntad para hacerla capaz de decidirse por determinada acción?

En esta perspectiva, también el sentido de “testigo” se vuelve transparente y los tres términos que en latín expresan la idea de testimonio adquieren cada uno su fisonomía propia. Si *testis* indica al testigo en cuanto interviene como tercero en la pelea entre dos sujetos y *superstes* es el que ha vivido hasta el final una experiencia, ha sobrevivido a ella y puede, por lo tanto, referirla a otros; *auctor* indica al testigo en cuanto su testimonio siempre presupone algo —hecho, cosa o palabra— que le preexiste y cuya realidad y fuerza deben ser convalidadas o certificadas. En este sentido, *auctor* es contrapuesto a *res* (*auctor magis [...] quam res [...] movit*, el testigo tiene más autoridad que el hecho testimoniado: *Liv.*, 2, 37, 8) o a *vox* (*voces [...] nullo auctore emissae*, palabras de las que ningún testigo garantiza la verdad: *Cic., Coel.* 30). El testimonio es, entonces, siempre un acto de “autor”, implica siempre una dualidad esencial, en la que una insuficiencia o una incapacidad son completadas y se las hace valer.

Se explican, de este modo, tanto el sentido de “fundador de una estirpe o de una ciudad” que el término *auctor* tiene en los poetas como el sentido general de “hacer surgir, hacer existir” que Benveniste identifica como el sentido originario de *augere* [hacer crecer]. El mundo clásico no conoce, como sabemos, la creación *ex nihilo* [a partir

de la nada] y todo acto de creación siempre implica, por ello, algo, materia informe o ser incompleto, que se trata de perfeccionar y "hacer crecer". Todo creador siempre es un co-creador; todo autor, un co-autor. Y como el acto del *auctor* completa aquel del incapaz, da fuerza de prueba a lo que de por sí falta, y da vida a lo que solo no podría vivir, se puede decir, inversamente, que es el acto imperfecto o la incapacidad que lo preceden, y que el *auctor* viene a completar, los que dan sentido al acto o a la palabra del *auctor*-testigo. Un acto de autor que pretendiera valer por sí solo es un no-sentido, así como el testimonio del sobreviviente tiene verdad y razón de ser sólo si viene a completar el del que no puede testimoniar. Como el tutor y el incapaz, el creador y su materia, así el sobreviviente y el musulmán son inseparables y sólo su unidad-diferencia constituye el testimonio.

4.7 Sea la paradoja de Levi: "El musulmán es el testigo integral". Ello implica dos proposiciones contradictorias: 1) "El musulmán es el no-hombre, el que en todo caso no podría testimoniar"; 2) "El que no puede testimoniar es el verdadero testigo, el testigo absoluto".

A esta altura, el sentido y el no sentido de esta paradoja se vuelven transparentes. Lo que en ellos se expresa no es más que la íntima estructura dual del testimonio como acto de un *auctor*, como diferencia e integración de una imposibilidad y una posibilidad de decir, de un no-hombre y de un hombre, de un viviente y de un hablante. El sujeto

del testimonio está constitutivamente escindido, sólo tiene consistencia en la desconexión y en la separación; y, sin embargo, no es reducible a ellas. Esto significa “ser sujeto de una desubjetivación”. Por ello, el testigo, el sujeto ético, es aquel sujeto que testimonia de una desubjetivación. Y la no asignabilidad del testimonio no es más que el precio de esta escisión, de esta intimidad inseparable del musulmán y del testigo, de una impotencia y de una potencia de decir.

La segunda paradoja de Levi, que enuncia “El hombre es aquel que puede sobrevivir al hombre”, encuentra también aquí su sentido. Musulmán y testigo, humano e inhumano son coextensivos, pero no coincidentes, divididos y, a pesar de ello, inseparables. Y esta indivisible partición, esta vida dividida y, sin embargo, indisoluble, se expresa a través de una doble supervivencia: el no-hombre es aquel que puede sobrevivir al hombre, y el hombre, el que puede sobrevivir al no-hombre. Sólo porque se pudo aislar en el hombre a un musulmán, sólo porque la vida humana es esencialmente destructible y divisible, el testigo puede sobrevivirles. La supervivencia del testigo a lo inhumano se corresponde con la del musulmán a lo humano. Lo que puede ser infinitamente destruido es lo que puede sobrevivirse a sí mismo infinitamente.

4.8 Que la vida pueda sobrevivirse a sí misma, es más, que ella esté constitutivamente dividida en una pluralidad de vidas —y, por lo tanto, de muertes— es la tesis central de la fisiología de Bichat. Todas sus *Recherches physiologiques*

sur la vie et sur la mort [*Investigaciones fisiológicas sobre la vida y la muerte*] se basan en la comprobación de una escisión fundamental en la vida, que se presenta como la convivencia, en todo organismo, de dos “animales”: el *animal existant en dedans* [animal existente dentro], cuya vida –que llama orgánica y compara con la de un vegetal– no es más que una “sucesión habitual de asimilación y excreción”, y el *animal vivant au-dehors* [animal viviente fuera]), cuya vida –la única que merece el nombre de animal– se define por la relación con el mundo externo. La escisión entre lo orgánico y lo animal atraviesa toda la vida del individuo, haciéndose visible en la oposición entre la continuidad de las funciones orgánicas (circulación de la sangre, respiración, asimilación, excreción, etc.) y la intermitencia de las funciones animales (de las cuales, la más evidente es sueño-vigilia), entre la asimetría de la vida orgánica (un único estómago, un hígado, un corazón) y la simetría de la vida animal (un cerebro simétrico, dos ojos, dos orejas, dos brazos, etc.), y, por último, en la no-coincidencia de su principio y su fin. Así como, de hecho, la vida orgánica empieza en el feto antes que la vida animal, del mismo modo, en el envejecimiento y en la agonía, le sobrevive a la muerte de esta. Foucault ha señalado la multiplicación de la muerte en Bichat, su convertirse en muerte en forma progresiva o por partes, dividiéndose en una serie de muertes parciales: muerte del cerebro, del hígado, del corazón... Pero lo que Bichat no logra aceptar, lo que para él sigue presentándose como un enigma irreductible, no es tanto esta multiplicación de la

muerte, sino la supervivencia de la vida orgánica a la animal, la permanencia inconcebible del “animal de adentro” una vez que el animal de afuera ha dejado de existir. Si la precedencia de la vida orgánica con respecto a la animal se puede explicar, de hecho, como un proceso de desarrollo hacia formas cada vez más elevadas y complejas ¿cómo se explica la insensata supervivencia del animal de adentro?

Las páginas en las que Bichat describe el apagarse gradual e inexorable de la vida animal en la supervivencia indiferente de las funciones orgánicas están entre las más intensas de las *Recherches*.

La muerte natural tiene esto de notable, que ella casi completamente pone fin a la vida animal, mucho antes de que se termine la vida orgánica. Observen al hombre que se apaga al final de una larga vejez: muere por partes. Sus funciones externas se extinguen una después de la otra; todos sus sentidos se cierran sucesivamente; las causas habituales de la sensación pasan por ellos sin impresionarlos. La vista se oscurece, se enturbia y al final deja de transmitir la imagen de los objetos: es la ceguera senil. Los sonidos afectan primero el oído de modo confuso, pero bien rápido este se vuelve completamente insensible. La envoltura cutánea, endurecida, acartonada, parcialmente privada de vasos, ya inactivos, en este punto sólo es sede de un tacto oscuro e indistinto. En cuanto al resto, la costumbre le ha aplacado la sensibilidad. Todos los órganos que dependen de la

piel se debilitan y mueren; el pelo y la barba encanecen. Privados de los jugos que los nutrían, los pelos caen. Los olores apenas dejan una ligera impresión en la nariz [...] Aislado en medio de la naturaleza, privado en parte de las funciones de los órganos sensitivos, el viejo ve que rápidamente se apagan también las del cerebro. En él casi ya no hay más percepción, porque ninguno o casi ninguno de los sentidos determina su ejercicio; la imaginación se decolora y se anula. La memoria de las cosas presentes se destruye; el viejo olvida en un segundo lo que se le acaba de decir, porque sus sentidos externos, debilitados y por así decir ya muertos, no pueden confirmarle lo que su espíritu le enseña. Las ideas se escapan, cuando las imágenes trazadas por los sentidos no retienen su huella (Bichat, pp. 200 y ss.).

A esta decadencia de los sentidos externos le corresponde un íntimo extrañamiento del mundo que recuerda de cerca las descripciones de la apatía del musulmán en los campos:

Los movimientos del viejo son raros y lentos; a duras penas sale de la actitud en que se encuentra. Sentado junto al fuego que lo calienta, allí transcurre sus días concentrado en sí mismo, extraño a lo que lo circunda, privado de deseos, de pasiones, de sensaciones; casi sin hablar, porque nada lo empuja a romper su silencio, contento de sentir que todavía existe, cuando ya cualquier otro sentimiento se disipa [...] Es fácil ver, por lo que dijimos,

que, en el viejo, las funciones externas se apagan poco a poco, que en él la vida animal ya casi ha cesado completamente cuando la orgánica todavía está en actividad. Desde este punto de vista, la condición de lo viviente que la muerte natural está a punto de destruir se parece a aquella que se encontraba en el vientre materno, o al estado del vegetal, que sólo vive internamente, y para el que toda la naturaleza calla (Bichat, pp. 202 y ss.).

La descripción culmina con una pregunta que, a su vez, es una amarga confesión de impotencia frente al enigma:

¿Pero por qué cuando dejamos de existir por fuera, todavía vivimos por dentro, dado que los sentidos, la locomoción, etc. están destinados sobre todo a ponernos en relación con los cuerpos que deben nutrirnos? ¿Por qué estas funciones se debilitan en una proporción más grande que las internas? ¿Por qué no hay una relación exacta en su cese? No logro resolver del todo este enigma... (Bichat, pp. 203 y ss.).

Bichat no podía prever que un día, por un lado las tecnologías médicas de reanimación y, por el otro, las biopolíticas, trabajarían precisamente sobre esta desconexión entre lo orgánico y lo animal, haciendo posible la pesadilla de una vida vegetativa que sobrevive indefinidamente a la de relación, de un no-hombre infinitamente separable del hombre. Pero, casi un oscuro presagio de esta pesadilla le atravesaría de repente la mente, cuando

a este punto imagina el sueño simétrico de una muerte invertida, que deja sobrevivir en el hombre las funciones animales y destruye completamente las de la vida orgánica:

Si fuera posible suponer un hombre cuya muerte, referida sólo a todas las funciones internas, como la circulación, la digestión, las secreciones, etc., dejara subsistir el conjunto de las funciones de la vida animal, este hombre vería entonces con ojos indiferentes acercarse el término de su vida orgánica, porque sentiría que el bien de su existencia no depende de ellas y que, incluso después de esta especie de muerte, él sería capaz de sentir y experimentar todo lo que hasta el momento era su felicidad (Bichat, pp. 205 y ss.).

Aunque lo que sobrevive sea el hombre o el no-hombre, el animal o lo orgánico, parecería que, en todo caso, la vida tiene en sí misma el sueño —o la pesadilla— de la supervivencia.

4.9 Foucault —como vimos— define la diferencia entre el biopoder moderno y el poder soberano del viejo Estado territorial a través del cruce de dos fórmulas simétricas. *Hacer morir y dejar vivir* sintetiza el lema del viejo poder soberano que se ejerce sobre todo como derecho de matar; *hacer vivir y dejar morir*, la insignia del biopoder cuyo principal objetivo es la estatización de lo biológico y el cuidado de la vida.

A la luz de las consideraciones anteriores, entre las dos fórmulas se insinúa una tercera, que define el carácter más específico de la biopolítica del siglo XX: ya no *hacer morir* ni *hacer vivir*, sino *hacer sobrevivir*. En nuestro tiempo la prestación decisiva del biopoder ya no es ni la vida ni la muerte, sino la producción de una supervivencia modulable y virtualmente infinita. Se trata, en el hombre, de dividir siempre la vida orgánica de la animal, lo no-humano de lo humano, el musulmán del testigo, la vida vegetal mantenida en funcionamiento a través de las técnicas de reanimación de la vida consciente, hasta alcanzar un punto límite que, como las fronteras de la geopolítica, es esencialmente móvil y se desplaza según el progreso de las tecnologías científicas y políticas. La ambición suprema del biopoder es producir en un cuerpo humano la separación absoluta del viviente y del hablante, de la *zoé* y del *bíos*, del no-hombre y del hombre: la supervivencia.

Por ello, el musulmán en el campo —como, hoy, el cuerpo del ultracomatoso y el *néomort* en las habitaciones de reanimación— no manifiesta sólo la eficacia del biopoder, sino que representa, por así decir, su cifra oculta, exhibe su *arcanum*. En su *De arcanis rerum publicarum* [De los secretos de las cosas públicas] (1605), Clapmar distinguía, en la estructura del poder, una cara visible (el *jus imperii* [derecho de imperio]) y una cara escondida (el *arcanum* [secreto]), que él hace derivar de *arca*, cofre, baúl). En la biopolítica contemporánea, la supervivencia es el punto en que las dos caras coinciden, el emerger a la luz del *arcanum imperii* como tal. Por ello, este punto, por así decir, resta

invisible en su misma exposición, cuanto más se exhibe a la mirada más se esconde. En el musulmán, el biopoder ha querido producir su último arcano, una supervivencia separada de toda posibilidad de testimonio, una especie de sustancia biopolítica absoluta que, en su aislamiento, permite la asignación de toda identidad demográfica, étnica, nacional y política. Todo el que participaba de algún modo en la "solución final", en la jerga de la burocracia nazi, era un *Geheimnisträger*, un depositario de secretos, el musulmán es el secreto absolutamente intestimoniabile, el arca indevelable del biopoder. Indevelable en tanto vacía, porque ella no es más que el *volkloser Raum*, el espacio vacío de pueblo en el centro del campo que, separando cada vida de sí misma, marca el paso del ciudadano al *Staatsangehörige* [perteneciente al Estado] de ascendencia no aria del no ario al judío, del judío al deportado y, finalmente, del hebreo deportado más allá de sí mismo, al musulmán, es decir, hacia una vida desnuda inasignable e intestimoniabile.

Por ello, los que hoy reivindicán la indecibilidad de Auschwitz deberían ser más cautos en sus afirmaciones. Si ellos quieren decir que Auschwitz fue un acontecimiento único, frente al cual el testigo de algún modo debe someter todas sus palabras a la prueba de una imposibilidad de decir, entonces, ellos tienen razón. Pero si, conjugando la unicidad y la indecibilidad, hacen de Auschwitz una realidad absolutamente separada del lenguaje, si cercenan, en el musulmán, la relación entre la imposibilidad y la posibilidad de decir que constituye el testimonio, entonces,

repiten inconscientemente el gesto de los nazis, son secretamente solidarios del *arcanum imperii*. Su silencio corre el riesgo de repetir la advertencia sarcástica de los SS a los habitantes del campo, que Levi transcribe en el umbral de *Los hundidos y los salvados*:

Sea cual fuere el modo en que esta guerra acabe, la guerra contra ustedes la ganamos nosotros; ninguno de ustedes quedará para dar testimonio, y si alguno se salva, el mundo no le creerá. Quizá haya sospechas, discusiones, investigaciones de historiadores, pero no habrá certezas, porque nosotros destruiremos las pruebas junto a ustedes. Y aunque alguna prueba pudiera quedar y alguno de ustedes sobrevivir, la gente dirá que los hechos que cuentan son demasiado monstruosos para ser ciertos [...] La historia de los *Lager*, la dictaremos nosotros (Levi 2, p. 3).

4.10 Este aislamiento de la supervivencia de la vida es, justamente, lo que refuta el testimonio con cada una de sus palabras. Ellas dicen que dado que lo no-humano y lo humano, el viviente y el hablante, el musulmán y el sobreviviente no coinciden, dado que, entre ellos, hay una división inseparable, precisamente por ello puede haber testimonio. Dado que este es inherente a la lengua como tal, dado que atestigua el tener lugar de una potencia de decir sólo a través de una impotencia, su autoridad no depende de una verdad fáctica, de la conformidad entre lo dicho y los hechos, entre la memoria y lo sucedido, sino

de la relación inmemorial entre lo indecible y lo decible, entre el afuera y el adentro de la lengua. *La autoridad del testigo consiste en que puede hablar únicamente en nombre de un no poder decir, esto es, en su ser sujeto.* El testimonio no garantiza la verdad fáctica del enunciado custodiado en el archivo, sino su inarchivabilidad, su exterioridad respecto del archivo, es decir, su necesario huir —en cuanto existencia de una lengua— tanto de la memoria como del olvido. Por ello —porque el testimonio se da sólo donde se ha dado una imposibilidad de decir y hay un testigo sólo donde ha habido una desubjetivación— el musulmán es verdaderamente el testigo integral. Por ello, no es posible separar al musulmán del sobreviviente.

Desde esta perspectiva, será necesario reflexionar sobre el estatuto particular que le compete al sujeto. El hecho de que el sujeto del testimonio —el hecho de que, más bien, toda subjetividad, si ser sujeto y testimoniar en último término son lo mismo— sea *resto*, no debe ser entendido en el sentido de que este es —según uno de los significados del término griego *hypóstasis*— algo así como un sustrato, un depósito o un sedimento que los procesos históricos de subjetivación y desubjetivación, de humanización y deshumanización dejan detrás de sí como una especie de fondo, o de fundamento, de su devenir. Esta concepción repetiría, una vez más, la dialéctica del fundamento, en la cual una cosa —en nuestro caso, la vida desnuda— debe ser separada y tocar fondo, para que una vida humana pueda serle asignada propiamente a los sujetos (en este sentido, el musulmán es el modo en que la vida hebrea toca fondo

para que algo así como una vida aria pueda producirse). Aquí el fundamento es función de un *telos*, que es la culminación o la fundación del hombre, del devenir humano de lo inhumano. Esta es la perspectiva que es necesario problematizar sin reservas. Tenemos que dejar de mirar los procesos de subjetivación y desubjetivación, el devenir hablante del viviente y el devenir viviente del hablante—y, más en general, los procesos históricos— como si tuvieran un *telos*, apocalíptico o profano, en el que el viviente y el hablante, el no hombre y el hombre —o sean los que fueran, en general, los términos de un proceso histórico— se unen en una humanidad acabada y completa, se componen en una identidad realizada. Eso no significa que, en tanto que privados de un fin, ellos estén condenados a la insensatez o a la vanidad de un desencanto y una deriva infinitos. Ellos no tienen un *fin*, sino un *resto*; en o debajo de ellos, no hay un fundamento, sino que entre ellos, en su medio, existe una separación irreductible, en la que cada término puede ponerse en posición de resto, puede testimoniar. Lo verdaderamente histórico es lo que cumple el tiempo no en dirección al futuro ni simplemente hacia el pasado, sino en la excedencia de un medio. El Reino mesiánico no es ni futuro (el milenio), ni pasado (la edad de oro): es un *tiempo que resta*.

4.11 En una entrevista de 1964 a la televisión alemana, al entrevistador que preguntaba qué quedaba, para ella, de la Europa del período prehitleriano en el que había vivido,

Hannah Arendt contesta: "¿Qué queda? Queda la lengua madre" [*Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache*]. ¿Qué es una lengua como resto? ¿Cómo puede una lengua sobrevivir a los sujetos e, incluso, al pueblo que la hablaba? ¿Y qué significa hablar en una lengua que resta?

El caso de una lengua muerta aquí ofrece un paradigma instructivo. Toda lengua puede considerarse como un campo recorrido por dos tensiones opuestas, una que va hacia la innovación y la transformación y la otra hacia la invariancia y la conservación. La primera, en la lengua, corresponde a una zona de anomia, la segunda, a la norma gramatical. El punto de cruce entre estas dos corrientes opuestas es el sujeto hablante, como el *auctor* en el que cada vez se decide lo que se puede decir y lo que no se puede decir, lo decible y lo no decible de una lengua. Cuando, en el sujeto hablante, la relación entre la norma y la anomia, entre lo decible y lo no decible se rompe, se da la muerte de la lengua y el emerger a la conciencia de una nueva identidad lingüística. Una lengua muerta es, entonces, aquella en la que no se puede oponer la norma y la anomia, la innovación y la conservación. De tal lengua se dice con razón que ella ya no es hablada, es decir, que *en ella es imposible asignar la posición de sujeto*. Aquí lo ya-dicho forma un todo cerrado y privado de exterioridad, que sólo puede ser transmitido en un *corpus* o revivido en un archivo. Para el latín, esto ocurrió en el momento en que se rompe la tensión entre *sermo urbanus* y *sermo rusticus* [el habla ciudadana y el habla del campo] que ya aflora

en la conciencia de los hablantes en la época republicana. Mientras la oposición se percibía como una tensión polar interna, el latín era una lengua viva y el sujeto sentía que hablaba en una única lengua; cuando ella se rompe, la parte normada se separa como lengua muerta (o como aquella que Dante llama *grammatica*) y la parte anómica da vida a los romances vulgares.

Veamos ahora el caso de Giovanni Pascoli, poeta en lengua latina a caballo entre los siglos XIX y XX, es decir, cuando el latín desde hace siglos es una lengua muerta. Lo que ocurre aquí es que un individuo logra asumir la posición de sujeto en una lengua muerta, es decir, logra restaurar en ella la posibilidad de oponer lo decible y lo no decible, la innovación y la conservación que, por definición, ya no es más posible. Podría decirse, a primera vista, que este poeta en una lengua muerta, en tanto se reincorpora a ella como sujeto, actúa una verdadera resurrección de la lengua. Es lo que sucede, por su parte, en los casos en que el ejemplo del *auctor* aislado es seguido por otros, como sucedió, entre 1910 y 1918, con el habla piamontesa de Forno en Val di Più, cuando el último anciano que la hablaba contagió a un grupo de jóvenes que empezaron a hablarla; o en el caso del neo-hebreo, donde una comunidad entera se puso en posición de sujeto respecto a una lengua puramente cultural. Pero, si se observa bien, la situación es más compleja. En la medida en que el ejemplo del poeta en lengua muerta se mantiene conscientemente aislado y él mismo sigue hablando y escribiendo en otra lengua materna, puede decirse que de algún modo él

hace sobrevivir la lengua a los sujetos que la hablaban, que la produce como un medio indecible —o un testimonio— entre una lengua viva y una lengua muerta. Es decir que —en una especie de *nékyia* [invocación a los muertos] filológica— él ofrece su voz y su sangre a la sombra de la lengua muerta, para que ella vuelva —como tal— a la palabra. Curioso *auctor* que autoriza y convoca a la palabra a una absoluta imposibilidad de hablar.

Si ahora volvemos al testimonio, podemos decir que testimoniar significa ponerse en la propia lengua en la posición de aquellos que la perdieron, establecerse en una lengua viva como si ella estuviese muerta o en una lengua muerta como si ella estuviese viva. En todo caso, fuera tanto del archivo como del *corpus* de lo ya-dicho. No sorprende que este gesto testimonial sea también el del poeta, el del *auctor* por excelencia. La tesis de Hölderlin, según la cual “lo que resta, lo fundan los poetas” [*Was bleibt, stiften die Dichter*] no debe entenderse en el sentido trivial por el cual la obra de los poetas es algo que dura y permanece en el tiempo. Ella significa, más bien, que la palabra poética es aquella que se sitúa siempre en posición de resto y, de este modo, puede testimoniar. Los poetas —los testigos— fundan la lengua como lo que resta, lo que sobrevive en acto a la posibilidad —o a la imposibilidad— de hablar.

¿Qué testimonia tal lengua? ¿Algo —hecho o acontecimiento, memoria o esperanza, deleite o agonía— que podría ser registrado en el *corpus* de lo ya-dicho? ¿O de la enunciación que en el archivo cerciora la irreductibilidad del decir a lo dicho? Ni de una cosa ni de la otra. La lengua

en la que el autor logra testimoniar su incapacidad de hablar es in-enunciable, in-archivable. En ella, la lengua que sobrevive a los sujetos que la hablan coincide con el hablante que permanece más acá de la lengua. Ella es la “tiniebla oscura” que Levi sentía que crecía en las páginas de Celan como un “ruido de fondo”, es la no-lengua de Hurbinek (*mass-klo*, *matisklo*) que no tiene lugar en las bibliotecas de lo dicho ni en el archivo de los enunciados. Y así como en el cielo estrellado que vemos de noche, las estrellas resplandecen circundadas por una espesa tiniebla, que los cosmólogos nos dicen que no es más que el testimonio del tiempo en que ellas no brillaban todavía, del mismo modo la palabra del testigo testimonia un tiempo en el que él todavía no era humano. O así como, según una hipótesis análoga, en el universo en expansión, las galaxias más remotas se alejan de nosotros a una velocidad superior a la de su luz, que no logra alcanzarnos, de modo que la oscuridad que vemos en los cielos no es más que la invisibilidad de aquella luz, del mismo modo, según la paradoja de Levi, el testigo integral es aquel que no podemos ver: el musulmán.

4.12 *Resto* es un concepto teológico-mesiánico. En los libros proféticos del Antiguo Testamento no se salva todo el pueblo de Israel sino un resto —en Isaías se indica como *ʾsi ar Jisraʾel*, en Amós, como *se erit Josep*, el resto de José—. La paradoja está en que los profetas se dirigen a todo Israel para que se convierta al bien, pero, a su vez,

le anuncian que sólo un resto será salvado (así en *Am.* 5, 15: "Odiad al mal y amad el bien; observad la justicia a la puerta; quizá Yahvé, el Dios de los ejércitos, tenga piedad del resto de José"; y en *Is.* 10, 22: "Aunque tu pueblo, o Israel, es como la arena del mar, sólo un resto se salvará").

¿Qué debemos entender aquí por "resto"? Lo decisivo, como no han dejado de observar los teólogos, es que el resto no parece referirse simplemente a una porción numérica de Israel; *resto es más bien la consistencia que Israel asume en el punto en que es puesto en relación inmediata con el éschaton [el fin], con el evento mesiánico o con la elección.* En relación a la salvación, el todo (el pueblo) se pone entonces necesariamente como resto.

Esto es particularmente evidente en Pablo. En la *Carta a los romanos*, a través de una densa red de citas bíblicas, él piensa el evento mesiánico como una serie de cesuras que dividen al pueblo de Israel y, a su vez, a los gentiles, colocándolos siempre en posición de resto: "Así en el tiempo de ahora [*èn tè nûn kaîro*, expresión técnica para el tiempo mesiánico] se produjo un resto [*leîmma*] según la elección de la gracia" (*Rm.* 11, 5). Pero la cesura no divide sólo la parte del todo (*Rm.* 9, 6-8: "No todos los de Israel, son Israel; ni por ser descendencia de Abraham todos son hijos; sino de Isaac te será llamada una descendencia. Es decir: los hijos según la carne no son hijos de Dios; sino que los hijos de la promesa serán contados como descendencia"), sino también al pueblo del no-pueblo (*Rm.* 9, 24: "Como se dice en el libro de Oseas: 'Llamaré mi pueblo a un no-pueblo y amada

a una (gente) no amada; y allá donde decía no son mi pueblo, ellos serán llamados hijos del Dios viviente”). Finalmente, el resto se presenta como una máquina soteriológica que permite la salvación de ese todo, del que, sin embargo, señalaba la división y la pérdida (*Rm.* 11, 26: “Todo Israel será salvado”).

En el concepto de resto, la aporía del testimonio coincide con la mesiánica. Como el resto de Israel no es todo el pueblo ni una parte de él, sino que significa precisamente la imposibilidad para el todo y para la parte de coincidir consigo mismos y entre ellos, y como el tiempo mesiánico no es ni el tiempo histórico ni la eternidad, sino la distancia que los divide; así, el resto de Auschwitz —los testigos— no son ni los muertos ni los sobrevivientes, ni los hundidos ni los salvados, sino lo que resta entre ellos.

4.13 En cuanto define el testimonio solamente por medio del musulmán, la paradoja de Levi contiene la única posible refutación de cualquier argumento negacionista.

Sea, en efecto, Auschwitz, eso de lo que no es posible testimoniar; y sea, a la vez, el musulmán, como absoluta imposibilidad de testimoniar. Si el testigo testimonia por el musulmán, si logra llevar a la palabra la imposibilidad de hablar —si el musulmán se constituye como testigo integral—, entonces, el negacionismo es refutado en su propio fundamento. En el musulmán, la imposibilidad de testimoniar no es más, en efecto, una simple privación, sino que se ha convertido en real, existe como tal.

Si el sobreviviente no testimonia sobre la cámara de gas o sobre Auschwitz, sino por el musulmán, si habla solamente a partir de una imposibilidad de hablar, entonces, su testimonio no puede ser negado. Auschwitz —eso de lo que no es posible testimoniar— está absoluta e irrefutablemente probado.

Esto significa que las tesis “yo testimonio por el musulmán” y “el musulmán es el testigo integral” no son ni juicios constatativos, ni actos ilocutorios, ni enunciados en el sentido de Foucault; ellas articulan, más bien, una posibilidad de palabra únicamente mediante una imposibilidad y, de este modo, señalan el tener lugar de una lengua como acontecimiento de una subjetividad.

4.14 En 1987, un año después de la muerte de Primo Levi, Z. Ryn y S. Klodzinski publicaron en los *Auschwitz-Hefte* [Cuadernos de Auschwitz] el primer estudio dedicado al musulmán. El artículo —que lleva el título significativo de “En el confín entre la vida y la muerte. Un estudio del fenómeno del musulmán en el campo de concentración”— contiene 89 testimonios, casi todos de ex-deportados de Auschwitz, a los que les fue presentado un cuestionario sobre el origen del término, sobre los aspectos físicos y psíquicos de los musulmanes, sobre las circunstancias que causaron el proceso de “musulmanización”, sobre el comportamiento de los demás presos y los funcionarios respecto de ellos, sobre su muerte y sobre sus posibilidades de supervivencia. Los testimonios

recogidos no añaden nada esencial a cuanto ya sabíamos. Excepto sobre un punto que nos interesa de modo particular porque no parece poner en cuestión el testimonio de Levi, sino uno de sus presupuestos fundamentales. Una sección de la monografía (pp. 121-24) se titula “Ich war ein Muselmann”, *Yo fui un musulmán*. Contiene diez testimonios de hombres que han sobrevivido a la condición de musulmán y ahora tratan de relatárnosla.

En la expresión *Yo fui un musulmán*, la paradoja de Levi alcanza su formulación más extrema. No solamente el musulmán es el testigo integral, sino que ahora habla y testimonia en primera persona. Ya tendría que estar claro en qué sentido esta extrema formulación —*Yo, el que habla, fui un musulmán, es decir, el que no puede en ningún caso hablar*— no solamente no contradice la paradoja, sino, más bien, la confirma completamente. Dejemos por tanto que sean ellos —los musulmanes— los que tengan la última palabra.

Los días en los que fui un musulmán, no puedo olvidarlos. Estaba débil, exhausto, cansado hasta la muerte. Dondequiera miraba, veía algo que comer. Soñaba con pan y sopa, pero en cuanto me despertaba sentía un hambre insoportable. La porción de pan, 50 gramos de margarina, 50 gramos de mermelada, cuatro papas cocidas con la cáscara que había recibido la tarde anterior, ya pertenecían al pasado. El jefe de la barraca y los demás detenidos que tenían algún cargo, tiraban a veces las cáscaras de las papas y hasta una papa entera; yo los espiaba a hurtadillas y buscaba las cáscaras entre

los desperdicios para comerlas. Las untaba de mermelada, eran realmente buenas. Un cerdo no las habría comido, pero yo sí, masticaba hasta que sentía la arena en los dientes...

Lucjan Sobieraj

Personalmente, fui por poco tiempo un musulmán. Recuerdo que, después del traslado a la barraca, me derrumbé completamente desde el punto de vista psíquico. El desmoronamiento se manifestó de este modo: fui arrollado por una general apatía, nada me interesó, no reaccioné más ni a los estímulos externos ni a los interiores, no me lavé más, y no sólo por falta de agua, sino también cuando tuve la ocasión; no sentí tampoco más el hambre...

Feliksa Piekarska

Soy un musulmán. Del riesgo de pulmonía traté de protegerme, como los otros compañeros, con la característica actitud curvada hacia adelante, estirando al máximo los omóplatos y moviendo paciente y rítmicamente las manos sobre el esternón. Así me calentaba cuando los alemanes no miraban.

A partir de aquel momento, vuelvo al Lager en los hombros de los compañeros. Pero los musulmanes somos cada vez más...

Edward Sokòl

También yo fui un musulmán, desde 1942 hasta el principio de 1943. De serlo, no fui consciente. Creo que muchos musulmanes no se daban cuenta de pertenecer a esta categoría. Pero durante la división de los internados

fui puesto en el grupo de los musulmanes. En muchos casos, fue el aspecto de los detenidos lo que decidió su inclusión en aquel grupo.

Jerzy Mostowsky

Quien no ha sido, él mismo, por algún tiempo un musulmán no puede imaginar cuán profundas eran las transformaciones psíquicas que un hombre padecía. Uno se volvía tan indiferente a la propia suerte que no se quería más nada de nadie y se esperaba en paz la muerte. No se tenían más ni la fuerza ni las ganas de luchar por la supervivencia cotidiana; el hoy era suficiente, se conformaba con la ración o con lo que se encontraba entre los desperdicios...

Karol Talik

...En general se puede decir que entre los musulmanes había exactamente las mismas diferencias que hay entre los hombres que viven en condiciones normales, quiero decir, diferencias físicas o psíquicas. Las condiciones del Lager hicieron más evidentes estas diferencias, y a menudo fuimos testigos de la subversión entre los factores físicos y los psíquicos.

Adolf Gawalewicz

Ya había tenido un presentimiento de este estado. En la celda conocí la sensación de la vida que se iba: todas las cosas terrenales ya no tenían importancia. Las funciones corpóreas flaqueaban. Hasta el hambre me atormentó menos. Sentí una extraña dulzura, sólo que no tenía más la fuerza para

levantarme del camastro, y, si lo lograba, para ir al tacho, tenía que apoyarme en las paredes...

Włodzimierz Borkowski

He vivido en mi propio cuerpo la forma de vida más atroz del Lager, el horror de la condición musulmana. He sido uno de los primeros musulmanes, vagué por el campo como un perro callejero. Si podía sobrevivir otro día, todo me era indiferente. Llegué al Lager el 14 de junio de 1940 con el primer convoy de la prisión de Tarnow...

Después de algunas dificultades iniciales, fui puesto en el Kommando Agricultura, donde trabajé hasta el otoño de aquel año en la recolección de las papas y el heno y en la trilladura. De improviso se produjo un incidente en el Kommando. Descubrieron que los civiles de afuera nos habían dado de comer. Terminé en la compañía disciplinar y allí empezó la tragedia de mi vida en el campo. Pierdo las fuerzas y la salud. Después de un par de días de trabajo duro, el Kapo del Kommando anterior me trasladó de la compañía disciplinar al Kommando Aserradero. El trabajo era menos duro, pero era necesario estar todo el día al aire libre y aquel año el otoño estuvo frío, siempre lluvia mezclada con nieve; ya comenzaba el hielo y estábamos vestidos con ropa liviana, calzoncillos y camisa, zuecos de madera sin medias y un gorro de tela en la cabeza. En esta situación, sin suficiente alimento, empapados y helados cada día, la muerte no nos daba tregua...

En este período empezó la musulmanería [das Muselmannentum], que se difundió por todos los equipos que trabajaban al aire libre. El musulmán es despreciado por todos,

también por los compañeros [...] Sus sentidos se embotan, lo que está alrededor se le vuelve completamente indiferente. Ya no puede hablar de nada ni tampoco rogar, no cree más ni en el cielo ni en el infierno. Ya no piensa en su casa, en la familia, en los compañeros en el campo.

Casi todos los musulmanes murieron en el campo, sólo un pequeño porcentaje logró salir de ese estado. La buena suerte o la providencia hicieron que algunos pudieran ser liberados. Por eso puedo describir cómo logré salir de esa condición.

[...] A cada paso se veían musulmanes, languidecidos, mugrientos, con la piel y el rostro ennegrecidos, la mirada perdida, los ojos hundidos, los vestidos raídos, empapados y hediondos. Se movían con pasos vacilantes y lentos, inadecuados al ritmo de la marcha [...] Hablaban solamente de sus recuerdos y de comida: cuántos trozos de papas había ayer en la sopa, cuántos trozos de carne, si la sopa era densa o sólo agua [...] Las cartas que llegaban de casa no llevaban consuelo, no se ilusionaban ya con volver. Un paquete era esperado con ansiedad, para poder saciarse al menos una vez. Soñábamos con hurgar entre los desechos de la cocina para proporcionarnos sobras de pan o restos de café.

El musulmán trabajaba por inercia o, más bien, simulaba trabajar. Un ejemplo: durante el trabajo en el aserradero, buscábamos las sierras menos afiladas, que se podían usar sin dificultad, no importa si cortaran o no. A menudo simulábamos trabajar por un día entero, sin siquiera cortar una cepa. Si teníamos que enderezar clavos, martillábamos sin parar en el yunque. Pero siempre teníamos que estar atentos a que nadie nos viera, y también esto era fatigoso. El musulmán

no tenía un objetivo, hacía su trabajo sin pensar, se movía sin pensar, sólo soñaba con tener en la fila un lugar donde pudiera recibir más sopa y de la más densa. Los musulmanes seguían cuidadosamente los gestos del jefe de la cocina para ver si, cuando la sacaba de la olla, lo hacía de arriba o de abajo. Comían de prisa y no pensaban más que en conseguir una segunda porción, pero esto no ocurría nunca: una segunda porción la recibían los que trabajaban más y mejor y gozaban de una mayor consideración de parte del jefe de cocina...

Los musulmanes eran evitados por los otros detenidos: no había, con ellos, ningún tema común de conversación, porque los musulmanes desvariaban y sólo hablaban de comida. Los musulmanes no querían a los prisioneros "mejores", a menos que no pudieran conseguir de ellos algo para comer. Preferían la compañía de los suyos, porque así podían intercambiar fácilmente pan, queso o salchicha por un cigarrillo u otras comidas. Tenían miedo de ir a la enfermería, nunca se declaraban enfermos, generalmente se derrumbaban de improviso durante el trabajo.

Todavía veo perfectamente los equipos que vuelven del trabajo en fila de cinco: las primeras filas marchaban al paso siguiendo el ritmo de la orquesta, los cinco inmediatamente detrás ya no lograban mantener el paso, los siguientes se apoyaban unos en otros, en las últimas filas los cuatro más fuertes llevaban por los brazos y por las piernas al quinto que estaba muriendo...

Como ya dije, en 1940 deambulaba por el Lager como un perro callejero, soñando con conseguir al menos alguna cáscara de papa. Traté de meterme en los hoyos cercanos al

aserradero donde se echaban a fermentar las papas para hacer la ceba para los cerdos y los otros animales. Los compañeros comían rebanadas de papas crudas untadas con dulce, que les recordaban el gusto de las peras. Cada día mi condición empeoró: me aparecieron ulceraciones en las piernas y ya no esperaba sobrevivir. Sólo esperaba un milagro, aunque no tuviera la fuerza de concentrarme y de rogar con fe...

Estuve en esta situación cuando una comisión se dio cuenta de ella, creo que de médicos de los SS que entraron en la barraca después de la última llamada. Eran tres o cuatro y se interesaban especialmente en los musulmanes. Además de ampollas en las piernas, tenía una hinchazón en el tobillo del tamaño de un huevo. Por esta razón, me prescribieron una operación y me trasladaron con los otros a la barraca 9 (la ex-barraca 11). Recibíamos la misma comida que los otros, pero no íbamos a trabajar y podíamos descansar todo el día. Éramos visitados por los médicos del campo, yo fui operado —las huellas de esta operación todavía se ven hoy— y me restablecí. No teníamos que presentarnos al llamado, hacía calor y se estaba bien, hasta que un día llegaron los SS responsables de la barraca. Dijeron que el aire era sofocante e hicieron abrir todas las ventanas, era diciembre de 1940... Después de pocos minutos todos temblaban por el frío y entonces nos hicieron correr por la habitación para calentarnos, hasta que todos nos cubrimos de sudor. Luego dijeron: "Sentados" y nadie se movió. Hasta que nuestros cuerpos se enfriaron y de nuevo tuvimos frío. Luego una nueva carrera y así durante todo el día.

Vista la situación, decidí irme de allí y, durante la visita de control, dije estar curado, que estaba bien y quería trabajar.

Y así ocurrió. Fui trasladado a la barraca 10 (ahora número 8). Me pusieron en una habitación en la que sólo había recién llegados. Como viejo prisionero, le caí bien al jefe de la barraca, me ponía como ejemplo para los otros prisioneros. En consecuencia, fui trasladado al Kommando Agricultura, al establo de las vacas. También aquí conseguí la confianza de los compañeros y comida suplementaria, trozos de remolacha, azúcar negro, sopa del establo de los cerdos, leche en cantidad y, además, el calor del establo. Esto me hizo recobrar el estado de salud, me salvó de la musulmanería [...]

El tiempo en que fui un musulmán está intensamente inscrito en mi memoria: recuerdo perfectamente aquel accidente en el Kommando Aserradero, en el otoño de 1940, todavía veo la sierra, las cepas de madera amontonadas, las barracas, los musulmanes que se calientan entre ellos, sus gestos. Los últimos momentos de los musulmanes eran precisamente como se dice en esta canción del Lager:

*¿Qué es peor que el musulmán?
¿Tiene quizá derecho de vivir?
¿No está allí para que lo pisen, empujen, golpeen?
Vaga por el campo como un perro callejero.
Todos lo rechazan, pero su salvación es el crematorio.
¡La ambulancia lo saca del medio!*

Bronislaw Goscinski

...

(Residua desiderantur)

BIBLIOGRAFÍA

La bibliografía contiene sólo los libros citados en el texto. Hemos mantenido las traducciones realizadas por el autor, teniendo a la vista las ediciones originales y las correspondientes versiones disponibles en español.² Las páginas de las referencias bibliográficas remiten a las ediciones citadas por el autor, es decir, las que aparecen en primer lugar en la bibliografía. De todos modos, en cada caso, se sugieren las correspondientes traducciones existentes.

Adorno, Theodor Wiesengrund

1. *Dialettica negativa*, Einaudi, Turín, 1975; ed. orig.: *Negative Dialektik*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1966; trad. cast.: *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, Madrid, Akal, 2005.

2. *Minima moralia*, Einaudi, Turín, 1997; ed. orig.: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1951; trad. cast.: *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Akal, 2004.

² En la edición original, esta advertencia dice: "La bibliografía contiene sólo los libros citados en el texto. La traducción italiana de obras extranjeras que, cuando era posible, es citada, cuando resultó necesario, ha sido modificada teniendo en cuenta el texto original." Por razones obvias la hemos modificado [N. del T.].

Agamben, Giorgio

Il linguaggio e la morte, Turín, Einaudi, 1982; trad. cast.: *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Valencia, Pre-Textos, 2003.

Améry, Jean

Un intellettuale a Auschwitz, Turín, Bollati Boringhieri, 1987; ed. orig.: *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, Stuttgart, F. Klett, 1977; trad. cast.: *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, Valencia, Pre-Textos, 2001.

Antelme, Robert

La specie umana, Turín, Einaudi, 1976; ed. orig.: *L'Espèce humaine*, París, 1947; trad. cast.: *La especie humana*, México, Ediciones Era, 2002.

Arendt, Hannah

1. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Milán, Feltrinelli, 1993; ed. orig.: *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Nueva York, Viking Press, 1963; nueva, rev. y ampl. 1965; trad. cast.: *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1999.

2. *Essays in Understanding*, Nueva York, Harcourt Brace, 1993; trad. cast.: *Ensayos de comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos*, Madrid, Caparrós, 2005.

Bachmann, Ingeborg

Letteratura come utopia. Lezioni di Francoforte, Milán, Adelphi, 1993; ed. orig.: *Frankfurter Vorlesungen*, Múnich, Piper, 1980; trad. cast.: *Problemas de la literatura contemporánea. Conferencias de Fráncfort*, Madrid, Tecnos, 1990.

Barth, Karl

Kirchliche Dogmatik, vol. 2, Zúrich, Zollikan, 1948.

Benjamin, Walter

Strada a senso unico. Scritti 1926-27, Turín, Einaudi, 1983; ed. orig.: *Einbahnstraße*, Berlín, Rowohlt, 1928; trad. cast.: *Dirección única*, Madrid, Alfaguara, 1988.

Benveniste, Émile

1. *Problèmes de linguistique générale*, París, Gallimard, 1966, vol. 1; trad. cast.: *Problemas de lingüística general*, México, Siglo XXI Editores, 1971.

2. *Problèmes de linguistique générale*, París, Gallimard, 1974, vol. 2; trad. cast.: *Problemas de lingüística general*, México, Siglo XXI Editores, 1977.

Bertelli, Sergio

"Lex animata in terries", en F. Cardini (ed.), *La città e il sacro*, Milán, Garzanti-Scheiwiller, 1994.

Bettelheim, Bruno

1. *Sopravvivere*, Milán, Feltrinelli, 1991; ed. orig.: *Surviving and Other Essays*, Nueva York, Knopf, 1979;

trad. cast.: *Sobrevivir: el holocausto una generación después*, Barcelona, Crítica, 1982.

2. *La fortezza vuota*, Milán, Garzanti, 1996; ed. orig.: *The Empty Fortress*, Nueva York, Macmillan, 1967; trad. cast.: *La fortaleza vacía. El autismo infantil y el nacimiento del yo*, Barcelona, Paidós, 2001.

3. *The Informed Heart*, Nueva York, The Free Press, 1960; trad. cast.: *El corazón bien informado*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.

Bichat, Xavier

Recherches physiologiques sur la vie et la mort, París, Flammarion, 1994; ed. orig.: París, 1800; trad. cast.: *Indagaciones fisiológicas sobre la vida y la muerte*, Barcelona, Impr. de B. Espona, 1843.

Binswanger, Ludwig

Per un'antropologia fenomenologica, Milán, Feltrinelli, 1970.

Blanchot, Maurice

L'Entretien infini, París, Gallimard, 1969; trad. cast.: *El diálogo inconcluso*, Caracas, Monte Ávila, 1974.

Carpi, Aldo

Diario di Gusen, Turín, Einaudi, 1993.

Crisóstomo, Juan

Sur l'Incompréhensibilité de Dieu, París, Cerf, 1970.

Derrida, Jacques

La Voix et le phénomène, París, PUF, 1967; trad. cast.: *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Valencia, Pre-Textos, 1995.

Des Pres, Terrence

The Survivor. An Anatomy of Life in the Death Camps, Nueva York, WSP, 1977.

Foucault, Michel

1. *"Il faut défendre la société". Cours au Collège de France 1976*, París, Gallimard-Seuil, 1997; trad. cast.: *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.

2. *L'Archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969; trad. cast.: *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI Editores, 1988.

3. *Scritti letterari*, Milán, Feltrinelli, 1996.

Felman, Shoshana

"À l'âge du témoignage: Shoah de C. Lanzmann", en AA.VV., *Au sujet de Shoah*, París, Belin, 1990.

Frontisi-Ducroux, Françoise

Du masque au visage, París, Flammarion, 1995.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich

Estetica, Turín, Einaudi, 1967; trad. cast.: *Lecciones de estética*, Barcelona, Península, 1989.

Heidegger, Martin

1. *Bremer und Freiburger Vorträge*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1994, GA, vol. 79.

2. *Parmenides*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1982, GA, vol. 54; trad. cast.: *Parménides*, Madrid, Akal, 2005.

3. *Kant e il problema della metafisica*, Milán, Silva, 1962; ed. orig.: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn, Cohen, 1929; trad. cast.: *Kant y el problema de la metafisica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1954.

Hilberg, Raul

La distruzione degli ebrei di Europa, Turín, Einaudi, 1995; ed. orig.: *The Destruction of the European Jews*, Nueva York, Holmer-Meyer, 1985; trad. cast.: *La destrucción de los judíos europeos*, Madrid, Akal, 2005.

Kant, Immanuel

Critica della ragion pura, Roma-Bari, Laterza, 1981; trad. cast.: *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Colihue, 2009.

Kantorowicz, Ernst

The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology, Princeton, Princeton University Press, 1957; trad. cast.: *Los dos cuerpos del rey*, Madrid, Alianza, 1985.

Keats, John

The Letters of John Keats, ed. de M. B. Forman, Oxford, Oxford University Press, 1935; trad. cast.: *Cartas de John Keats*, Barcelona, Juventud, 1947.

Kerényi, Károly

La religione antica nelle sue linee fondamentali, Roma, Astrolabio, 1951; ed. orig.: *Die antike Religion: eine Grundlegung*, Amsterdam-Leipzig, 1940; trad. cast.: *La religión antigua*, Barcelona, Herder, 1999.

Kimura Bin

Écrits de psychopathologie phénoménologique, París, PUF, 1992.

Kogon, Eugen

Der SS-Staat. Das System der deutschen Konzentrationslager, Múnich, Heyne, 1995.

Langbein, Hermann

1. *Auschwitz. Zeugnisse und Berichte*, ed. de H. G. Adler, H. Langbein, F. Lingens-Reiner, Hamburgo, Europäischer Verlag, 1994.

2. *Uomini ad Auschwitz*, Milán, Mursia, 1984; ed. orig.: *Menschen in Auschwitz*, Viena, Europa Verlag, 1972.

Levi, Primo

1. *Conversazioni e interviste*, Turín, Einaudi, 1997; trad. cast.: *Entrevistas y conversaciones*, Barcelona, Península, 1998.

2. *I sommersi e i salvati*, Turín, Einaudi, 1991 [1986]; trad. cast.: *Los hundidos y los salvados*, Barcelona, Muchnik, 2000.

3. *Se questo è un uomo. La tregua*, Turín, Einaudi, 1995 [1947, 1963]; trad. cast.: *Si esto es un hombre*, Barcelona, Muchnik, 2002.

4. *L'altrui mestiere*, en Id., *Opere*, Turín, Einaudi, 1990, vol. 3; trad. cast.: *El oficio ajeno*, Barcelona, El aleph, 2011.

5. *Ad ora incerta*, en Id., *Opere*, Turín, Einaudi, 1988, vol. 2; trad. cast.: *A una hora incierta*, Barcelona, señor hidalgo, 2005.

Lévinas, Emmanuel

De l'évasion, Montpellier, Fata Morgana, 1982; trad. cast.: *De la evasión*, Madrid, Arena Libros, 1999.

Lewental, Samuel

"Gedenkbuch", en *Hefte von Auschwitz*, n° 1, Oswiecim, 1972.

Lyotard, Jean-François

Le Différend, París, Minuit, 1983; trad. cast.: *La diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1991.

Manganelli, Giorgio

La notte, Milán, Adelphi, 1996; trad. cast.: *La noche*, Barcelona, Muchnik Editores, 1997.

Mauss, Marcel

Essai sur la nature et la fonction du sacrifice, en Id., *Œuvres*, París, Minuit, 1968, vol. 1; trad. esp.: *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Katz, Buenos Aires, 2009.

Pessoa, Fernando

Obra em prosa, I. Escritos íntimos, cartas e páginas autobiográficas, Lisboa, Europa-América, 1986

Rilke, R. M.

1. *I quaderni di Malte Laurids Brigge*, Milán, Garzanti, 1974; ed. orig. *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*, Leipzig, Insel, 1910; trad. cast.: *Cuadernos de Malte Laurids Brigge*, Buenos Aires, Losada, 1941.

2. *Il libro della povertà e della morte*, en Id., *Poesie*, Turín, Einaudi- Gallimard, 1994, vol. 1; ed. orig.: *Von der Armut und vom Tode*, en *Das Stundenbuch*, Leipzig, Insel, 1905; trad. cast.: *Poemas de la pobreza y de la muerte*, Buenos Aires, Hipocampo, 1940.

Ryn, Zdzislaw y Klodzinski, Stanslaw

"An der Grenze zwischen Leben und Tod. Eine Studie über die Erscheinung des 'Muselmanns' im Konzentrationslager", en *Auschwitz-Hefte*, Weinheim y Basilea, 1987, vol. 1.

Satta, Sebastiano

Il mistero del processo, Milán, Adelphi, 1994.

Sereny, Gitta

In quelle tenebre, Milán, Adelphi, 1994; ed. orig.: *Into that Darkness*, Londres, Vintage, 1974; trad. cast.: *En aquellas tinieblas*, Madrid, Círculo de Amigos de la Historia, 1977.

Sofsky, Wolfgang

L'ordine del terrore, Roma-Bari, Laterza, 1995; ed. orig.: *Die Ordnung des Terrors*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1993.

Spinoza, Baruch

Compendium grammatices linguae hebraeae, in Id., *Opera*, ed. de Gebhardt, Heidelberg 1925, vol. 3; trad. cast.: *Compendio de gramática de la lengua hebrea*, Madrid, Trotta, 2005.

Tertuliano

Scorpiace, G. Azzali Bernardelli (ed.), Florencia, Nardini, 1990.

Wiesel, Elie

"For Some Measure of Humility", en *Sh'ma. A Journal of Jewish Responsibility*, nº 5, 31 de octubre de 1975.

ÍNDICE

Advertencia	9
1. El testigo	15
2. El "musulmán"	49
3. La vergüenza, o del sujeto	109
4. El archivo y el testimonio	173
Bibliografía	217

Esta edición se terminó de imprimir en Provisiones Gráficas,
Quilmes 284, CABA, en el mes de marzo de 2019.

Ya ha sido esclarecido el problema de las circunstancias históricas (materiales, técnicas, burocráticas, jurídicas...) en que tuvo lugar el exterminio de los judíos. Muy diferente es la situación respecto del sentido ético y político del exterminio o, incluso, simplemente de la comprensión humana de lo que ha ocurrido, es decir, en última instancia, de su actualidad.

No solamente falta aquí algo así como un intento de comprensión global, sino también del sentido y de las razones del comportamiento de los verdugos y las víctimas; cuyas propias palabras, muy frecuentemente, siguen apareciendo como un insondable enigma, fortaleciendo la opinión de los que quieren que Auschwitz permanezca por siempre incomprensible.

La aporía de Auschwitz es la misma aporía del conocimiento histórico: la no-coincidencia entre los hechos y la verdad, entre la constatación y la comprensión.

Como se verá en este libro, casi ninguno de los principios éticos que nuestro tiempo ha creído poder reconocer como válidos ha podido superar la prueba decisiva, la de una *Ethica more Auschwitz demonstrata*.

El proyecto filosófico *Homo sacer*, que Giorgio Agamben construyó a lo largo de veinte años de reflexión y escritura, es uno de los más influyentes, citados y discutidos de las últimas décadas en todo el mundo. Se compone de nueve libros en los que el pensador italiano investiga y analiza el origen, la construcción, el alcance y los usos que constituyen la maquinaria política del poder en Occidente.

ISBN: 978-987-4159-10-6



9 789874 159106

