

Agamben, Giorgio, (2000) *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, Valencia, Pre-Textos, 191 páginas.

*Hernán Sorgentini*

*Universidad Nacional de La Plata. Centro de Investigaciones Socio Históricas*

### “El testimonio antes que la memoria”

La exploración crítica en torno a la recuperación y el legado de acontecimientos del siglo xx que entrañan situaciones de carácter límite para quienes lo vivieron –cuyo ejemplo más extremo es la experiencia del exterminio nazi– se ha tornado legítimamente en el epicentro de un campo de estudios más amplio referido a la constitución y transmisión de la memoria colectiva adoptando, en muchos casos, un registro de aproximación en el que se entrecruzan la reflexión moral y el conocimiento sistemático. Este entrecruzamiento, debido en última instancia a la *actualidad* del acontecimiento histórico, señala la pertinencia de una clave autorreflexiva para examinar los alcances y límites de la intención normativa de aquella y de la voluntad comprensiva de éste y, en un sentido más profundo, de los dilemas que conllevan tanto la afirmación como la negación de las posibilidades de concreción de una y otra.

Dentro de los muy variados alcances de resolución registrables en torno a un desafío que presenta aristas de enorme complejidad, el estudio de Giorgio Agamben –traductor de Walter Benjamin al italiano–, por el hecho de asumir desde la reflexión filosófica la radicalidad del problema que se propone tratar, esto es, la actualidad de un fenómeno como Auschwitz, adquiere el carácter de una referencia en sí misma inexcusable, tanto para la información de los variados aportes que sobre la especificidad de experiencias vividas y recordadas como traumáticas se están construyendo en el marco de las diversas disciplinas, como para el siempre urgente reconocimiento de la dimensión autocrítica sobre la que se asienta la única posibilidad de plantear con la rigurosidad epistemológica, ética y política las preguntas que de ellas se derivan. A la vez, y nuevamente por el hecho de asumir esta radicalidad del problema, su interpretación se torna en objeto mismo de la reflexión sobre el exterminio, ya que, como intentaremos mostrar: 1) el autor efectivamente propone una estrategia de resolución, 2) esta estrategia postula una intención normativa (una ética post-Auschwitz) y una síntesis comprensiva (el significado ético y político del exterminio) y 3) esta estrategia está construida a partir de una opción teórica particular, la de situarse en el espacio de la *aporía*.

La *aporía* de Auschwitz es, para Giorgio Agamben, la verdad inimaginable, esto es, la verdad “irreductible a los elementos reales que la constituyen”, y “es, en rigor, la misma *aporía* del conocimiento histórico: la no coincidencia entre hechos y verdad, entre comprobación y comprensión” (pp. 8-9). En torno a esta tesis, el autor delimita su exploración en el problema del “significado ético y político del exterminio” y postula la necesidad de una “ética del testimonio” en confrontación con la ética dominante. La exploración del significado ético y político del exterminio se define a partir de la constatación de que este problema excede el establecimiento de los hechos –ya suficientemente esclarecidos por la historiografía– en tanto esa verdad inimaginable (que es la *aporía* de Auschwitz) remite al sentido de una experiencia que plantea los límites mismos del testimonio, esto es, –a su juicio– reside en el único testigo verdadero, testigo reconstruido principalmente a partir de su *recepción* de la obra de Primo Levi.<sup>1</sup> La ética del

---

1 En el punto de mayor densidad de su reflexión Primo Levi expresa: “no somos nosotros, los sobrevivientes, los verdaderos testigos. Los sobrevivientes somos una minoría anómala además de exigua: somos aquellos que por sus prevaricaciones, o su habilidad, o su suerte, no han tocado fondo. Quien lo ha hecho, quien ha visto a la Gorgona no ha vuelto para contarlo, o ha vuelto mudo; son ellos, los ‘musulmanes’, los hundidos, los verdaderos testigos, aquellos cuya declaración habría podido tener un significado general”. Levi, Primo, (1989) *Los hundidos y los salvados*, Barcelona, Muchnik Editores, pp. 72-73.

testimonio procura dar cuenta de la necesidad de asunción de la actualidad (e insuperabilidad) de esta experiencia y su correlato en la corroboración de que “casi ninguno de los principios éticos que nuestro tiempo ha creído poder reconocer como válidos ha soportado la prueba decisiva, la de un *Ethica more Auschwitz demonstrata*” (p. 10). Estas líneas principales pueden ser tomadas como guía para encarar la lectura de una obra que, situándose ella misma en la aporía que le da origen, pretende certeramente tomar distancia tanto de aquellos que quieren comprender demasiado y demasiado de prisa, como de quienes sacan la conclusión simétricamente opuesta de una imposibilidad de comprensión.

En el capítulo 1 el autor muestra que el testigo es, de acuerdo a un examen filológico crítico, no un tercero (*terstis*), sino un sobreviviente (*supertestes*). Primo Levi, quien ha sobrevivido para prestar testimonio, es para el autor “un tipo de testigo perfecto”: además de constituir una *fuerza*, su obra constituye, como *pensamiento*, una referencia central que, por situarse en el centro de las coordenadas a través las cuales la ética del testimonio confronta con la ética dominante, imprime un rasgo específico a las conclusiones extraídas a partir de ella. La recepción del pensamiento de Levi permite a Agamben mostrar la irreductibilidad del testimonio al proceso judicial y definir el problema de la confusión de las categorías éticas y jurídicas en un sentido que logra señalar no sólo las tensiones entre verdad y justicia (hoy recurrentemente puestas en debate), sino también la discordancia más fundamental entre justicia y proceso jurídico, distinción esta última que habilita un nuevo encuadre de los problemas de la verdad y la justicia en el marco de una ética post-Auschwitz. Los rasgos que definen la ética del testimonio son básicamente dos: el reconocimiento de sus lagunas constitutivas y la premisa de “escuchar”; con ello, esta ética se postula como crítica tanto de los planteos sobre la indecibilidad de Auschwitz (mostrando su vinculación con diversas enunciaciones de una teodicea contemporánea) como de la ética dominante contaminada por el derecho (confrontada a propósito de un exhaustivo examen de los problemas de la responsabilidad y la culpa). Por otra parte, el análisis del autor procura ir más allá de la filiación de las categorías y de su reasignación territorial, al buscar mediante este procedimiento, una clave de comprensión que se sitúa en los límites del lenguaje mismo: esto es, en una aporía más profunda, la del testimonio, en la que éste remite a lo intestimoniado y se define como el encuentro de dos imposibilidades, la de referir la experiencia y la de testimoniar del que no tiene lengua.

Esta clave de comprensión se despliega en el capítulo 2, en el que el autor explora la figura del musulmán como “el nombre de lo intestimoniado”. El

musulmán, definido por Levi como “el nervio del campo”, es para Agamben la humanidad y la no humanidad, de manera que “su ‘tercer reino’ es la cifra perfecta del *campo*, del no-lugar donde todas las barreras entre las disciplinas se arruinan y todos los diques se desbordan” (p. 49). La figura del musulmán encarna el límite entre el hombre y el no-hombre y expresa la aporía ética de Auschwitz: “es la refutación radical de todo principio de comunicación obligatoria [...] la refutación radical de toda posible refutación, la destrucción de esos últimos baluartes metafísicos que se mantienen en pie porque no pueden ser probados directamente, sino sólo negando su negación” (p. 67). Este análisis conduce a una exploración exhaustiva del problema, también de origen jurídico, de la dignidad y, a través de él, de la tesis heideggeriana de Auschwitz no como negación de la vida, sino como negación de la muerte. En este punto, Agamben llama la atención sobre “las oscilaciones del pensamiento de Adorno” entre la aceptación de esta tesis y la denuncia sarcástica de una “muerte propia”, encuadrando la reflexión de Levi en torno a su carácter paradójico —“¿cómo puede ser el verdadero testigo aquel que por definición no puede prestar testimonio?” (p. 85). La “paradoja de Levi” —el musulmán como testigo integral— indica para Agamben que “la comprensión de Auschwitz coincidiría [...] con la comprensión del sentido y el no-sentido de esa paradoja” (*ibidem*) y el espacio de su resolución se presenta en un desarrollo extremo de la explicación política de la degradación de la muerte introducida por Foucault: el musulmán expresa el límite de las cesuras de la “biopolítica” y el campo se revela como espacio biopolítico absoluto.

El capítulo 3 conduce esta exploración al plano del sujeto a partir de un examen del sentimiento predominante en los sobrevivientes: la vergüenza. A través de un nutrido repertorio de referencias, la reflexión sobre la vergüenza, aislada ésta del sentimiento de culpa y de la exaltación de la supervivencia, es decir, definida como “el ser entregados a una pasividad inasumible” en el que lo inasumible procede de la propia intimidad, revela una estructura cuyo contenido es la desobjetivación del sujeto: “en la vergüenza el sujeto no tiene, en consecuencia, otro contenido que la propia desobjetivación, se convierte en testigo del propio perderse como sujeto” (p. 110). Para Agamben, esta conversión del sujeto resulta idéntica a “esa estructura originaria de la subjetividad que en la filosofía moderna se denomina *autoafección* y que, desde Kant en adelante, suele identificarse con el tiempo” (p. 114). En esta línea, a partir de la postulación heideggeriana del tiempo como afección pura de sí, su análisis de la subjetividad remite, en último término, a una estructura lingüística rastreable en el concepto de causa inmanente ejemplificado por Spinoza con las categorías

hebraicas, en el acto de creación poética y, finalmente, en el acto de enunciación misma, definido éste último a partir de su “tener lugar”, en tanto “paso de la lengua al discurso”, como “un acto paradójico, que implica, al mismo tiempo, una subjetivación y una desubjetivación” (p.122). La propuesta del autor reside entonces en una fenomenología del testimonio que rescata la validez del testimonio a expensas de una dilución de la subjetividad, o, más precisamente, de su puesta en *impasse* en un ocupar de manera contingente el lugar vacío de una desubjetivación: “el sujeto del testimonio es aquel que testimonia de una desubjetivación, pero a condición de no olvidar que ‘testimoniar de una desubjetivación’ sólo puede significar que no hay, en sentido propio, un sujeto del testimonio (‘lo repito, no somos nosotros... los testigos verdaderos’ [Levi]), que todo testimonio es un proceso o un campo de fuerzas recorrido sin cesar por corrientes de subjetivación y de desubjetivación” (p. 127). Esta tesis pretende resolver la polarización entre una posición humanista y otra antihumanista sobre Auschwitz: ni “todos los hombres son humanos”, ni “sólo algunos hombres son humanos”; más bien, “los hombres son hombres en cuanto no son humanos”, o más precisamente “los hombres son hombres en cuanto testimonian del no-hombre” (*ibidem*). En este sentido, el hombre se define “más acá y más allá de lo humano”, como “el umbral central por el que transitan incesantemente las corrientes de lo humano y lo inhumano, de la subjetivación y de la desubjetivación, del hacerse hablante del viviente y del hacerse viviente del *logos*” (p. 142). Para Agamben, “estas corrientes coexisten, pero no son coincidentes, y su no coincidencia, la divisoria sutilísima que las separa, es el lugar del testimonio” (*ibidem*).

Sobre esta última aseveración se construye el capítulo final del libro, “El archivo y el testigo”. En este capítulo, el autor retoma dos fuentes principales: por un lado, el programa de una teoría de la enunciación de Émile Benveniste, es decir el planteo de una metasemántica capaz de construir una “semántica de la enunciación” cuyo fundamento último reside en la pura existencia de la enunciación, en “el acontecimiento –evanescente por definición– del lenguaje”; por otra parte, la arqueología del saber de Foucault como concreción teórica de la metasemántica de la enunciación, indagada en este caso a propósito de sus consecuencias éticas a partir de un examen que critica “la constitución del sistema de enunciados en una positividad y en un *a priori* histórico” (p. 148) y pone en debate la pregunta por el individuo viviente que ocupa el “puesto vacío” del sujeto. En esta línea, el autor encuentra en *La vida de los hombres infames* un indicio en el que esta preocupación foucaultiana “aflora temáticamente a la conciencia”

y consigue rastrear, fuera del campo de la historiografía, “la estela luminosa de otra historia; no la memoria de una existencia oprimida, sino el mudo ardor de un *ethos* inmemorial; no el rostro de un sujeto, sino la desconexión entre el viviente y el hablante que señala su puesto vacío” (p. 150).

La propuesta de Agamben sitúa la ética del testimonio en relación con este *ethos* inmemorial, no en lo que Foucault llama Archivo (la dimensión positiva de la enunciación), sino en el espacio entre las posibilidades e imposibilidades de la lengua y el archivo, esto es, más acá de la negación del sujeto, en un acto de “autor” en el que el testimonio del sobreviviente expresa el “ser sujeto de una desobjetivación”. Como acto de autor, el testimonio tiene más autoridad que el hecho testimoniado, aunque sólo a condición del reconocimiento de que “únicamente tiene verdad y razón de ser si suple al del que no puede dar testimonio” (p. 157). El testimonio es inseparable de la condición de sobreviviente y es “inherente a la lengua como tal”; por lo tanto, “atestigua el manifestarse de una potencia de decir solamente por medio de una impotencia, lo que hace que su autoridad no dependa de una verdad factual, de la conformidad entre lo dicho y los hechos, entre la memoria y lo acaecido, sino de la relación inmemorial entre lo indecible y lo decible, entre el dentro y el fuera de la lengua” (p. 165). Así, la “paradoja de Levi”, “en cuanto define el testimonio únicamente por medio del musulmán [...] contiene la única refutación posible de cualquier argumento negacionista” (p. 171).

En un último giro de su argumentación, Agamben considera exploraciones sobre la figura del musulmán posteriores a la muerte de Levi en las que se rescatan una serie de testimonios de hombres que han sobrevivido a la condición de musulmán, recogidos a través de un cuestionario sobre distintos aspectos (origen del término musulmán, características físicas y psicológicas, circunstancias que llevaban a la “musulmanización”, comportamiento de los demás detenidos y de los funcionarios con respecto a ellos, etc.) (p. 172). Esta comprobación, es decir, el testimonio efectivo de ex musulmanes que podría resultar contradictorio con los desarrollos hasta aquí presentados, no altera sin embargo sus conclusiones: a su juicio, estos testimonios “no añaden nada esencial a lo que ya sabíamos” y, por el contrario, verifican puntualmente la paradoja de Levi. El hecho de que el musulmán ahora hable y sea sujeto del testimonio es postulado, a partir de su existencia tangible (la enunciación “yo era un musulmán”), como una prueba radical de la posibilidad e imposibilidad de la lengua y como una clave resolutive de la aporía de una ética post-Auschwitz: la concesión de la

última palabra al testimonio crudo de quienes fueron musulmanes en un sentido que, en la línea de la intención preestablecida por el autor, excluye simétricamente el silencio complaciente derivado de su supuesta indecibilidad (que reproduce la advertencia sarcástica que las SS transmitían a los habitantes del campo con respecto a la imposibilidad de creer los hechos acaecidos) y la pretensión de una verdad evocada en el ejercicio de la memoria o reconstruida en cualquier instancia disciplinar (operaciones que, en su interpretación, no escapan de los mecanismos de negación del hombre viviente propios de la dominación biopolítica que el campo revela como expresión paradigmática).

Podemos hacer un balance de la lectura de la obra de Agamben en dos planos. Por un lado, el de la consideración de su innegable aporte como exploración radical sobre el exterminio. Cualquier intento de comprensión de experiencias de carácter límite, como las originadas por los diversos genocidios y las prácticas del terrorismo de estado que han poblado el siglo XX, encontrará en su trabajo una clave ética de impronta crítica capaz de resituar los problemas de la verdad y la justicia y de señalar, con ello, nuevos horizontes capaces de informar la dimensión práctica que recorre los múltiples proyectos abocados al problema de la constitución de la memoria colectiva; incluso, en un sentido más profundo, la más ambiciosa inscripción de su análisis en una línea de reflexión sobre los aspectos iluminadores de la experiencia del exterminio con respecto a una historia signada por la dominación biopolítica, encuadrada en un proyecto mayor sobre los aspectos negadores del hombre viviente constitutivos de la política que se sitúa a sí mismo en la estela del desafío benjaminiano de dar cuenta de que “el estado de excepción es la regla”, confiere un incentivo para pensar una ruptura radical en la escritura de la historia después del horror.

El punto más polémico de su conclusión reside en el segundo de los planos a examinar, que tiene que ver, justamente, con la posibilidad de una conexión entre la comprobación (y la comprensión) de los hechos propiciada por los historiadores y la exploración del sentido encarada por los filósofos. En este punto, es posible poner en debate el hecho de que en el planteo del autor, la tendencia a absolutizar la historia secreta iluminada a partir del principio de estado de excepción como regla mediante un procedimiento que coloca a la enunciación del testigo en un espacio de irrefutabilidad con respecto a cualquier intención negacionista a expensas de la historia misma, en última instancia tiende a redu-

cir a la contingencia de esta enunciación la única prueba de la masacre sistemática y conduce a dejar de lado, a través de la justificada operación crítica del concepto dominante de historia que informa la tarea de los historiadores, cualquier posibilidad de conocimiento histórico (cuestión esta última que es relevante en tanto el conocimiento histórico constituye un supuesto para una reflexión como la que el autor encara). El historiador Carlo Ginzburg ha argumentado en este sentido,<sup>2</sup> apuntando un distanciamiento fundamental en la reflexión de Agamben con respecto al pensamiento de Primo Levi, operado al extraer del postulado de su “testigo integral” la única validez de un “testigo absoluto”. Este deslizamiento responde, según Ginzburg, a una metafísica del lenguaje de raíz heideggeriana que reduce a la instancia lingüística la única posibilidad de refutación de los (pseudo) argumentos negacionistas. En este punto, el desarrollo de la argumentación propuesta conduce, según el historiador, a una “conclusión irrisoria” que torna ineficaz a esta argumentación misma.

Esta crítica es significativa ya que el proyecto historiográfico de Ginzburg busca también dar cuenta de las lagunas del testimonio y del imperativo de “escuchar” y se concibe a sí mismo en los mismos horizontes abiertos por la radicalidad de la exigencia benjaminiana. Desde esta intención aparentemente compartida, el historiador recuerda que el hecho de que Levi testimonie por otros supone la referencialidad del lenguaje y, consecuentemente, asigna a la adecuación de la memoria a la *res gestae* un lugar más eficaz en vistas a dar cuenta de la experiencia y de su significado ético y político. En este sentido, sus planteos permiten discutir una premisa básica de la estrategia resolutive encarada por el filósofo: su referencia al pensamiento que toma por fuente, esto es, la dimensión reconstructiva de la figura del testigo absoluto. En conexión con esto, permiten también entrever cierta ambivalencia de su ética del testimonio, ya que la concesión de la toma final de la palabra por hombres y mujeres que vivieron la condición de musulmán, al estar justificada en una absolutización de su valor como enunciación, omite toda reflexión sobre las condiciones en que ésta se produce —sí consideradas en el análisis de las razones que llevan a Levi, y en general a los sobrevivientes, a testimoniar—, sobre los particulares procedimientos reconstructivos que intervienen en ella y sobre su contenido mismo, asignando de hecho un carácter necesario a la comprobación puntual de que en este caso —sería difícil sostenerlo con respecto a la obra de Levi—, estos testimonios no pueden decirnos nada que no conociéramos.

<sup>2</sup> Ginzburg, C., (1998) “La preuve, la mémoire et l’oubli”, *Colloque international “La négation de la Shoah”*, Bruxelles, 8-10 noviembre.



Sólo en la búsqueda de las razones que motivan esta apreciación desigual de la obra de Primo Levi y en su vinculación con dilemas actuales con respecto al valor y al sentido de la memoria, que el propio Levi definió como un “instrumento maravilloso, pero falaz”,<sup>3</sup> parece perfilarse la posibilidad de hallar algunas de las claves para dar cuenta de una conexión entre la comprobación de la verdad y la comprensión del sentido en la que los testimonios de los sobrevivientes resulten capaces de informar ya no sólo un acto de enunciación sino un relato referido a los hechos que pueda conservar algún tipo de resonancia práctica. Ciertamente, el libro de Agamben nos permite trazar este objetivo para nada menor, en tanto da cuenta de que en el fondo del problema tratado, como lo muestran tanto su exploración filosófica nada complaciente como la irritación de los historiadores y su empecinamiento en sostener algún tipo de noción de verdad sujeta a las pruebas, residen los fundamentos para aproximarse a un planteo cabal de lo que, como lo recuerda Ginzburg, en un sentido nada trivial Yosef Yerushalmi ha definido como el opuesto del olvido: la justicia.

---

<sup>3</sup> Levi, *op. cit.*, p. 21.