



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE
MEXICO

PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS POLITICA Y
SOCIALES
FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES

**LA SHOA Y EL PROBLEMA DE LA
REPRESENTACION**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE DOCTOR
EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
CON ORIENTACIÓN EN SOCIOLOGÍA

P R E S E N T A :

MA. JESSICA ESTHER BEKERMAN TARG

DIRECTORA: DRA. JUDIT BOKSER MISSES

**TUTORES: DRA. GILDA WALDMAN
DR. BENJAMIN MAYER FOULKES**

OCTUBRE 2008



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Huyendo del oprobio antisemita de la Europa oriental, mi abuelo, huérfano desde la temprana edad de dos años, emigró a Buenos Aires. En Polonia quedaba su amada hermana mayor, Esther, a quien nunca volvió a ver, a pesar de lo mucho que quiso, e hizo, para que se reunieran en Buenos Aires. Quizá ella deseaba quedarse en Europa; tal vez ya no pudo, como tantos millones de gentes, escapar. Terminada la Segunda Guerra Mundial, mi abuelo supo que Esther murió, junto a su marido y sus dos hijos, asesinada por los nazis.

De esta historia, sólo queda un dolor, mudo, del que fui testigo durante toda mi infancia. También mi segundo nombre, Esther, que el quiso que yo llevara el primero.

A la memoria de mi abuelo Marcos, pues, quien nombró en mí el deseo de que se escriba.

*Para mis padres, Diana y Leo,
mi gratitud.*

*A Albino Alvarez,
para que las coyunturas también se escriban;
él sabe...*

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar mi profundo agradecimiento a la doctora Judit Bokser por su infinita generosidad y por su entrañable apoyo, tanto intelectual como afectivo, sin el cual el trabajo de esta tesis no hubiera sido posible.

Mi honda gratitud a Albino, mi marido y cómplice, por su proverbial paciencia y, fundamentalmente, por su siempre sensible y amoroso apoyo.

Quiero agradecer a la doctora Gilda Waldman, quien siguió paso a paso todo el proceso de elaboración de esta tesis, su cercanía constante, su bondadosa y generosa disposición, sus agudas intervenciones, sus preguntas atentas, sus invaluable consejos, su biblioteca siempre abierta.

Agradezco al doctor Benjamin Mayer, la agudeza de su lectura y sus rigurosos aportes, fundamentales para la estructura de esta tesis.

Asimismo quiero expresar mi gratitud a la doctora Rossana Cassigoli, su siempre atenta lectura, sus agudas, valiosas y justas intervenciones, así como el papel, que con noble amistad ha asumido, de interlocutora.

A Silvana Rabinovich agradezco su meticulosa lectura, así como sus sensibles y eruditos señalamientos, que me han permitido reflexionar sobre algunas de mis afirmaciones, e incorporar las modificaciones correspondientes.

Mi profundo agradecimiento a mi amiga inquieta, Mireya Zapata, quien con afectuosa curiosidad y avidez siempre se interesó por mi trabajo de tesis, sembrando con tantos libros, artículos, películas que generosamente me ha obsequiado algunas de las ideas expresadas en este trabajo.

Expreso mi gratitud también a la maestra Gloria Luz Alejandre, de la Secretaría Técnica de Becas y al maestro Carlos Hernandez, de Servicios Escolares, ambos del Posgrado de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, por su excelente disposición y eficiencia.

Agradezco mucho el invaluable apoyo que me han brindado la CONACYT y la DGEP, sin el cual el proceso de realización de esta tesis hubiera sido mucho más extenso.

A la División de Estudios de Postgrado de la Facultad, que ha puesto a mi disposición espacios de formación e intercambio que han nutrido el presente trabajo, mi agradecimiento.

INDICE

Agradecimientos	2
Introducción	3
Capítulo I. Sobre el problema de la representación de la Shoah.	
1. El alto contra la poesía: Theodor W. Adorno.....	14
2. Más allá de la diferencia: el problema de la representación de la Shoah en el pensamiento de J. F. Lyotard.....	18
3. Más allá de la diferencia, el problema de la representación histórica: Reinhard Koselleck.....	39
4. La negación del crimen en el interior del propio crimen: el problema de la enunciación histórica.....	47
5. La querrela de la representación: “Shoah” de Claude Lanzmann.....	56
6. Dos inimaginables, dos conceptos de representación.....	74
Capítulo II. Shoah: la aporía de lo real y el problema de la enunciación histórica.	
1. Introducción.....	84
2. El problema de la posición de lo real en la ciencia histórica. Una aproximación desde el pensamiento de Michel de Certeau y desde la teoría psicoanalítica.....	93
3. El problema de la enunciación histórica.....	110
Capítulo III. La división del testigo: entre la exigencia de hablar y la interrupción del habla.	
1. Del habla al silencio.....	122
2. Del silencio al habla.....	134
3. El silencio en el habla.....	138
Capítulo IV. Acerca del problema de la representación en el campo jurídico (a partir del Juicio de Eichmann en Jerusalén).	
Primero.....	153
Segundo.....	163
Reflexiones finales	188
Anexo I. Sobre <i>Nuit et Brouillard</i>, de Alain Resnais	195
Anexo II. Sobre el concepto de representación	197
Bibliografía general	200

INTRODUCCION

En junio de 1961 se publicaba en *Cahiers du Cinema* un texto breve, de Jacques Rivette, que entonces no tuvo repercusión y que hoy conocemos gracias a un segundo texto publicado en la revista *Trafic* en el otoño del año 1992, éste último de Serge Daney. El artículo de Jacques Rivette, titulado *De la Abyección* contiene una crítica de *Kapo*, el film sobre los campos de concentración que el italiano Gillo Pontecorvo rodó en el año 1960. En su artículo, titulado *Travelling de Kapo*, Serge Daney recupera ese agudo pasaje crítico que había, no obstante, pasado desapercibido. El pasaje de Rivette, grabado en la memoria de Daney, decía así: “Obsérvese, en *Kapo*, el plano en el que Riva se suicida arrojándose sobre los alambres de púa electrificados: el hombre que en ese momento decide hacer un travelling hacia delante para encuadrar el cadáver en contrapicado, teniendo el cuidado de inscribir exactamente la mano levantada en un ángulo del encuadre final, ese hombre sólo merece el más profundo desprecio”.¹ De esta manera, transcurridos quince años del exterminio nazi, Jacques Rivette anticipaba una polémica, que no despuntaría sino hasta mediados de los años 80’, respecto de los límites estéticos y éticos de la representación artística de la Shoah: “Lo menos que se puede decir es que, cuando se acomete una película sobre un tema como éste (los campos de concentración) es difícil no proponer previamente ciertas cuestiones; pero todo transcurre como si, por incoherencia, necedad o cobardía, Pontecorvo hubiera decidido descuidar planteárselas”.² Entre aquellas cuestiones, Rivette descalifica la trampa del realismo convencional que sella las formas habituales del espectáculo: “... por múltiples razones, de fácil comprensión, el realismo absoluto, o el que puede llegar a contener el cine, es aquí imposible; cualquier tentativa de reconstitución o de enmascaramiento irrisorio o grotesco, cualquier enfoque tradicional del ‘espectáculo’ denota voyeurismo y pornografía”.³

¹ Serge Daney, “El Travelling de Kapo”, *Trafic No. 4*, otoño de 1992, P.O.L., Paris. El texto reproduce casi exactamente el texto de Jacques Rivette que, de todos modos, reproducimos: “Obsérvese sin embargo en *Kapo* el plano en el que Riva se suicida abalanzándose sobre la alambrada eléctrica. Aquel que decide, en ese momento, hacer un travelling de aproximación para reencuadrar el cadáver en contrapicado poniendo cuidado de inscribir exactamente la mano alzada en un ángulo de su encuadre final, ese individuo sólo merece el más profundo desprecio”. Jacques Rivette, “De la Abyección”, *Cahiers du Cinema*, No. 120, Junio de 1961, Paris. Los dos artículos se encuentran disponibles en la WEB: <http://www.fueradecampo.cl>

² Jacques Rivette, “De la Abyección”, op. cit., p. 1.

³ Jacques Rivette, idem.

El aguijón de Rivette se clava sobre la falsa neutralidad de la técnica al servicio de la distancia que toda empresa positivista busca reducir para “informar” (en la doble acepción de este término: dar forma o realidad a una cosa; dar noticias o datos acerca de algo): la distancia del pensamiento a la realidad,⁴ la misma distancia que Pontecorvo debería haber respetado. En el caso de una “película sobre un tema como este (los campos de concentración)”⁵ se trata de una reducción que la realidad, como dijo Adorno, ya no tolera.⁶ En cuanto el director niega esta insuprimible distancia, buscando reproducir la exactitud literal –o, lo que es lo mismo, objetivar la barbarie de la situación- asistimos al egoísmo satisfecho del “arte” vil, complaciente e *hipócritamente habituado al horror*;⁷ un arte *culpable* –como diría Adorno-, desvinculado de las realidades concretas, del sufrimiento y del dolor de quienes fueron sus víctimas. Como escribe Serge Deney: “en cuanto a Pontecorvo, no tiembla ni tiene miedo; los campos de concentración solo lo indignan ideológicamente. Por eso se inscribe al margen de la escena, bajo la forma obscena de un bonito travelling”.⁸

Quizás hoy, cuando la conciencia del exterminio y el impasse que lo sucedido abre en el pensamiento están firmemente establecidos, sea difícil sopesar el valor precursor de esta intervención crítica en un campo, el cine, que se prestaba especialmente a ser el lugar privilegiado en el que –y respecto del cual- se asentaría la *querrela de la representación* de un acontecimiento como la *Shoah*.⁹ Pero, para Rivette, no se planteaba la cuestión de la irrepresentabilidad de la *Shoah*, sino la de un reparo ético a lo estético, el reparo de una mirada estremecida, inseparable de la figura del autor, *ese mal necesario*, que no puede dissociarse del miedo, del temblor y de la vergüenza. Hay cosas, dice Rivette, “que no pueden abordarse si no es con cierto temor y estremecimiento; la muerte es sin duda una de ellas, ¿y cómo no sentirse, en el momento de rodar algo tan misterioso, un impostor?”¹⁰ Por eso la estética de la espectacularización del genocidio es por él confrontada con la sobriedad del cortometraje de A. Resnais: “Entonces comprendemos que la fuerza

⁴ Theodor Adorno, *Minima Moralia*, Ed. Taurus, España, 1999.

⁵ Jacques Rivette, *idem*.

⁶ Theodor Adorno, *Minima Moralia*, op. cit., p. 126.

⁷ Jacques Rivette, *idem*.

⁸ Serge Daney, “El Travelling de Kapo”, op. cit., p. 8.

⁹ Pierre Vidal Naquet, al tratar de las relaciones entre la historia y la memoria, afirma que “el cine fue el primero en realizar la toma de conciencia” respecto de la importancia de la memoria en toda historia de la Shoah (p. 247). Ver “El heroe, el historiador y la elección”, en: *Los judíos, la memoria y el presente*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Argentina, 1996.

¹⁰ Jacques Rivette, “De la Abyección”, op. cit., p. 2.

de *Nuit et Brouillard* (1955) procede en menor medida de los documentos que del montaje, de la ciencia con la que se ofrecen a nuestra mirada los crudos hechos, reales, por desgracia, en un movimiento que es justamente el de la conciencia lúcida, y casi impersonal, que no puede aceptar comprender y admitir el fenómeno”.¹¹ Es porque, a diferencia de Pontecorvo, Resnais tiembla y tiene miedo, que ese temblor estremecido se inscribe en el centro mismo del film. Sin embargo, aun cuando *tocado* por la imposibilidad de contar y advertido de la cesura histórica que introduce el nazismo, resuelve justa y sobriamente los problemas formales que se desprenden de la realidad del horror de los campos de concentración nazis que su film piensa, Resnais no afronta esta imposibilidad frente al significado de la *solución final*,¹² dejando en lo impensado la especificidad del exterminio del pueblo judío.¹³

Aún transcurrirían algunas décadas de silencio sobre el aniquilamiento de los judíos europeos, antes de que ciertas coyunturas convergieran en una progresiva asunción de lo ocurrido, que se manifiesta en una suerte de estallido de la(s) escritura(s), indisociable quizá de la emergencia fenomenal de la memoria como preocupación central de la cultura occidental. No sólo la publicación de los testimonios de los sobrevivientes y la incesante aparición de textos testimoniales. Sino el relieve impresionante de la investigación histórica, la copiosa publicación de ensayos, estudios, libros, coloquios que intentan, desde diferentes campos, aprehender y comprender el fenómeno nazi, innumerables manifestaciones en el campo de las artes plásticas, del cine, de la literatura y, finalmente, la incesante recurrencia de la inscripción memorial.

¹¹ Jacques Rivette, Idem.

¹² “Endlösung” -“Solución Final”-, término perteneciente a la jerga burocrática nazis, se convirtió en el nombre que designa la destrucción y el exterminio de los judíos europeos.

Como afirma Raúl Hilberg: “Al completar todas esas medidas que comprendían la definición de los judíos, la expropiación de sus bienes, y su concentración en guetos, la burocracia había alcanzado una línea divisoria. Cualquier paso adelante pondría fin a la existencia judía en la Europa nazi. En la correspondencia alemana, se hacía referencia al cruce de este umbral como ‘la solución final de la cuestión judía’ [*die Endlösung der Judenfrage*]. La palabra final guardaba dos connotaciones. En el sentido estricto significaba que el objetivo del proceso de destrucción ya se había aclarado. Si la fase de concentración había sido una transición hacia un objetivo no especificado, la nueva ‘solución’ eliminaba todas las incertidumbres y preguntas sin responder. El objetivo se concretaba: debía ser la muerte. Pero la expresión ‘solución final’ tenía también un significado más profundo e importante. En palabras de Himmler, nunca más habría que resolver de nuevo el problema judío. Definiciones, expropiaciones y concentraciones se pueden deshacer. Las muertes son irreversibles. Por tanto, dieron al proceso de destrucción su cualidad de finalidad histórica”.

En. Raul Hilberg, *La destrucción de los judíos europeos*, Ed. Akal, Madrid, 2005, p. 293.

Sobre esta vacilación del término “endlösung” (solución final/solución definitiva) en la perspectiva histórica del problema/cuestión judío/a, véase también: Jean-Claude Milner, *Las inclinaciones criminales de la Europa Democrática*, Ed. Manantial, Buenos Aires, 2007.

¹³ No debemos olvidar que *Nuit et Brouillard*, referencia estética inaugural, es tributario de una época que si bien, por un lado, aún no podía aprehender toda la dimensión del crimen nazi, veía aparecer, sobre el horizonte de la catástrofe reciente, los acontecimientos de Argelia. Ver Anexo I, al final de esta tesis.

Sin embargo, cuando se produce esta suerte de implosión de la escritura, ésta se descubre como asediada. Como si la embestida de Rivette, que confería a la ética y a la responsabilidad su particular resonancia, se hubiera generalizado. En todo caso, descubre que cada una de sus tentativas, con la cual creía inocentemente aprehender, comprender, explicar, conmemorar, historizar el fenómeno, será a su vez interrogada, conminada a confesar su posición -¿desde dónde habla, qué la autoriza a hablar?-, y, de este modo, se verá arrancada del paraíso de la inocencia distante, sea que ésta se confiese en el intento de acreditarse en la objetividad, o en la pretensión de legitimar el discurso por sus referencias. En todo caso, este asedio significa que, en adelante, toda operación que quiera *representar la Shoah* no podrá eludir la interpelación que la interroga por sus procedimientos ni, mucho menos, soslayar el registro subjetivo de su enunciación.

Quizás, la primera manifestación precursora de este tipo de interpelación haya sido la célebre sentencia con que, mucho antes del artículo de Rivette, cuando apenas habían transcurrido cuatro años de la conclusión de la Segunda Guerra Mundial, Theodor Adorno condenaba la complicidad de la cultura con la barbarie: *Escribir poesía después de Auschwitz constituye un acto de barbarie*. Pero será con la aparición de los testimonios de las víctimas y de los sobrevivientes que este reparo ético a lo estético, y a la búsqueda de sentido, se irá transformando, además, en un reparo ante la posibilidad misma de la re-presentación –en el sentido de la afectación en la disponibilidad de una capacidad representativa, o de habla-:

*Los que no han vivido esa experiencia nunca sabrán lo que fue; los que la han vivido no la contarán nunca; no verdaderamente, no hasta el fondo. El pasado pertenece a los muertos....*¹⁴

(...) Pero recién volvíamos, traíamos con nosotros nuestra memoria, nuestra experiencia viva aún y sentíamos el deseo frenético de decirla tal cual era. Y, sin embargo, ya desde los primeros días, nos parecía imposible colmar la distancia que íbamos descubriendo entre el lenguaje del que disponíamos y esa experiencia que seguíamos viviendo casi todos en nuestros cuerpos. (...).

*Apenas comenzábamos a relatar, nos sofocábamos. A nosotros mismos lo que teníamos para decir empezaba a parecernos inimaginable. Esa desproporción entre la experiencia que habíamos vivido y el relato que era posible hacer a partir de ella se confirmó definitivamente más adelante (...).*¹⁵

¹⁴ Elie Wiesel, "For some measure of Humility", in *Sh'ma. A journal of Jewish Responsibility*, no. 5, 31 de octubre de 1975 –citado por Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Homo Sacer III, Ed. Pre-Textos, Valencia, 2000, p.33.

¹⁵ Robert Antelme, *La Especie Humana*, Ed. Lom, Chile, 1999, p.15.

Lo repito, no somos nosotros, los sobrevivientes, los verdaderos testigos (...). Los sobrevivientes somos una minoría anómala, exigua: somos aquellos que por sus prevaricaciones, o su habilidad, o su suerte, no han tocado fondo. Quien lo ha hecho, quien ha visto 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 (...)

Los que tuvimos suerte hemos intentado, con mayor o menor sabiduría, 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 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.¹⁶

No se puede contar.

Nadie puede

Imaginar lo que pasó aquí.

Imposible. Y nadie puede entenderlo.

Ni yo mismo, hoy...¹⁷

El universo concentracionario se cierra una vez mas sobre si mismo. Sigue viviendo ahora en el mundo como un astro muerto repleto de cadáveres. El hombre corriente no tiene idea de que todo es posible. Por más que los testimonios le obliguen a reconocerlo, los sentidos no se lo permiten. Los concentracionarios lo saben. (...) Durante años se encaminaron por el fantástico escenario de todas las dignidades destruidas. Se separaron de los otros por una experiencia imposible de transmitir.¹⁸

Ante esta imposibilidad de comunicar, que habita en el corazón de casi todos los testimonios, se va forjando, en el campo intelectual, un complejo debate sobre las posibilidades y los límites de la representación de la *Shoah*. Convergen en él diferentes corrientes de pensamiento: aquellos que, como George Steiner, asumen el silencio como postura ética y epistemológica apropiada; quienes, como Saúl Friedlander, interrogan los límites de la representación; surgen, asimismo, las corrientes de pensamiento posmoderno que empiezan a interesarse por su aplicabilidad a los estudios sobre la *Shoah* –en particular las ideas de Hyden White–; finalmente, la aparición del film de Claude Lanzmann, *Shoah*, que fue un punto de inflexión decisivo en el desarrollo de este debate. En definitiva, se irá configurando la idea de un indecible, de un irrepresentable, de un infigurable que, paradójicamente, no ha cesado de hacer hablar.

He querido, a lo largo de esta tesis, retomar la reflexión sobre la encrucijada o el impasse que se abre respecto de la representación, después de *Auschwitz*. He procurado,

¹⁶ Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, Muchnik Editores, Barcelona, 2001, p. 77-8.

¹⁷ Claude Lanzmann, *Shoah*, Ed. Angria, Caracas, 1992, p.16.

¹⁸ David Rousset, *El universo concentracionario*, Ed. Anthropos, Barcelona, 2004, p.103.

no obstante, evitar la toma de posición (en el sentido de si la representación es posible o imposible) en un debate que considero, en lo esencial, ideológico. Más que tomar posición en él, me interesó adentrarme en la grieta que cada una de estas posiciones, con sus arreglos de saber, hace emerger, e interrogar allí la cuestión de la verdad que cada una de éstas contiene. Puesto que el problema de la representación de la *Shoah* se capta mejor como un síntoma de cambios estructurales más fundamentales, cuya vigencia en nuestro mundo *después de Auschwitz* debe ser señalada. O, dicho en otras palabras, más allá del fenómeno (en el sentido de lo que puede –o puede no- ser objeto de la experiencia sensible), está el modo de la representación (en el sentido de aquello que es su condición de posibilidad). En este movimiento, me fue posible, trascendiendo la estela de la tradición filosófica del concepto, desprender lo que considero el punto esencial. Pues, más allá de la *adequatio*, de la adecuación entre la representación y lo que ella representa (no importa aquí donde se pone el énfasis: el sujeto o el objeto), está aquello que el psicoanálisis nos permite situar como habitando en el corazón de cada representación, el núcleo no-representativo de toda representación, una disparidad fundamental respecto de la cual advienen todas las concatenaciones discursivas, un agujero central en torno al que toda representación se construye. Mi tesis es que los campos de exterminio, la “realidad” del exterminio, inviste contra este vacío central constitutivo, desbaratando el núcleo mismo del montaje representativo. Dada la ruptura absoluta que esto supone, ya no sería posible “salvar” ninguna *imagen-representación, pese a todo*.¹⁹ En adelante, será el sobreviviente, que se convierte en testigo quien, inexorablemente, carga con la dolorosa función de re-introducir este núcleo en el mundo de *después de Auschwitz*. He aquí, a mi juicio, el quid del problema de la representación de la *Shoah* que intento desplegar a lo largo de esta investigación.

En todo caso, cada capítulo de este trabajo de tesis es el resultado del intento de identificar y cribar en esta cuestión -de los tópicos que más malentendidos, dificultades y confusiones ha engendrado en el pensamiento sobre la *Shoah*- ciertos elementos que, me parece, pueden orientar en la comprensión de este inmenso problema. En el capítulo primero he ensayado una suerte de taxonomía selectiva del problema de la representación de la *Shoah*. En el vasto universo de una bibliografía inagotable sobre el tema, he escogido aquellos autores que considero permiten situar y desprender algo así como una estructura del problema. Por eso, no siempre mi elección recayó sobre los

¹⁹ *Imágenes pese a todo* es el título de un libro de Georges Didi Hubermann que discute la tesis de Lanzmann sobre la irrepresentabilidad de la *Shoah*.

autores más reconocidos –por ejemplo, no he incluido a autores como Elie Wiesel o George Steiner, y otros pensadores relevantes en este debate, como Saul Friedlander, han sido discutidos en otro capítulo-. Así, este capítulo glosa las reflexiones de aquellos autores que permiten discernir y especificar qué significa lo irrepresentable, más allá de cualquier localización trascendental, cuando este término califica la *Shoah*.

El capítulo segundo se articula en torno al problema de la enunciación histórica. La ruptura absoluta que supone el exterminio nazi golpea en el meollo de la ciencia de la historia: la relación entre lo real y el discurso. Dada la naturaleza del acontecimiento, los historiadores y estudiosos de la *Shoah* no han podido eludir el llevar a un primer plano la interrogación de la relación que el discurso (la representación) mantiene con lo real. Me ha parecido fructífero detenerme en este vínculo a través de una interrogación del concepto de “real”. Redefinir este concepto, a la luz del pensamiento de Michel De Certeau –que abunda en el problema de la posición de lo real en la ciencia histórica- y de ciertas precisiones respecto de esta noción derivadas de la teoría psicoanalítica, me ha permitido proponer una conjetura que ilumina el problema de la representación de la *Shoah*.

El camino que se transita durante el trabajo de tesis es sinuoso e intrincado. No siempre, y este fue mi caso, la dirección es clara. La búsqueda impone desvíos y ocurre no estar bien orientado allí donde se creyó arribar a un buen puerto. Esta es la razón por la cual decidí no incluir la investigación, oportunamente presentada en la instancia de Coloquio, sobre el testimonio. En su lugar, el tercer capítulo –en parte derivado de aquel-, explora algunos ecos de lo “inenarrable”. Si es cierto que el testigo se encuentra dividido entre algo que se presenta bajo la forma de una exigencia de hablar y la interrupción de la capacidad de hablar de la que da testimonio, he querido detenerme en esta división. ¿Cómo pensar esta exigencia –necesidad, impulso irrefrenable, deseo frenético- de hablar del testigo? ¿Qué habla es posible a partir de ella?

En el cuarto capítulo he indagado un aspecto menos explorado del problema de la representación de la *Shoah*: el impasse en que quedan los montajes jurídicos del derecho penal respecto de la posibilidad de juzgar los crímenes cometidos; esto es, de poner en escena, de re-presentar simbólicamente cada uno de los crímenes como trasgresión. La insuficiencia de los procesos que, desde Nuremberg, se han llevado a cabo plantea que estos juicios no han podido restituir al orden simbólico la representabilidad de cada uno de los crímenes. Me pareció encontrar en el Juicio de

Eichmann en Jerusalén –y en el estudio que Hannah Arendt le consagra- una situación paradigmática de esta imposibilidad.

A lo largo de la tesis he utilizado algunas expresiones y términos que requieren aclaración. Así, el término *Shoah* que utilizo en lugar del más conocido Holocausto, para referirme al “pasaje al acto” hitleriano. Como ya ha señalado con acierto Giorgio Agamben, entre otros, el desdichado término Holocausto surge de la exigencia inconsciente de justificar la muerte sin causa, de restituir un sentido a lo que no tiene sentido alguno.²⁰ Este término, derivado del griego *holo* y *Kaio* (quemar), significa: “sacrificio religioso entre los judíos, en que se quemaba toda la víctima”.²¹ En rigor, la palabra holocausto traduce un término bíblico: el hebreo *Korban olé* que designa una ofrenda hecha íntegramente a Dios. Contra esta denominación inaceptable, que equipara las cámaras de gas con los altares, y coagula el exterminio de millones de seres humanos en un sentido trascendente y sacrificial, surge, después del film epónimo de Claude Lanzmann, la palabra hebrea *Shoah* que significa catástrofe, arrasamiento, devastación.

Sin embargo, en un artículo publicado en *Horizons Débats*, del que he sabido recientemente, el lingüista y poeta francés Henri Meschonnic critica, precisamente, este desplazamiento del consenso generalizado que se inclina por esta última palabra hebrea, en sustitución del término *Holocausto*, tras el estreno de la película de Lanzmann.²² Conviene que nos detengamos brevemente en algunos de los argumentos que reúne Meschonnic “para hacer escuchar” lo que habría de “intolerable” en la utilización del vocablo *Shoah*. Según este traductor del Antiguo Testamento, la referencia misma al hebreo invierte toda la realidad histórica de esta palabra. En hebreo, nos aclara, el término *Shoah* no tiene una *connotación religiosa*, tampoco designa un *cataclismo*, ni siquiera remite a la idea de una *catástrofe natural*. Este vocablo, que en la Biblia aparece trece veces, “designa una tempestad, una tormenta y los estragos dejados por la tempestad devastadora (dos veces en el libro de Job). Un fenómeno natural, simplemente”.²³ Meschonnic tiene razón al señalar que, existiendo otras palabras en la Biblia para referirse a una catástrofe provocada por los hombres, resulta inadmisibile

²⁰ Ver Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz, El archivo y el testigo*, Ed. Pre-Textos, Valencia, 2000, p.p. 28-31.

²¹ María Moliner, *Diccionario de Uso del Español*.

²² He sabido de este artículo gracias a Silvana Rabinovich, a quien también agradezco la gentileza de habérmelo enviado. El artículo se titula “Pour en finir avec le mot *Shoah*” (“Para terminar con la palabra *Shoah*”), y fue publicado en *Horizons Débats*, el 20 de febrero de 2005.

²³ Henri Meschonnic, “Pour en finir avec le mot *Shoah*”, *Horizons Débats*, op. cit.

utilizar un término que se refiere a un fenómeno natural, para nombrar una barbarie por entero humana. Además, valerse de una palabra del hebreo bíblico para referirse al horror provocado por el nazismo no es, según Meschonnic, una operación inocente. Hay aquí, siempre según este autor, una elección que encubre una intimación ideológica; y la insensibilidad de quienes hemos adoptado, acriticamente, el término. Así, tras este término -“máscara” se ocultarían, según Meschonnic, algunas cuestiones. En primer lugar, un acto de apropiación por parte de Claude Lanzmann, autor del film *Shoah*, que identifica lo innombrable (del horror) con el efecto de un nombre, que se pretende definitivo, de lo innombrable. Asimismo, tras la opacidad que este término encarna, se enmascara una pretendida especificidad-unicidad, no contemplada por el inventor de otro nombre, *genocidio*, para designar la masacre (que en su tiempo también generó consenso); y, en una perspectiva histórica, esta especificidad/unicidad, en tanto que judía (o del pueblo judío), se puede dar vuelta como un guante. Otra de las cuestiones que se disimulan tras el término *Shoah*: “la elección de una palabra hebrea para designar la *solución final*, ligada a siglos de odio, hace decir en la lengua emblemática de las víctimas un acto por entero imputable a los higienistas de la raza. No era la lengua de quienes fueron masacrados. El hebreo era para ellos una lengua litúrgica. Sin hablar de los niños, algunos de los cuales todavía no hablaban (...)”.²⁴ Por último, siguiendo el argumento de Meschonnic, esta palabra que se escribe con mayúscula, en lo que tiene de esencialista, trabaja en el sentido de promover la victimización, que conduce a una especie de “culto del recuerdo”, sólo útil a los sombríos intereses de todas “las retóricas de la inversión y de la denegación ligadas a la victimización”.²⁵ De modo que esta palabra encarnaría el siniestro “cumplimiento de lo teológico-político”: la solución final del pueblo “déicide”, afirma Meschonnic, termina por confirmar a los judíos como el verdadero pueblo elegido. Por todos estos motivos, dice, no sería conveniente sembrar el malentendido, edificado sobre la ignorancia, de que se han valido, y aún hoy se valen, quienes han querido y quieren la muerte de los judíos. No es necesario, afirma el poeta, utilizar palabras-mascaras (en este caso una palabra hebrea), para decir el exterminio. “Se puede decir en todas las lenguas con palabras que digan lo que quieren decir, y cuyo sentido es conocido por cada uno”.²⁶

²⁴ Henri Meschonnic, Idem.

²⁵ Henri Meschonnic, Idem.

²⁶ Henri Meschonnic, Idem.

No me es posible, a pesar de acordar con muchos de los argumentos de Meschonnic, desechar completamente este término, como lo he hecho con la palabra *holocausto*. Creo que el “escándalo” que introduce el nombre *Holocausto*, no es equivalente al “escándalo” que contiene la palabra *Shoah*. Aunque ambos nombres provengan de películas, y se hayan prestado, cada uno en su momento, a una mediatización que promueve una proliferación del uso, directamente proporcional al desconocimiento que lo promueve. El artículo de Meschonnic me señala, más bien, el riesgo de la denegación (o, mejor, de la sordera y de la ceguera), cuando los consensos fáciles se pegan a las palabras.²⁷ Mientras que utilizar la palabra *Holocausto* para nombrar la muerte en las cámaras de gas constituye una burla, y nunca debiera utilizarse dicha expresión; la inconveniencia de *Shoah* se refiere a la promoción de esta palabra como *el* nombre, el único posible, esencia absoluta de la masacre. Sin haber considerado la historia lingüística de este vocablo hebreo, he utilizado, a lo largo de la tesis, la palabra *Shoah*, entre otras palabras de la lengua española para nombrar la barbarie nazi; y, cada vez que lo he hecho, me hice eco de otro sentido que este término introduce, en oposición al inadmisibles *holocausto*: la declinación, el extravío del sentido y la introducción de algo que persiste como una espesa presencia en esta palabra opaca, no traducida, de la lengua.

Aún es necesario aclarar que se tropezará aquí y allí, en las páginas siguientes, con ciertos tránsitos a la teoría psicoanalítica, que quizás exija un esfuerzo adicional por parte de un lector no familiarizado con estos términos. De todos modos, con estos rodeos, necesarios en mi recorrido, no he pretendido –y, quizá, no hubiera podido hacerlo– hacer de ésta una tesis psicoanalítica.

Es un hecho comúnmente aceptado que una tesis de investigación se atiene a un método, que procede en el sentido de una argumentación cuyos pasos avanzan en una dirección probatoria. Soy consciente de que este trabajo de tesis se elaboró en acuerdo a una metodología diferente. Más que un avance sistemático y escalonado en torno a un problema definido, la estructura de este trabajo de tesis testimonia el itinerario de un recorrido en el cual la redefinición del problema original y la consecuente reconfiguración del “objeto de estudio” han sido determinantes. En este sentido, el lector no encontrará un desarrollo progresivo; cada capítulo tiene unidad propia dentro del conjunto de la tesis. Más bien, la estructura del trabajo se plasma en torno a una

²⁷ “El consenso se pegó a la palabra *Shoah*”, escribe Meschonnic en el mismo artículo.

gama electiva del problema de la representación de la *Shoah*, como diferentes cortes situacionales que buscan incluir la dimensión de su actualidad –es decir, el registro de algunas de las marcas que hoy, en el después-de-*Auschwitz*, marcan nuestra historia. Vertebrando este abanico, el recorrido que se plasma en cada uno de los capítulos converge en aquello que, me parece, da la importancia esencial de la discusión sobre el problema que estudiamos, en la medida en que se toca, cada vez, la cuestión de la historicidad de este acontecimiento fundamental respecto de lo que vendrá, de lo que podrá –o podrá no- ser asumido por el sujeto –que no coincide aquí con el individuo-. Es decir, su (nuestra) Historia.

I. SOBRE EL PROBLEMA DE LA REPRESENTACION DE LA SHOAH

1. El alto contra la poesía: Theodor W. Adorno.

Th. W. Adorno, apenas transcurridos cuatro años del exterminio nazi, había formulado su célebre y controvertido dictum sobre la complicidad de la poesía con la barbarie. Este epigrama, que alumbró numerosas páginas, ocasionó cierta fascinación y dio lugar a interpretaciones apresuradas. Pocos leyeron en él la traza de un límite que opone un reparo ético a lo estético –como seguramente lo hizo Jacques Rivette-¹, y el dictum se transformó en una sentencia que prohibía la poesía y toda forma de representación de la catástrofe.

En realidad, a través de estas agudas palabras, Adorno formula la situación aporética en que queda nuestro pensamiento después de *Auschwitz*, enfrentado “con la etapa final de la dialéctica entre cultura y barbarie. **Resulta bárbaro escribir poesía después de Auschwitz.** Y ello corroe hasta el saber por qué llegó a ser imposible escribir poesía hoy”.² Y tematiza, ante la paradójica situación en que queda el arte y la crítica, la exigencia de una transformación radical de nuestros modos de pensamiento y de juicio: “La inteligencia crítica no puede hacer frente a este desafío mientras se confine en la contemplación autocomplaciente”.³ Resulta bárbaro, pues, el realismo –totalitario- que haría de la poesía pantalla de reflexión.

De modo que el dictum impugna, después de *Auschwitz*, toda tentativa de restablecer una continuidad –histórica, identitaria, yoica- que, haciendo caso omiso del límite, busque reintegrar la catástrofe en una inteligibilidad. Para ser verdadero, escribe Adorno, “el pensamiento debería también pensar contra sí mismo. Si no se mide con lo más extremo, **lo cual escapa al concepto**, es de antemano de la misma especie que la música de acompañamiento con que a las SS les encantaba cubrir los gritos de sus víctimas”.⁴ Es decir, el epigrama de Adorno rechaza el arte y la cultura como objetivación de un “espíritu”

¹ Ver Introducción.

² Extraigo esta referencia de Ricardo Forster, *W. Benjamin, Th. Adorno, El ensayo como filosofía*, Ed. Nueva Visión, 1991, Buenos Aires, p. 164. Corresponde a: Th. Adorno, *Cultura criticism and society*, Prism, London, 1967, p. 34.

³ Idem.

⁴ Th. W. Adorno, *Dialéctica Negativa*, Obra Completa, 6, Ed. Akal, 2005, Madrid, p.334.

ya desfasado y excedido por aquello, lo más extremo, que se sustrae a su concepto. La pregunta que conviene poner en el horizonte del mismo es, pues, ¿de qué especie es la música, el arte, con que a las SS les encantaba cubrir los gritos de sus víctimas?⁵ Porque es también contra ese arte que Adorno lanza su sentencia: un arte impregnado de tentaciones fáusticas, del credo espectacular de la cultura de masas, de todo pathos sentimental, de la intencionalidad totalizante y objetivante de la representación mimética.

Y si *Auschwitz* “confirma el filosofema de la identidad pura como muerte”,⁶ todo camino representativo, determinado por el principio de identidad, queda vedado. Pero no solamente el del arte mimético, sino el de la metafísica y el de todo pensamiento teórico racional. “La capacidad para la metafísica –escribe Adorno- está paralizada porque lo que ocurrió le destruyó al pensamiento metafísico especulativo la base de su compatibilidad con la experiencia”.⁷ La producción industrial de la muerte en los campos de concentración y de exterminio deja a la razón en la imposibilidad de identificar el estatuto de la muerte en *Auschwitz*. Escribe: “Una vez más triunfa, inefablemente, el motivo dialéctico de la conversión de la cantidad en calidad. Con el asesinato de millones, la muerte se convirtió en algo que nunca había sido de temer así (...). El hecho de que en los campos ya no muriese el individuo, sino el ejemplar, tiene que afectar también a la muerte de los que escaparon a la medida”.⁸

¿Significa esto que, con sus palabras, Adorno impugna toda forma de representación? No. “La conciencia que quiera resistir lo indecible se verá una y otra vez abocada a intentar explicarlo, si no desea caer subjetivamente en la demencia que objetivamente domina”.⁹ El sufrimiento perenne, dice Adorno en *Dialéctica Negativa*, tiene tanto derecho a la expresión como el martirizado aullar. Por eso rectifica su dictum anterior y, a continuación, escribe: “...por eso quizá haya sido falso que después de Auschwitz ya no se podía escribir ningún poema”.¹⁰

⁵ Sobre la función del arte en el nacional socialismo, especialmente la estatización de la política del Tercer Reich, ver Ph. Lacoque Labarthe, *La Ficción de lo Político*, Ed. Arena, 2002, Madrid.

⁶ Theodor Adorno, *Dialéctica Negativa*, op. cit., p. 332. Porque la “integración absoluta” que es Auschwitz, con la equiparación de sus víctimas hasta su “perfecta nulidad” (en los campos, dice Adorno, ya no muere el individuo, sino el ejemplar) confirma este filosofema. Idem.

⁷ Theodor Adorno, Idem.

⁸ Theodor Adorno, Idem.

⁹ Theodor Adorno, *Minima Moralia*, op. cit., p. 102.

¹⁰ Theodor Adorno, *Dialéctica Negativa*, op. cit., p. 332, (el subrayado es mio).

En rigor, se trata menos de una rectificación que de un desplazamiento, que podemos leer en la continuación del texto: “Pero no es falsa la cuestión menos cultural de si después de Auschwitz se puede seguir viviendo, sobre todo de si puede hacerlo quien casualmente escapó y a quien normalmente tendrían que haber matado. Su supervivencia ha ya menester de la frialdad, del principio fundamental de la subjetividad burguesa sin el que Auschwitz no habría sido posible: drástica culpa, la del que se salvó”.¹¹

De este modo, el célebre dictum queda no tanto refutado, sino acotado o reformulado en el horizonte, no de una moral o de una estética, sino de una ética. El imperativo que Hitler ha impuesto a los hombres –“orientar su pensamiento y su acción de tal modo que *Auschwitz* no se repita”-¹² es “tan reacio a su fundamentación”¹³ que “tratarlo discursivamente sería un crimen”,¹⁴ pero deja sentir “**corporalmente** el momento adicional de lo ético”.¹⁵ El dictum rechaza toda tentativa representativa que, bajo el auspicio de la culpa, vire hacia la metafísica o lo especulativo. Ante lo ocurrido –“la incesante amenaza actual”-¹⁶ rechaza, pues, la complicidad falsificadora del “culpable instinto de conservación”¹⁷ que querría ligar, ordenar y encadenar el exterminio en las vías de un sentido trascendente. Contra el sentido se alza la **presencia** de lo corporal, el “aborrecimiento” y la vergüenza: “El estrato somático, alejado del sentido, en el vivo escenario del sufrimiento que en los campos abrasó sin consuelo todo lo que de apaciguador hay en el espíritu y en la objetivación de este, la cultura”.¹⁸

¹¹ Theodor Adorno, Idem.

¹² Theodor Adorno, *Dialéctica Negativa*, op. cit., p. 334.

¹³ Theodor Adorno, *Dialéctica Negativa*, op. cit., p. 335.

¹⁴ Theodor Adorno, Idem.

¹⁵ Theodor Adorno, Idem.

¹⁶ Theodor Adorno, *Dialéctica Negativa*, op. cit., p. 333.

¹⁷ Theodor Adorno, Idem. Culpa, como sugiere Adorno, “que se reproduce incesantemente porque en ningún instante puede hallarse totalmente presente para la conciencia” (p. 334). Esta culpa, que “obliga a la filosofía”, en tanto apunta hacia un deber ser -y en la medida en que arraiga en estratos profundos que no adquieren la cualidad de la conciencia- determina, para Adorno, que todo pensamiento que anida en ella se vuelve “sospechoso de alejarse del modo de ser de las cosas”. La falsedad de la especulación radica, para Adorno, en que ésta se propone como “correctivo” de este “modo de ser”, infinitamente más cercano al *common sense* de las “intuiciones más superficiales y más triviales”, que indica que lo que “debe conocerse se parecería más a lo que se encuentra *down to earth* que a lo que se eleva” (p. 334). (*Dialéctica Negativa*, op. cit.)

¹⁸ Theodor Adorno, *Dialéctica negativa*, op. cit., p. 335.

Es justamente en el no (ha) lugar de la articulación entre sentido y presencia (de lo corporal) donde el dictum se afirma, anunciando un arte fiel al silencio de esta presencia, un arte que prohíbe la “frialidad” distante y cómplice de la mirada burguesa. Pero, fundamentalmente, un arte –lo mismo vale para el pensamiento- que no puede sino “turbar el silencio” (Becket) y, en esa turbación, mostrar la alteración, “ajena al gusto”, acaso lindante con la locura: un estertor balbuceante de una lengua enloquecida. Porque es necesario seguir hablando –como dice un personaje beckettiano, el Innombrable-, aunque ya no haya nada que decir.

“Esta incapacidad para las formas, escribe Lyotard comentando el pensamiento de Adorno, inaugura y proclama el fin del arte, no como arte, sino como forma bella. Si el arte persiste, y persiste, es completamente otro, ajeno al gusto, destinado a entregar y liberar esa nada, esa afección que nada le debe a lo sensible y todo a un secreto insensible”.¹⁹ En adelante, la poesía –la poesía que es escritura-, a riesgo de volverse sospechosa de complicidad inquietante, sólo puede asumir la forma decidida de una apertura. Apertura que contornea un borde que cierra la imposibilidad del sentido (o su reverso, la presencia) como agujero en el saber. Del otro lado del agujero, el “estrato somático” no es más que materia putrefacta, humo del que no queda Espíritu –ni Verbo-. En el borde, lo corporal (por ejemplo, bajo la forma de la vergüenza; o del balbuceo) testimonia que detrás de lo sublime²⁰ (categoría que remitía al horror o terror frente a lo inconmensurable, a la angustia frente a lo informe, para conjurarlo y, precisamente, sublimarlo), no hay más que el horror mudo de cara a la desértica, yerma, inanimada, viscosa Nada. Adorno encuentra la letra que traza el borde de esta apertura en la poesía desgarrada de Paul Celan:²¹ “Esta poesía, afirma en *Teoría Estética*, está penetrada por la vergüenza del arte frente al sufrimiento, el cual se sustrae tanto a la experiencia como a la sublimación. Los poemas de Celan quieren decir el horror extremo sin nombrarlo. Su contenido de verdad se convierte en algo negativo. Imitan un lenguaje por debajo del lenguaje desamparado de los seres humanos, por debajo de todo lenguaje orgánico, el de lo muerto de las piedras y las estrellas (...). El lenguaje de lo inanimado se convierte en el último

¹⁹ Lyotard, Jean-François, *Heidegger y « los judíos »*, Ed. La Marca, Buenos Aires, 1995.p. 51

²⁰ Ver más adelante, nota No. 137.

²¹ Pero también en Schönberg o en Beckett.

consuelo sobre la muerte despojada de todo sentido”.²² En su horizonte ético, el dictum de Adorno no prohíbe, pues, la poesía, sino que –como los poemas de Celan-, afirma que no se puede sino decir este horror extremo sin nombrarlo.

2. Más allá de la diferencia: el problema de la representación de la Shoah en el pensamiento de J. F. Lyotard.

De lo que es inconmensurable, ¿Quién puede dar la medida común? Un saber que se jacta de eso, al franquear el abismo, lo olvida y recae. El corte es primal.
J. F. Lyotard, La Confesión de Agustín.

Ces camps hitlériens, il faut savoir les lire. Défense contre et illustration quand même de ce que le juif Freud abatí découvert, la racine sexuelle de tout accomplissement humain (...).
Anne-Lise Stern, Le savoir-déporté.

También el pensamiento de Lyotard descubre, en relación con la demostración de *Auschwitz*²³, una suerte de apertura (o mejor, un boquete del tamaño de Occidente) que abre un agujero en el saber. El nombre de este agujero en el saber es: *la diferencia*. Sin embargo, a medida que va precisando esta categoría, y especialmente en relación al campo de exterminio, *la diferencia* parece asfixiarse, sofocarse hasta abismarse en una no diferencia. Cada vez más, la diferencia que surge de *Auschwitz*, se agota en sí misma, y esto lo llevará a abordar la cuestión de la representación de la Shoah a partir de la categoría kantiana de lo sublime.

La diferencia en Lyotard introduce la idea de una interrupción que hace emerger una inconmensurabilidad o una laguna. Se trata de una noción paradójica e inestable que presenta una suerte de constricción, una estructura de doble-banda. Porque no hay lo que Lyotard presenta como diferencia, ese “estado inestable y el instante del lenguaje en que algo que debe poder expresarse en proposiciones no puede hacerlo todavía”²⁴, más que allí

²² Theodor Adorno, *Teoría Estética*, Obra Completa 7, Ed. Akal, Madrid, 2004, p. 426.

²³ Jean-François Lyotard, *Discussions, ou: Phrases apres Auschwitz*, coloquio Derrida de Cerisy-la-Salle, 1981.

²⁴ Jean-François Lyotard, *La Diferencia*, Ed. Gedisa, 1999, Barcelona, p. 26.

donde ésta puede declararse en una lengua. Es decir, la diferencia surge en el lenguaje, en el encuentro o choque de proposiciones de regímenes heterogéneos.

La diferencia se manifiesta en conflictos que entrañan un sin fin de paradojas y aporías, sea que la diferencia se resuelva en litigio²⁵ –y, por lo tanto, esta sería absorbida, ya no habría diferencia-, sea que la diferencia se proyecte en una sinrazón (cuestión que nos lleva a la paradoja recién referida: si la sinrazón revela la diferencia -“el instante del lenguaje en que algo que debe poder expresarse en proposiciones no puede hacerlo todavía”- debe, no obstante, poder declararse en un idioma).²⁶ ¿Cómo decir, entonces, la diferencia sin disolverla?²⁷

La situación paradigmática de la diferencia corresponde a la situación de la sinrazón y de la víctima: “Me gustaría llamar diferencia el caso en que el querellante se ve despojado de los medios de argumentar y se convierte por eso en una víctima. Un caso de diferencia entre dos partes se produce cuando el ‘reglamento’ del conflicto que las opone se desarrolla en el idioma de una de las partes, en tanto que la sinrazón de que sufre la otra no se significa en ese idioma”.²⁸ Pertenece, entonces, a la realidad misma de la sinrazón, la de ser “un daño acompañado por la pérdida de los medios de presentar la prueba del daño”²⁹. Y, a diferencia del querellante “que es alguien que sufrió un daño y que dispone de los medios para probarlo”,³⁰ de establecer su realidad, pertenece a la realidad de víctima “no poder probar que sufrió una sinrazón”.³¹ Se plantea así una oposición, condición de la emergencia de la diferencia, que al deslindar daño y sinrazón, separa aquello que es del orden del litigio

²⁵ Lyotard diferencia entre litigio/querellante/daño y diferencia/víctima/sinrazón. El litigio se produce cuando un querellante presenta su demanda ante un tribunal y el acusado posee los medios de argumentar con miras “a mostrar la inanidad de la acusación”. Esto es, el litigio implica una demanda que puede ser contestada porque existe un juicio aplicable a ambos argumentos. En el caso de que el querellante (o el acusado) no poseyera los medios de la argumentación, se convertiría por esa razón en una víctima y el daño a ella inflingido en una sin razón (esto puede ocurrir, por ejemplo, cuando el autor del daño es juez). Sin razón designa un daño que, al no encontrar un idioma en el que poder formularse, no puede ser presentado como demanda o queja ante un tribunal.

²⁶ La sinrazón revela la diferencia, la hace visible. En este sentido, siguiendo un conocido razonamiento freudiano, la diferencia sería como el negativo de la sin-razón.

²⁷ La lógica de la diferencia radica en que le es inherente un punto de irreductibilidad. Es propio de la diferencia la imposibilidad de ser reducida. Quizás, la reflexión de Lyotard en torno a la diferencia señala que todo aquello que, como el litigio, pueda sofocarla, termina por conducir a lo peor.

²⁸ Jean-François Lyotard, *La Diferencia*, op. cit., p. 22.

²⁹ Jean-François Lyotard, *La Diferencia*, op. cit., p. 17.

³⁰ Jean-François Lyotard, *La Diferencia*, op. cit., p.20

³¹ Jean-François Lyotard, *Idem*.

(que puede ser dirimido en cada uno de los idiomas existentes) de aquello que ingresa en el régimen de la diferencia (inconmensurable respecto de cada uno de esos idiomas).

Como ya hemos señalado, la diferencia contiene una aporía: siendo lo irreductible que excede los idiomas existentes, requiere de estos idiomas para ser reconocida como diferencia. De allí el guiño permanente entre diferencia y litigio y el riesgo de que el diferendo se sofoque y no sea reconocido.³²

Precisemos esta categoría a partir de un ejemplo: la creación del Estado de Israel, que permitió a los sobrevivientes “poner fin al silencio al que estaban condenados al hablar en el idioma común del derecho internacional público y de la política autorizada”, y así transformar la sinrazón en daño y la diferencia en litigio.³³

Es el caso del controvertido juicio de Eichmann en Jerusalén. Precisamente, este proceso interrumpe el silencio que pesaba sobre el exterminio del pueblo judío: en él se crea una nueva figura jurídica -“crimen contra el pueblo judío”-, diferenciándose así del Tribunal Internacional de Nuremberg (y de tribunales que juzgaron en otros países) que había establecido la categoría de “crímenes contra la humanidad” para juzgar los crímenes nazis. De este modo, parte del perjuicio o de la sinrazón de la destrucción del pueblo judío se convertía en daño y la diferencia, surgida de esta sinrazón, en litigio; el exterminio del pueblo judío quedaba establecido. El proceso que el Estado de Israel celebró contra Adolf Eichmann, en representación de las víctimas, permitió que los sobrevivientes transformaran parte del perjuicio sufrido en un daño que así ingresaba en las vías del litigio. Sin embargo, este juicio histórico que basó la

³² Por ejemplo, dice Lyotard, los contratos y los acuerdos entre partes económicas suponen que el trabajador debe hablar de su trabajo como si este fuera una cesión temporal de una mercancía de la cual el trabajador sería el propietario. Esta abstracción, que encubre el hecho de que la fuerza de trabajo no es una mercancía, es exigida por el idioma en el que se dirime el conflicto (el derecho económico y social burgues). Pero si el trabajador no recurre a este idioma, dejaría de existir en el campo al que se refiere tal idioma, se convertiría en un esclavo. Al aceptar emplear este idioma se convierte en un querellante. En la medida en que el derecho económico y social puede dirimir el litigio entre las partes económicas y sociales, pero no la diferencia entre la fuerza de trabajo y el capital, el trabajador no cesa de ser una víctima. Si el trabajador quisiera hacer escuchar su esencia (la fuerza de trabajo), la sinrazón o el perjuicio, el tribunal del derecho económico y social no podría escucharlo, la víctima queda reducida al silencio. La diferencia que nace de esta sinrazón se caracteriza por este silencio que impone un sentimiento y que indica que quedan proposiciones en suspenso. Por lo tanto, hacer justicia a esta diferencia que se oculta en el litigio exige, para Lyotard, un nuevo tribunal – “nuevas reglas de formación de las proposiciones y de eslabonamiento de estas”- donde la sinrazón pueda expresarse y el querellante deje de ser una víctima:

“Pero, aún suponiendo que se cambie el tribunal, es imposible que los juicios del nuevo tribunal no creen nuevas sinrazones pues arreglarán o crearán arreglar las diferencias como litigios”.

³³ Jean-François Lyotard, *La Diferencia*, op. cit., p. 74.

acusación en los testimonios de las víctimas (aún cuando no siempre tuvieran una relación directa con la acusación), con el objeto de establecer las pruebas del daño -reconstruir los pasos de la destrucción de un pueblo milenario-,³⁴ creaban nuevas sinrazones y la diferencia que surgía no podía ser escuchada en el marco del tribunal. Esto se patentiza en el momento en que un sobreviviente de Auschwitz es convocado al estrado. Llamado a prestar testimonio en su nombre (Yehiel Dinur), este sobreviviente que había adoptado el nombre de K. Zetnik,³⁵ entra en un colapso y se desmaya cuando el Presidente de la Corte, en vistas de que el testimonio se desviaba de la mira de la acusación, lo impele a responder las preguntas del fiscal. Tras lo cual el magistrado interrumpe la sesión.³⁶

³⁴ Volvemos sobre esto en el último capítulo de esta tesis.

³⁵ Yehiel Di-Nur, escritor de origen Polaco, único sobreviviente de su familia, pasó dos años en Auschwitz. Tras la liberación abandona su nombre y firma sus libros con el nombre -el aclara que no se trata de un seudónimo- de K-Zetnik, que es una deformación de KZ (*Konzentrationslager*).

³⁶ Reproducimos el testimonio completo que tuvo lugar en la 68 sesión del proceso, en fecha 7 de junio de 1961:

Attorney General: I would ask Mr. Dinur to mount the witness stand.

Presiding Judge: Do you speak Hebrew?

Witness Dinur: Yes.

[The witness is sworn.]

Presiding Judge: What is your full name?

Witness: Yehiel Dinur.

Attorney General: Mr. Dinur, you live in Tel Aviv, at 78 Rehov Meggido, and you are a writer?

Witness Dinur: Yes.

Q. You were born in Poland?

A. Yes.

es. Q. And you were the author of the books Salamandra, The House of Dolls, The Clock Above the Head and They called Him Piepel?

A. Yes.

Q. What was the reason that you hid your identity behind the pseudonym "K. Zetnik," Mr. Dinur?

A. It was not a pen name. I do not regard myself as a writer and a composer of literary material. This is a chronicle of the planet of Auschwitz. I was there for about two years. Time there was not like it is here on earth. Every fraction of a minute there passed on a different scale of time. And the inhabitants of this planet had no names, they had no parents nor did they have children. There they did not dress in the way we dress here; they were not born there and they did not give birth; they breathed according to different laws of nature; they did not live - nor did they die - according to the laws of this world. Their name was the number "Kazetnik". They were clad there, how would you call it.

Q. Yes. Is this what you wore there? [Shows the witness the prison garb of Auschwitz.]

A. This is the garb of the planet called Auschwitz. And I believe with perfect faith that I have to continue to bear this name so long as the world has not been aroused after this crucifixion of a nation, to wipe out this evil, in the same way as humanity was aroused after the crucifixion of one man. I believe with perfect faith that, just as in astrology the stars influence our destiny, so does this planet of the ashes, Auschwitz, stand in opposition to our planet earth, and influences it.

If I am able to stand before you today and relate the events within that planet, if I, a fall-out of that planet, am able to be here at this time, then I believe with perfect faith that this is due to the oath I sworn to them there. They gave me this strength. This oath was the armour with which I acquired the supernatural power, so that I should be able, after time - the time of Auschwitz - the two years when I was a Musselman, to overcome it.

El querellante (Ka-Tzetnik), en este caso instituido como tal por el tribunal, “se convierte en una víctima cuando no le es posible ninguna presentación de la sinrazón que dice haber sufrido”.³⁷ De hecho, sus palabras³⁸ no pueden ser acogidas, ni reconocidas, en el idioma del tribunal, su sinrazón no puede ser objeto de conocimiento alguno y el magistrado, en tanto le solicita que hable en el idioma de la corte, sanciona el rechazo de su frase. El tribunal de Jerusalén, que posibilitaba el reconocimiento de una parte del dolor y del sufrimiento de las víctimas, aquella que podía ingresar en el idioma del juicio y transformarse en daño, reducía, no obstante, al silencio la otra parte, y rechazaba el decir que se abría paso en las palabras de este testigo.

El ‘delito perfecto’, afirma Lyotard, “consistiría, no en dar muerte a la víctima o a los testigos (eso significaría agregar nuevos delitos al primero y agravar la dificultad de borrarlo todo), sino en obtener el silencio de los testigos, la sordera de los jueces y **la inconsistencia (locura) del testimonio**”.³⁹ Si esto sucede, dirá, “todo es como si no hubiera referente (como si no hubiera daño)”.⁴⁰ Escribe: “Si nadie administra la prueba, si nadie la admite y si la argumentación que la sostiene es considerada absurda, la demanda del querellante queda desestimada pues la sinrazón de que se queja no puede ser probada. El querellante se convierte en una víctima. Si persiste en invocar esa sinrazón como si existiera, los demás (declarantes, destinatarios, expertos que comentan el testimonio) podrán fácilmente hacerlo pasar por loco”.⁴¹ Y este fue el caso de Ka-Tzetnik/Yehil Di-

For they left me, they always left me, they were parted from me, and this oath always appeared in the look of their eyes.

For close on two years they kept on taking leave of me and they always left me behind. I see them, they are staring at me, I see them, I saw them standing in the queue...

Q. Perhaps you will allow me, Mr. Dinur, to put a number of questions to you, if you will agree?

A. [Tries to continue] I remember...

Presiding Judge: Mr. Dinur, kindly listen to what the Attorney General has to say.

[Witness Dinur rises from his place, descends from the witness stand, and collapses on the platform. The witness fainted.]

Presiding Judge: I think we shall have to adjourn the session. I do not think that we can continue.

The trial of Eichmann, op. cit.

³⁷ Jean-François Lyotard, *La Diferencia*, op. cit., p. 20.

³⁸ Vease la nota No. 68.

³⁹ Jean-François Lyotard, Idem.

⁴⁰ Jean-François Lyotard, Idem.

⁴¹ Jean-François Lyotard, *La Diferencia*, op. cit., p. 20-21.

Nur, que atestigua, con su desvanecimiento frente al tribunal, el naufragio de la (su) diferencia.⁴²

Hacer justicia a la diferencia significa, para Lyotard, encontrar un idioma en que el perjuicio pueda ser expresado y, por lo tanto, reconocido:

“Hacer justicia a la diferencia significa instituir nuevos destinatarios, nuevos destinadores, nuevas significaciones, nuevos referentes para que la sinrazón pueda expresarse y para que el querellante deje de ser una víctima. Esto exige nuevas reglas de formación de las proposiciones y de eslabonamiento de ellas. Nadie duda de que el lenguaje sea capaz de acoger estas nuevas familias de proposiciones o estos nuevos géneros de discurso. Toda sinrazón debe poder expresarse en proposiciones”.⁴³

¿Es esto posible en el caso de un perjuicio extremo, como los campos de exterminio? ¿La sinrazón que impone *Auschwitz* puede transformarse en daño y la diferencia en litigio? Esto es, ¿esta sinrazón y la diferencia que ella origina pueden encontrar una lengua para establecer su realidad? ¿Puede la diferencia, y su reenvío sin fin al litigio, hacer justicia a la “diferencia” que surge como consecuencia de *Auschwitz*? ¿Es suficiente la diferencia para hacer frente al “campo de aniquilamiento”? Sin pretender responder definitivamente, sea por la afirmativa o por la negativa, estas preguntas, glosaremos a continuación los matices que desprendemos de la lectura del texto de Lyotard. Porque esta lectura nos permite inferir que, aún cuando *Auschwitz* le impone llevar la diferencia hasta el límite, es el límite –el exterminio del pueblo judío- el que plantea una objeción a la diferencia.

La diferencia llevada al límite es aquella que “quebranta la autoridad” de todos los tribunales⁴⁴ y apela a invenciones –de idiomas, de géneros de discurso, de proposiciones- que, en todo caso, “no tienen voz”⁴⁵ en ninguno de los idiomas dominantes. Podemos aprehenderla en los siguientes pasajes:

⁴² Habría como dos dimensiones de la diferencia. Por un lado, aquella que surge de la posibilidad del reconocimiento (por ejemplo, del sufrimiento que, vía el reconocimiento de un tribunal, se convierte en daño -y se podría incluir aquí todo lo relacionado con los derechos del hombre, la tolerancia, etc.-); por otro una diferencia absoluta que se abisma en sí misma.

⁴³ Jean-François Lyotard, *La Diferencia*, op. cit., p. 25

⁴⁴ Jean-François Lyotard, *La Diferencia*, op. cit., p. 45.

⁴⁵ Jean-François Lyotard, *Idem*.

“Corresponde a las víctimas de los campos de exterminio presentar la prueba de este. Este es nuestro modo de pensar: la realidad no es algo dado, sino que es la ocasión de requerir que los procedimientos de establecerla se realicen respecto de ella”.⁴⁶

“Pero entonces es menester que el historiador rompa con el monopolio concedido al régimen cognitivo de las proposiciones sobre la historia y se aventure a prestar oídos a lo que no es presentable según las reglas del conocimiento. Toda realidad entraña esta exigencia por más que implique posibles sentidos desconocidos. En este aspecto Auschwitz es la más real de las realidades. Su nombre marca los confines en que el conocimiento histórico encuentra recusada su competencia. Esto no quiere decir que entremos en el campo insensato. La alternativa no es: o la significación establecida por la ciencia o el absurdo, incluso místico”.⁴⁷

En cambio, la objeción que el límite –el campo de exterminio- le opone a la diferencia se desprende de dos consideraciones que examino a continuación.

La primera se relaciona con la imposibilidad de que la diferencia vinculada con *Auschwitz* se resuelva en litigio: “La diferencia vinculada con los nombres nazis, con Hitler, con Auschwitz, con Eichmann no pudo ser transformada en litigio y resuelta por un veredicto. Las sombras de aquellos, a quienes la *solución final* había privado no solo de vida sino de la posibilidad de expresar la sinrazón que se les infiriera, continúa errando, indeterminadas”.⁴⁸

El aniquilamiento de millones de seres humanos y el aniquilamiento de toda huella a partir de la cual poder establecer la realidad del crimen, impone una sinrazón tan extrema que la diferencia a ella asociada se asfixia y parece sepultar los idiomas en los cuales podría ser reconocida (entre ellos, la ciencia histórica).⁴⁹ No se puede reconocer, siguiendo a Lyotard, más que “la amplitud del silencio”⁵⁰ que impone un sentimiento. Esta diferencia, que no remite al litigio, es evocada a través de la metáfora de un sismo que no destruye solamente las vidas, los edificios, los objetos sino también los instrumentos que sirven

⁴⁶ Jean-François Lyotard, *La Diferencia*, op. cit., p. 21.

⁴⁷ Jean-François Lyotard, *La Diferencia*, op. cit., p. 76

⁴⁸ Jean-François Lyotard, *La Diferencia*, op. cit., p. 74

⁴⁹ La diferencia designa heterogeneidades, o singularidades portadoras de un malestar, respecto de un universo –Uno- en el que irrumpen, agujereando el saber (instituído) de ese Universo y abriendo el horizonte de nuevos idiomas. Esta diferencia sería correlativa de la posibilidad de historización, de un sentido histórico que permitiría comparar los idiomas enfrentados, a partir de un tercer idioma.

⁵⁰ Jean-François Lyotard, *La Diferencia*, op. cit., p. 75.

para medir los sismos.⁵¹ “La imposibilidad de medir el sismo no impide, sino por el contrario, inspira a los sobrevivientes la idea de una fuerza telúrica enorme. El hombre de ciencia dice que no sabe nada del fenómeno, el hombre común experimenta un sentimiento complejo, el sentimiento suscitado por la presentación negativa de lo indeterminado”.⁵² La metáfora del sismo introduce, entonces, la idea de un encuentro sin precedentes que destruye todas nuestras categorías y el funcionamiento de nuestros operadores de pensamiento y de juicio.⁵³ Desvanecida la diferencia, lo inconmensurable ya no puede manifestarse como un silencio local (como una sinrazón que podría ser reconocida como daño); sino que queda arrasada la posibilidad misma de esta localización. Esta sinrazón que no puede ser expresada señala “algo que no puede ser sino un signo y no un hecho”,⁵⁴ un signo extremo, inédito en la historia,⁵⁵ **“una frase imposible”**.⁵⁶

En última instancia, la diferencia sin litigio conduce a su desvanecimiento, a la no-diferencia, que se lee en la segunda consideración respecto de la objeción que la excepción *Auschwitz* le hace a la diferencia. Afirma Lyotard: “Entre el SS y el judío **no hay ni siquiera diferencia** en el sentido de discrepancia, porque no tienen un idioma común (el de un tribunal) en el cual un daño por lo menos podría ser formulado,

⁵¹ Jean-François Lyotard, *La Diferencia*, op. cit., p. 74

⁵² Jean-François Lyotard, Idem.

⁵³ Escribe Lyotard: “Habría que imaginar lo siguiente: que el hiato introducido por ‘Auschwitz’ en el pensamiento del Occidente no pasa fuera del discurso especulativo, por cuanto éste último no tiene afuera, no determina su efecto en el interior de ese discurso como cuestión incompleta, nula, inexpresada, cual una especie de estancamiento neurótico en un rostro el de la muerte ‘Auschwitz’ que, bien considerado, sólo debería ser un momento; pero este hiato hace añicos la lógica especulativa misma y no ya sólo sus efectos, frena el funcionamiento de algunos de sus operadores, no de todos, los condena al desarreglo y a la alteración de un infinito que no sería ni bueno ni malo, o que quizá sería ambas cosas” (*La Diferencia*, p. 109-110).

⁵⁴ Jean-François Lyotard, *La Diferencia*, op. cit., p. 75. Según Lyotard –que sigue en esto a Kant-, es necesario diferenciar el signo del referente. A diferencia del referente –que tienen asignada una significación validable en el régimen cognitivo-, el signo indica “que algo que debe poder expresarse no puede serlo en los idiomas admitidos”. Escribe Lyotard: “Que en el universo proposicional el referente esté situado como signo tiene como circunstancia correlativa que en ese mismo universo el destinatario esté situado como alguien que se ve afectado y que el sentido esté situado como un problema no resuelto...” (*La Diferencia*, p.75).

⁵⁵ “Dirán esos historiadores que no se hace historia con sentimientos, que hay que establecer los hechos, pero con Auschwitz ocurrió algo nuevo en la historia (algo que no puede ser sino un signo y no un hecho): los hechos, los testimonios que llevaban los rastros de los *aquí* y los *ahora*, los documentos que indicaban el sentido o los sentidos de los hechos y de los nombres, en fin la posibilidad de las diversas clases de proposiciones cuya conjunción hace la realidad, todo eso fue destruido lo más posible. ¿Corresponde al historiador tener en cuenta no solamente el daño sino también la sinrazón? ¿No la realidad, sino la metarrealidad que es la destrucción de la realidad? ¿No el testimonio, sino lo que queda del testimonio cuando éste está destruido (por el dilema), el sentimiento? ¿No el litigio, sino la diferencia?... Su nombre (Auschwitz) marca los confines en que el conocimiento histórico encuentra recusada su competencia” (*La Diferencia*, p. 75-76).

⁵⁶ Jean-François Lyotard, *La Diferencia*, op. cit., p. 124.

aunque fuera en el lugar de una sinrazón. De manera que no hay necesidad de un proceso ni siquiera paródico. La frase judía no tuvo lugar. No hay un “¿Ocurre? Ocurrió”.⁵⁷

En la misma dirección que Adorno, Lyotard señala que *Auschwitz* “designaría una experiencia del lenguaje” que hace estallar la lógica especulativa. Que “ocurrió” significa que ya no es posible que el nombre *Auschwitz* se anude a diferentes sentidos plausibles. El ocurrió indica, en *Auschwitz* y *después de Auschwitz*, una alteración radical del estatuto de la muerte: la bella muerte, que sostenía el movimiento especulativo (y por lo tanto, el sentido), queda vedada y aparece una muerte “peor que la muerte”: “Lo que puede hacer que la muerte no sea todavía lo peor es el hecho de que la muerte no constituya el fin de todo sino tan sólo el fin de lo finito y la revelación de lo infinito. Peor que esta muerte mágica sería la muerte sin vuelco alguno, el fin sin más ni más, incluso el fin de lo infinito”.⁵⁸

Ahora bien, el fin sin más, incluso fin de lo infinito, **lo peor** es, para Lyotard, correlativo de la inexistencia –de la destrucción–, en los campos de exterminio, de un “nosotros”, de un “sujeto en la primera persona del plural”: “A falta de semejante sujeto, ‘después de Auschwitz’ no quedaría ningún sujeto, ningún *Selbst* que pudiera pretender nombrarse al nombrar *Auschwitz*”.⁵⁹ Ninguna oración referida a esa persona sería posible, solo el silencio y la vergüenza, “una especie de desautorización”⁶⁰ que marca la imposibilidad del testimonio. Sólo queda “la dispersión de las frases y de las oraciones”, una dispersión que es, dice Lyotard, peor que la diáspora.⁶¹

Este “nosotros”, que es el soporte de la “muerte mágica” y clave del discurso de la autorización en una república, está en la base del principio de legitimidad por el cual en un régimen republicano quien dicta la norma y quien recibe la obligación que la norma prescribe son el mismo.⁶² Ambos, dice Lyotard, “se encuentran unidos en un mismo

⁵⁷ Ver nota No. 101.

⁵⁸ Lyotard, *La Diferencia*, op. cit., p. 109

⁵⁹ Jean-François Lyotard, *La Diferencia*, op. cit., p. 118

⁶⁰ Jean-François Lyotard, *Idem*.

⁶¹ Es decir, de nuevo la idea de una diferencia que no reenvía al litigio en la medida en que no es posible el Uno que se descompleta. La diáspora se caracteriza justamente por reunir en un nombre el pueblo que está disperso.

⁶² Por ejemplo, una prescripción obligatoria como: es obligación de X cumplir la acción α . La legitimación de esta obligación puede redactarse así: “Es una norma para Y que ‘sea obligatorio para X cumplir la acción α .” El régimen republicano tiene por principio de legitimidad que “el legislador no debe escapar a la obligación que prescribe y el obligado puede promulgar la ley que obliga. Al dictar la ley el primero decreta que debe respetarla. Al respetarla, el segundo dicta la ley de nuevo. Sus nombres Y y X son en principio perfectamente

nosotros”,⁶³ que asegura el eslabonamiento de la prescripción con su norma, designado con un nombre colectivo, por ejemplo: ciudadanos franceses. En este marco, “la autoridad pública (familiar, estatal, militar, partidaria, confesional) puede ordenar morir a los destinatarios que son los suyos o por lo menos puede ordenarles que prefieran morir”,⁶⁴ donde la muerte es prescrita como alternativa de otra obligación que resulta irrealizable y “la *razón de morir* forma siempre el vínculo de un nosotros”.⁶⁵ Por ejemplo, muere antes de ser vencido, como alternativa de la obligación de la gloria castrense, o muere en nombre de la patria. Esta es, dice Lyotard “la ‘hermosa muerte’ ateniense, el cambio de lo finito por lo infinito, del *eschaton* por el *telos*, el Muero para no morir”.⁶⁶ Es la evasión de la muerte por el único medio conocido: la perpetuación del nombre – que interesa tanto al individuo, como a la colectividad-.

Auschwitz es la excepción: “*Auschwitz* veda la hermosa muerte”.⁶⁷ El deportado no tiene alternativa y, por lo tanto, no puede ser el destinatario de una obligación de morir, porque “sería menester que fuera capaz de dar su vida para cumplirla”, pero “no puede dar una vida que no tiene el derecho de poseer”.⁶⁸ En consecuencia, el nombre de sacrificio queda vedado y, con ello, cualquier nombre inmortal.

La destrucción del nosotros, que está en la base del eslabonamiento legitimante, ocurre allí donde “la autoridad de la SS deriva de un nosotros” (la raza) del cual el deportado, cuya vida es declarada ilegítima, está excluido.⁶⁹ En este caso, “quien ordena la muerte está exceptuado de la obligación y quien sufre la obligación está exceptuado de la legitimación”.⁷⁰ De modo que la “fórmula canónica de *Auschwitz* no puede ser “*Muere, yo lo decreto*”⁷¹ –o “*Es una norma decretada por Y que es obligatorio para x morir*” , sino que la oración estalla y se divide en dos oraciones o frases que no tienen ninguna posible aplicación común: ni el SS tiene que legitimar ante el deportado la sentencia de muerte

intercambiables por lo menos en las dos instancias, el destinador de la proposición normativa y el destinatario de la proposición prescriptiva” (*La Diferencia*, p. 118).

⁶³ Jean-François Lyotard, *La Diferencia*, op. cit., p. 118.

⁶⁴ Jean-François Lyotard, *La Diferencia*, op. cit., p. 120.

⁶⁵ Jean-François Lyotard, Idem.

⁶⁶ Jean-François Lyotard, Idem.

⁶⁷ Jean-François Lyotard, Idem.

⁶⁸ Jean-François Lyotard, *La Diferencia*, op. cit., p. 121.

⁶⁹ Jean-François Lyotard, Idem.

⁷⁰ Jean-François Lyotard, Idem, (ver nota No. 90).

⁷¹ Jean-François Lyotard, Idem.

porque el destinatario de la norma de la SS es la SS, ni el deportado tiene que sentirse “obligado” por esta norma que lo sentencia, pues queda excluido como destinatario de la prescripción. Así la fórmula se divide: “*Que él muera, yo lo decreto*” –del lado de la SS como legisladora-; “*Que yo muera, el lo decreta*” –del lado del deportado como “obligado”.⁷²

Lyotard dice que aquí la desconexión es total, el eslabonamiento imposible, la dispersión es hiperbólica y la deslegitimación completa. Del lado del SS se trata de una “ley” que hace morir sin que el deportado tenga nada que ver con esa ley; del lado del deportado: “mi muerte se debe a su ley a la que yo nada le debo”.⁷³ Escribe Lyotard: “Su muerte es legítima porque su vida es ilegítima. Hay que matar al nombre individual (de ahí el uso de números de registro), hay que matar también el nombre colectivo (judío), de manera que ningún nosotros portador de ese nombre pueda perennizar la muerte del deportado. Hay pues que dar muerte a esa muerte y esto es lo que resulta peor que la muerte. Pues, si la muerte puede ser aniquilada, ello significa que nada hay para hacer morir. Ni siquiera el nombre de judío”.⁷⁴

La representación, si es que este término tuviera para Lyotard algún sentido, o el género de discurso que se eslabona partiendo de *Auschwitz*, quedan así destruidos.⁷⁵

⁷² Jean-François Lyotard, Idem.

⁷³ Jean-François Lyotard, Idem.

⁷⁴ Jean-François Lyotard, Idem.

⁷⁵ Para Lyotard la realidad no es algo dado. La función del deíctico y del nombre es justamente designar la realidad, y la designa como una permanencia extralingüística, como si fuera algo “dado”. Sin embargo, “ese origen, lejos de constituir el mismo una permanencia está presentado o co-presentado con el universo de la proposición” actual. Una tesis fundamental de Lyotard, desprendida del hecho de que el mundo humano es parlante, es que lo único indudable es la proposición –o mejor la frase, porque las proposiciones son las frases u oraciones en el régimen lógico y en el régimen cognitivo regido por la finalidad de decir la verdad, pero hay frases y oraciones que obedecen a regímenes diferentes con otras finalidades; el hecho de haya proposiciones presupone que haya oraciones o frases-. Toda proposición/frase está constituida en acuerdo a un grupo de reglas y esto determina que existan regímenes heterogéneos de proposiciones en conformidad a una regla determinada –describir, relatar, interrogar, conocer, etc.- intraducibles entre sí. De modo que las proposiciones sólo pueden ser eslabonadas, la una con la otra, de acuerdo a un fin fijado por un género de discurso. Una proposición presenta un universo, y al hacerlo presenta instancias situadas en ese universo presentado: el destinador, el destinatario, el referente y el sentido. Estas cuatro instancias se desplazan en el eslabonamiento, de modo que –por ejemplo- el destinador (Juan) de una proposición, se convierte en el destinatario (Juan) o el referente (Juan) de la proposición siguiente –por ejemplo, Yo, Juan (destinador) juro que... se transforma en: Recuerda Juan (destinatario) que has jurado que...-, o Juan (referente) juró. O, como en el caso de la orden de morir, el nosotros (Yo), destinador, de la primera proposición, se convierte en el destinatario, nosotros (tú), de la segunda proposición.

Pero, si la realidad no es algo dado, sino que resulta de que los procedimientos de establecerla se realicen respecto de ella y si el deíctico es un índice de que la realidad está dada en el universo que presenta una proposición actual –ahora-, es necesario otro designador rígido –el nombre- que siendo independiente de la

Auschwitz es, en este sentido, un nombre contingente –que no especulativo: “su nombre de concepto debe designar precisamente la conjunción de dos proposiciones inconciliables: una norma sin destinatario y una sentencia de muerte sin legitimidad”-⁷⁶ de dos frases inconciliables. A lo sumo, dice Lyotard, *Auschwitz* sería la “coexistencia de dos secretos, el del nazi y el del deportado” porque cada uno sabe, “junto a sí” algo del otro “(uno: Que él muera y el otro: es su ley)” que no puede “declarar a nadie”.⁷⁷ Es esta extinción del tercero (es decir, del testigo), correlativa de la desaparición del nosotros, la que se perpetúa *después de Auschwitz*, haciendo imposible un Resultado: “La dialéctica dispersante, negativa, casi analítica que obra con el nombre de *Auschwitz*, privada de su operador positivo racional, el Resultat, no puede engendrar nada, ni siquiera el nosotros escéptico que rumiaría el estiércol del espíritu. El nombre permanecerá vacío, junto con los otros nombres en la red de un mundo, recordado por medios mecanográficos o electrónicos, pero sin ser memoria de nada, sobre nada y para nadie”.⁷⁸

Sin embargo, ante esta imposibilidad de eslabonar *Auschwitz*, *después de Auschwitz*, que se deduce de la diferencia sin litigio y, en última instancia, de la no-diferencia, la alternativa “no es el absurdo, incluso místico”.⁷⁹ “El movimiento reflejado de esta imposibilidad”⁸⁰ parece imponer nuevamente el juego, aunque inmensamente frágil, de la diferencia, de la que nace un nuevo “nosotros”: “Que el *nosotros* haya desaparecido en *Auschwitz* es algo que por lo menos *nosotros* hemos dicho. No hay paso alguno desde el universo oracional del deportado al universo del SS. Pero para afirmarlo fue menester que nosotros afirmáramos ambos universos como si *nosotros* fuéramos por turno el SS y el

proposición actual, permanezca invariable en proposiciones diversas como una marca respecto de la cual se organizan las instancias –así, el nombre puede encontrarse en situación de destinador, de destinatario o de referente en diferentes proposiciones-. Pero el nombre que es la marca de la fijeza, un punto de referencia y de articulación, a través de los universos de proposiciones no da a su referente una realidad. Sin entrar en la complejidad del pensamiento de Lyotard, el establecimiento de la realidad requiere del eslabonamiento de proposiciones heterogéneas de tal modo que la persistencia del nombre se anude a la persistencia de los posibles sentidos. Esto es, cuando el referente nombrado y mostrado incluye lo posible en la constitución de la realidad, bajo la forma de una negatividad. De modo que lo nombrado nunca coincide con lo mostrado, y en ese hueco se alojan los sentidos plausibles que implica la realidad.

Un género de discurso (trágico, científico, histórico, especulativo, técnico, etc.) determina un modo de eslabonamiento en acuerdo a una finalidad propia de cada género, donde las instancias son valencias de eslabonamiento –es decir, el eslabonamiento, sea el que fuere, pone las instancias destinador, destinatario, referente y sentido en relación unas con otras-

⁷⁶ Jean-François Lyotard, *La Diferencia*, op. cit., p.123.

⁷⁷ Jean-François Lyotard, *La Diferencia*, op. cit., Idem

⁷⁸ Jean-François Lyotard, *La Diferencia*, op. cit., p.121-2.

⁷⁹ Jean-François Lyotard, *La Diferencia*, op. cit., p.76.

⁸⁰ Jean-François Lyotard, *La Diferencia*, op. cit., p.123.

deportado. Al hacerlo hemos realizado lo que buscábamos, es decir, un *nosotros*".⁸¹ Se trata del *nosotros*, "compuesto por lo menos de quien escribe (yo) y de quien lee (tu)",⁸² que recibe "el movimiento reflejado de esta imposibilidad, es decir, la dispersión que llega al conocimiento de uno mismo y se vuelve a alzar desde la afirmación de la nada".⁸³

Pero este *nosotros*, excluido del eslabonamiento legitimante del juicio, sea el que fuere, sólo puede testimoniar de la dispersión, de una imposibilidad de *representar*, quedando como queda expuesto a una especie de vértigo, de mutismo, a lo sumo a un balbuceo que sólo puede poner *junto así* los dos términos que resultan de la no-diferencia: "En cuanto a *nosotros*, *después*, recibimos esas dos expresiones como dos silencios. Lejos de significarlos en la proposición de un Resultat, estimamos mucho más peligroso hacerlos hablar que respetarlos. Lo que resulta de *Auschwitz* no es un concepto, es un sentimiento, una frase imposible".⁸⁴

De este sentimiento Lyotard no dice casi nada, salvo que no es un "estado anímico", que "no procede de una experiencia vivida por un sujeto" y que, por lo demás, "no puede ser experimentado".⁸⁵ Si seguimos un texto posterior del mismo autor,⁸⁶ podemos remitir este sentimiento a las categorías freudiana de "afecto inconsciente" y "represión primaria", así como a la categoría kantiana de lo sublime. Estas tres categorías, que podrían agruparse bajo la propiedad de *afección insensible*, presentan una analogía estructural: presentifican un inconmensurable, postulan la presencia muda de una alteridad esencial, afirman la falta de una representación o de un significante para designar lo real del sexo y de la muerte, designan que hay lo irrepresentable. Se trata de un agujero en la palabra, de un fuera de lenguaje que indefectiblemente se olvida, se sustrae a la representabilidad, pero que, al hacerlo, deja el lastre de otra Cosa, "el sentimiento contradictorio de *una presencia* que por cierto no está presente"⁸⁷ (o un exceso que no se deja sintetizar), pero que es precisamente aquello contra lo cual se recuerda en la historia edificante, aquello que se conjura en el edificio protector del memorial, aquello que se busca exorcizar en toda representación;

⁸¹ Jean-François Lyotard, *La Diferencia*, op. cit., p.122-123.

⁸² Jean-François Lyotard, *La Diferencia*, op. cit., p.123.

⁸³ Jean-François Lyotard, *Idem*.

⁸⁴ Jean-François Lyotard, *La Diferencia*, op. cit., p.124.

⁸⁵ Jean-François Lyotard, *La Diferencia*, op. cit., p.75.

⁸⁶ Nos referimos a Jean-François Lyotard, *Heidegger y "los judíos"*, op. cit.

El libro "Le Différend" fue publicado en 1983, "Heidegger et 'les juifs'", en 1988.

⁸⁷ Jean-François Lyotard, *Heidegger y «los judíos»*, op. cit., p.

punto de fuga que hace posible todos estos eslabonamientos que ocultan el agujero/exceso que los motiva.

Reencontramos ahora, en el pensamiento de Lyotard, la diferencia sin litigio, una diferencia más allá –o más acá– del conflicto, diferencia de lo sin-relación, que nos conduce directamente a lo in-fans (etimológicamente: “el que no habla”), a la infancia entendida, no como una etapa de la vida, sino como “incapacidad para representar y conectar algo”,⁸⁸ a la diferencia, esta freudiana y, por lo tanto, sexual,⁸⁹ que Lyotard elabora a partir del motivo freudiano del *afecto inconsciente* y de la *represión primaria* –puro exceso respecto del cual el sujeto se divide y contra el cual erige todo el edificio protector de la fantasía (las concatenaciones), “motivo mismo del pensamiento, de la búsqueda, de la anamnesis”.⁹⁰

Lyotard discierne en el pensamiento de Occidente algo, de valor análogo a la diferencia sexual, que lo habita como su sombra, y que desempeña el mismo “papel de un terror inmanente no identificado como tal, irrepresentable, de un afecto inconsciente”,⁹¹ contra el que toda una economía representativa se pone en marcha, bajo la égida del espíritu occidental, que pone todos sus empeños en el afán de fundarse.

Diferencia ésta que Lyotard nombra de “los judíos”,⁹² ese pueblo otro, “rehén” de la revelación de un Otro, de “una voz que no le dice nada, salvo que ella es”,⁹³ pueblo testigo del “develamiento oscuro, incierto, de una Cosa innombrable”,⁹⁴ de la cual se prohíbe pronunciar el nombre y toda representación y que, por ese hecho, se constriñe a la errancia,

⁸⁸ Jean-François Lyotard, *Heidegger y «los judíos»*, op. cit., p. 29.

⁸⁹ Podríamos definir el concepto freudiano de *diferencia sexual* en los siguientes términos: es la consecuencia psíquica de la percepción de la diferencia sexual anatómica. La diferencia sexual anatómica resulta insoportable, cuando el niño/a percibe esta diferencia se horroriza, no quiere saber nada. En este sentido, la diferencia sexual, que no tiene explicación, coincide con la formulación misma de un enigma que inmediatamente produce, como respuesta, una deducción (que tiene la estructura de la fantasía): falo y castración. Ante la percepción de la diferencia sexual anatómica, tanto el niño como la niña sostienen la premisa universal: todos tienen falo, nombrando en términos de una falta lo que es un agujero (cuando el niño percibe que las niñas no tienen un órgano sexual igual al suyo, deduce que si no lo tienen es porque se lo cortaron –es decir, deduce que **falta**.).

La diferencia sexual (junto a la respuesta en términos de fálico-castrado) es condición de posibilidad de la subjetividad humana; establece los pilares mismos a partir de los cuales puede haber diferencias.

⁹⁰ Jean-François Lyotard, *Heidegger y «los judíos»*, op. cit., p. 35.

⁹¹ Jean-François Lyotard, *Heidegger y «los judíos»*, op. cit., p. 32.

⁹² Se puede seguir esta misma lógica en un texto de Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, donde Freud al acecho de los fundamentos, más de uno, de un “fenómeno de la intensidad y permanencia del odio de los pueblos al judío”, señala que el odio a los judíos tiene su raíz inconsciente en la circuncisión, en tanto ésta remite al complejo de castración. En: Sigmund Freud, *Obras Completas*, Vol. XXIII, Ed. Amorrortu, 1989, Ver p. 86-88.

⁹³ Jean-François Lyotard, *Heidegger y «los judíos»*, op. cit., p. 32.

⁹⁴ Jean-François Lyotard, *Idem*.

al éxodo y a la dispersión; pueblo por siempre “expulsado hacia delante en la interpretación de la voz, de la diferencia originaria”⁹⁵ que, justamente, tiene vedado reducir en una representación.

Esta diferencia, esta “intratable *afección* que son los judíos”,⁹⁶ es interpretada por el filósofo francés como el rasgo inmemorial indomeñable e intratable, indestructible, que, desde siempre, perturba y obstaculiza el proyecto de Occidente, que moviliza todo su arsenal para sofocar aquello que lo amenaza en su propio interior: “... ‘los judíos’ son en el ‘espíritu’ de Occidente, ocupado en fundarse, lo que resiste a este espíritu; en su voluntad, la voluntad de querer, son lo que obstaculiza a la voluntad; en su realización, proyecto y progreso, son lo que no cesa de reabrir la herida de lo irrealizado. Que son lo irremisible en su movimiento de remisión y de dilación. Que son lo no domesticable en la obsesión por dominar, en la compulsión por el dominio comunal, en la pasión por el imperio, recurrente desde la Grecia helénica y la Roma cristiana, ‘los judíos’ jamás en su propio lugar, cualquiera que sea, no integrables, no convertibles, no expulsables”.⁹⁷

Así, contra la premisa ideológica de la xenofobia, el antisemitismo revela su revés estructural, la cara reactiva de la formación del síntoma, con el que el aparato de la cultura occidental enfrenta –‘liga y representa tanto como puede’-, no cesa de (no) escribir la pasividad del ‘terror originario’, para conjurarlo/a y ‘olvidarlo/a, activamente’. Es decir, en su faz estructural el antisemitismo revela lo que retorna de lo real. O, para decirlo en los términos freudianos del *Malestar en la cultura*, “tras esto es un fragmento de **realidad efectiva** lo que se pretende desmentir”.⁹⁸

⁹⁵ Jean-François Lyotard, *Heidegger y «los judíos»*, op. cit., p. 33.

⁹⁶ Jean-François Lyotard, *Heidegger y «los judíos»*, op. cit., p.34.

⁹⁷ Jean-François Lyotard, *Heidegger y «los judíos»*, op. cit., p. 33.

⁹⁸ Sigmund Freud, *El Malestar en la cultura*, en: Obras Completas, Vol. XXI, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1989, p. 108. Pero esta desmentida, si seguimos el movimiento freudiano, atestigua la castración y, por lo tanto, el espacio donde puede desplegarse la diferencia y la inscripción de lo que no cesa de escribirse. La desmentida que Freud discierne, especialmente a partir del feticchismo, es un modo de la defensa que se realiza en un nivel perceptivo. Implica un doble movimiento: la percepción de la falta (de falo en la madre) y la negación de esta percepción. Es decir, la desmentida implica un acto, por el cual un sujeto realiza, sin saber, dos afirmaciones contradictorias: tiene – no tiene. Es precisamente este repudio de la percepción (denegación de lo que fue admitido) el que abre la vía de los retornos. Si convocamos el mito freudiano de la horda primitiva, la desmentida -o, como dice Lyotard, “la negación de la confesión del asesinato del padre”- recae precisamente sobre los deseos primordiales: el asesinato y el incesto. “La comida totémica de los hijos, siguiendo con el motivo que evoca Lyotard, ‘interioriza’ la Cosa, la representa, la purga, la ‘olvida’”. Pero queda un resto, que Freud asigna al *superyo* y a la culpa que, a su modo, recuerda su relación con este rasgo indestructible de la naturaleza humana. Así la prohibición de matar, sobre la que se erige la cultura, señala su ligazón con el deseo de matar. La comunidad humana, como asociación fraterna fundada en el asesinato

Así, se “convierte a los judíos en el medioevo, resisten por la restricción mental. Se los expulsa en la época clásica, vuelven. Se los integra en la época moderna, persisten en su diferencia. Se los extermina en el siglo XX”.⁹⁹ Pero, en este último caso, la desmentida –o renegación-, que subyace a la lógica de la segregación y del síntoma, dictando una y otra vez el pulso de los retornos velados, resulta absolutamente insuficiente.¹⁰⁰ Porque, esta es la tesis fuerte de Lyotard, el programa científico de exterminio de judíos, la solución en tanto que debía ser final, “última respuesta a la cuestión *judía*”,¹⁰¹ se dirige, justamente, a lo interminable de todas las negaciones y re-negaciones –sea lo impensable, lo imposible, la Cosa, la desgracia, el terror originario, lo intratable contra el que todo pensamiento se construye-, para ponerle fin.¹⁰² El pasaje al acto hitleriano quizo suprimir el retorno, consistió en una práctica legalizada de asesinatos cuyo objeto fue el no retorno de “los judíos”, y esto marca una diferencia cualitativa respecto de todas las conversiones, expulsiones e integraciones anteriores. La solución final consiste, entonces, en suprimir, exterminar este exceso, lo real, el “revés” del pensamiento (que es ese indecible que a él se sustrae para hacerlo posible); en destruir este borde real de lo simbólico, la imposibilidad marcada en la prohibición de pronunciar el nombre, lo no-representable del Otro, en

primordial del padre, es para Freud una sociedad esencialmente criminal, y por lo tanto, compulsada a ejercer un gasto permanente para sofocar la hostilidad primaria que la amenaza permanentemente de disolución. La matriz freudiana de la segregación es correlativa, precisamente, de esta raíz pulsional que no consiente fácilmente a su renuncia, hallando en las minorías la ocasión de un “escape a la pulsión en la hostilización de los extraños” (*El malestar en la cultura*, p. 111): “...pués el sentimiento de comunidad de las masas, ha menester para completarse de la hostilidad hacia una minoría extranjera, y la debilidad numérica de estos excluidos invita a su sofocación”.

⁹⁹ Jean-François Lyotard, *Heidegger y «los judíos»*, op. cit., p. 35.

¹⁰⁰ Esta diferencia entre la lógica de la ideología y el paso a los hechos, tan subrayada por Pierre Vidal Naquet, y la diferencia del antijudaísmo nazi, respecto de toda la historia del antisemitismo previo, es reconocida por los propios nazis. En el discurso de Jarkov (1943) Himmler recuerda a los dirigentes de las SS que “nosotros somos realmente **los primeros** en resolver el problema de la sangre por la acción... **y por problema de la sangre no entendemos, desde luego, el antisemitismo.** El antisemitismo es exactamente lo mismo que el despiojamiento. Desembarazarse de un piojo no es una cuestión de ideología. Es una cuestión de limpieza... Pero, para nosotros, la cuestión de la sangre es un recordatorio de nuestro propio valor, un recordatorio de lo que es realmente la base que mantiene unido al pueblo alemán.” Esta referencia ha sido extraída de Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Ed. Taurus, México, 2004, Nota al pie No. 112, p. 474-5.

¹⁰¹ Jean-François Lyotard, *Heidegger y «los judíos»*, op. cit., p. 35.

¹⁰² La anticipación consumada de este crimen, intrínseco a la lógica representativa de Occidente, ya había sido anticipada en una frase macabra del joven Hegel: “Todos los estados del pueblo judío, hasta el estado más sórdido, el más infame, el más abyecto, el cual se encuentra en nuestros días, no son más que continuaciones y desarrollos del destino original de los judíos, por el cual –potencia infinita que ellos se opusieron de manera insuperable- fueron maltratados y serán maltratados tanto tiempo como no lo conciliarán por el espíritu de la belleza y de esta manera no lo suprimirán por el espíritu de la reconciliación. (Citada por Lyotard, en: *Heidegger y “los Judíos”*, p. 86, op. cit.)

aniquilar la diferencia que hace posible el eslabonamiento de todos los nombres en los géneros de discursos. De este modo, el exterminio de “los judíos” se dirige a esa angustia que nada calmará,¹⁰³ que testimonia que este agujero en el Otro, la “desdicha del espíritu”, “su servidumbre a lo no realizado”, donde se abisma toda realización, “les es constitutiva”:¹⁰⁴ “Ya que no es en tanto hombres, mujeres y niños que se los extermina, sino en tanto el nombre de lo maldito, ‘judíos’, que Occidente dio a la angustia inconsciente”.¹⁰⁵

La “política” nazi habrá consistido, entonces, en el intento radical de aniquilar en el nombre de “judío”, la diferencia fundamental y fundante. Y toda la argumentación lyotardiana apunta a decir la imposibilidad de inscribir esta cancelación del borde real de la estructura que realizó el nazismo: “si se representa el exterminio, afirma Lyotard, hay que representar también lo exterminado”.¹⁰⁶ Y eso es imposible.

Habría dos vías de perpetuación de esta cancelación (y, por lo tanto, de la “política-apolítica” del nazismo) *después de Auschwitz*: la vía de la supresión y la vía de la representación.¹⁰⁷ La primera resulta escandalosa porque realiza una repetición grosera del gesto asesino –es el caso, del revisionismo-. La segunda resulta inadmisibles porque soslaya, aun cuando fuera involuntariamente, la lógica ultrarepresentativa¹⁰⁸ de la “solución final”, que el exterminio extermina en “los judíos” justamente aquello que toda la historia de la racionalidad occidental ha querido siempre conjurar a través de las representaciones; porque reclama una escena de litigio -política, guerrera, discursiva-, allí donde el exterminio de los judíos se realiza necesariamente por fuera de la institución política, guerrera y discursiva; porque re-envía al litigio lo que es –y siempre fue- sin remisión; porque la representación del exterminio de los judíos y de “los judíos” se expone a una conciliación inadmisibles, al reenviar una vez más lo que no se quiere olvidar a la “órbita de

¹⁰³ Jean-François Lyotard, *Heidegger y «los judíos»*, op. cit., p. 37.

¹⁰⁴ Jean-François Lyotard, *Idem*.

¹⁰⁵ Jean-François Lyotard, *Heidegger y «los judíos»*, op. cit., p. 38.

¹⁰⁶ Jean-François Lyotard, *Idem*.

¹⁰⁷ Jean-François Lyotard, *Heidegger y «los judíos»*, op. cit., p. 36.

¹⁰⁸ El campo de exterminio, como afirma J.L.Nancy, “es la escena donde la suprarrepresentación se da el espectáculo del aniquilamiento de lo que, a sus ojos, es la no-representación. Esta empresa se diferencia de todas las otras que se le podrían comparar –campos y genocidios- porque apunta directa y explícitamente, en el ‘subhombre’, no tanto o no sólo a una ‘raza inferior’ enemiga, sino, principalmente, a la gangrena o el miasma capaz de corromper la presentación misma de la presencia auténtica.” En: *La representación prohibida*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2006, p. 47-8, (volvemos sobre esto más adelante).

la represión secundaria”, repitiendo así el gesto de exclusión que culminó en la aniquilación de lo excluido: “Al representar el terror segundo (‘horror más bien’) es imposible no perpetuarlo. El mismo, no es más que representación. Pero entonces también hace falta poner en escena el ‘primero’, el Otro, y se repite así, si no su exterminio, al menos su puesta al margen justamente por ponerlo en juego. Se lo redime con solo memorizarlo”.¹⁰⁹

Frente a esto Lyotard apela a la categoría kantiana de lo sublime (tal como Kant la explora en su *Crítica del Juicio*) puesto que esta categoría, que introduce “a lo que será una estética del shock, una anestésica”,¹¹⁰ desafía la pretensión del pensamiento, entregado a la ilusión de la racionalidad absoluta, de un iluminismo sin fin.¹¹¹ Lyotard se aleja de la culminación kantiana del sentimiento de lo sublime en una síntesis integradora, así como de la concomitante distancia que Kant exige de un espectador que se abisma en lo inimaginable para obtener así el sentimiento de goce estético, y aproxima este concepto a la categoría freudiana de represión primaria.¹¹² Así como “en la represión originaria, el aparato no puede hacer nada por vincular, investir, fijar y representar el terror (...), y (...) por ello (...) este terror permanece *adentro* del aparato como su afuera, infuso y difuso, en tanto *afecto inconsciente*”,¹¹³ en el sentimiento de lo sublime “tampoco la imaginación

¹⁰⁹ Jean-François Lyotard, *Heidegger y «los judíos»*, op. cit., p. 39.

¹¹⁰ Jean-François Lyotard, *Heidegger y «los judíos»*, op. cit., p. 41.

¹¹¹ Según Kant –seguimos aquí a Eugenio Trías–, el sentimiento de lo sublime implica un recorrido que supone, en primera instancia, un sujeto confrontado con “algo grandioso...que le produce la sensación de lo informe, desordenado y caótico” (p. 38), inconmensurable con todo sentido. Esta proximidad a un horror indecible desencadena una reacción dolorosa en el sujeto que siente “hallarse en estado de suspensión ante ese objeto que lo excede y lo sobrepasa” (idem). Ante esto el sujeto emprende una primera reflexión sobre su propia insignificancia e impotencia confrontada con la presencia de este objeto inconmensurable. “Pero esa angustia y ese vértigo, dolorosos, del sujeto son combatidos y vencidos por una reflexión segunda, supuesta y confundida con la primera, en la que el sujeto se alza de la conciencia de su insignificancia *física* a la reflexión sobre su propia superioridad *moral*” (idem). Y esto es posible porque “el objeto inconmensurable remueve física, sensiblemente en el sujeto una idea de la Razón. Idea que es, por definición que la distingue del entendimiento, concepción del infinito” (idem). De esta aprehensión del objeto informe-infinito por medio de una idea de razón resulta un sentimiento de placer. La reflexión kantiana de lo sublime implica que el objeto informe-infinito “sensibiliza... la idea racional-moral de infinitud” (idem). De modo que, “el sujeto alcanza así conciencia de su propia superioridad moral respecto de la naturaleza que, sin embargo, evoca y remueve en él, al presentarse caótica, desordenada y desolada, la idea de infinito, dada así sensiblemente como presencia y espectáculo” (p.38-9).

Las referencias de las páginas citadas pertenecen a: Eugenio Trías, *Lo bello y lo siniestro*, Ed. DeBolsillo, Barcelona, 2006.

¹¹² Por ejemplo, subraya que la ambigüedad y ambivalencia de placer y dolor en que se gesta este sentimiento corresponde a un puro “estremecimiento (...) de un movimiento atractivo y repulsivo a la vez, una suerte de espasmo” que “atestigua que un ‘exceso ha tocado el espíritu, demasiado para lo que puede hacer”, Jean-François Lyotard, *Heidegger y «los judíos»*, op. cit., p. 42.

¹¹³ Jean-François Lyotard, *Idem*.

puede reunir lo absoluto (...) para representarlo, y eso quiere decir que lo sublime no es localizable en el tiempo”.¹¹⁴

Entonces, allí donde lo sublime connota la pura afección que emerge cuando se quiebra el borde y el marco que se cierra sobre lo diverso para representarlo, allí donde lo sublime patentiza en el abismarse de la imaginación lo sin relación con la forma –lo informe-, allí donde se aproxima a aquello que desde siempre rebasa al pensamiento, el *afecto inconsciente*, allí donde porta las marcas de un goce que preferimos ignorar, allí donde declara una sensibilidad insensible –una anestesia, dice Lyotard, “pero que deja al alma a la merced de una afección más ‘antigua’ que lo dado en la naturaleza, y que ninguna imitación igualará por forma y figura”-,¹¹⁵ es allí que el sentimiento de lo sublime puede “acoger la incapacidad que aqueja a la mente imaginativa para producir formas de representación de lo absoluto (la Cosa)”,¹¹⁶ que puede, en fin, hacer justicia a lo impresentable que no se deja eslabonar, a aquello que escapa definitivamente a los modos discursivos.

Así, esta categoría kantiana marca, para Lyotard, la posibilidad de ruptura con todo el pensamiento mimético –“impostura del imaginario, dirá, del querer, del querer poder, de la apropiación”-,¹¹⁷ y señala hacia la “dispersión” de los géneros discursivos, hacia el surgimiento de la escritura. Escritura que se ‘desliza en medio de las ruinas, que escucha la queja que de ellas emana, les hace eco’. Escritura de sobre-vivencia, dice Lyotard, “ella misma oprimida por la vergüenza de no haber sucumbido, por la vergüenza de todavía poder testimoniar y la tristeza de atreverse. Es aquello que, del pensamiento, sobrevive a pesar de sí cuando la vida filosófica devino imposible (...)”.¹¹⁸

En la estela de Benjamin y Adorno, Lyotard señala hacia una “estética del después de Auschwitz”,¹¹⁹ donde el arte, la escritura, ya no se presentan como testigos pares de la afección sublime –“Es importante, tener presente que nadie, por la escritura, por la pintura, ni por nada, podría pretenderse testigo y relator verídico, ‘par’, de la afección sublime, sin

¹¹⁴ Jean-François Lyotard, *Idem*.

¹¹⁵ Jean-François Lyotard, *Heidegger y «los judíos»*, op. cit., p.51-2.

¹¹⁶ Jean-François Lyotard, *Heidegger y «los judíos»*, op. cit., p. 51.

¹¹⁷ Jean-François Lyotard, *Heidegger y «los judíos»*, op. cit., p.45.

¹¹⁸ Jean-François Lyotard, *Heidegger y «los judíos»*, op. cit., p. 50.

¹¹⁹ Jean-François Lyotard, *Heidegger y «los judíos»*, op. cit., p. 51.

convertirse en culpable, por esta sola pretensión, de falsificación y de impostura”-,¹²⁰ sino que declaran su imposibilidad de representar esta afección, dando a ver que hay lo irrepresentable. El arte *después de Auschwitz*, afirma Lyotard, “no dice lo indecible, dice que no lo puede decir”.¹²¹

¿En qué consiste este arte que escribe la imposibilidad de decir? A diferencia del gesto que busca sumar conocimientos, agregando contenidos al depósito de la información, la escritura “de sobre-vivencia” afecta, no por la significación que se agrega, sino por la sustracción que se produce cuando marca “sobre sí misma la presencia de aquello que no dejó marca”.¹²² Contra el exceso de sentido de la narración historiadora, que es “sintomal, simple fobia, olvido bruto del secreto inolvidable”¹²³, esta escritura es acto eminentemente subjetivo, “anamnesis” que llevada al borde de la enunciación tropieza con la turbación de lo *fuera de sentido*, con el abismo de la “sensibilidad insensible”, con lo que se “olvida” para que los discursos se constituyan. Lyotard señala aquí al arte llamado de vanguardias,¹²⁴ donde la escritura no trabaja en el sentido de la represión secundaria o del sueño, “para censurar el secreto, disfrazarlo”,¹²⁵ sino que apunta a lo que umbilica el sueño, al despertar.¹²⁶ Por esta vía, la escritura que quiere Lyotard, despierta de la apropiación de sentido que realiza todo saber (despierta del sueño), así como de la estética cegadora de lo bello (despierta también de los ideales y de los valores), para rozar algo de lo real bajo el modo de lo imposible de decir. La presencia

¹²⁰ Jean-François Lyotard, *Heidegger y «los judíos»*, op. cit., p. 52.

¹²¹ Jean-François Lyotard, *Idem*.

¹²² Jean-François Lyotard, *Heidegger y «los judíos»*, op. cit., p. 43.

¹²³ Jean-François Lyotard, *Idem*.

¹²⁴ Designa a este arte, más precisamente, como “surgimiento de la escritura”, Jean-François Lyotard, *Heidegger y «los judíos»*, op. cit., p. 42.

¹²⁵ Jean-François Lyotard, *Heidegger y «los judíos»*, op. cit., p. 43.

¹²⁶ Tenemos aquí presente el motivo del sueño y el despertar que Lacan elabora en la clase V de su Seminario XI. Allí examina dos modos de la repetición, a través de dos conceptos que extrae de Aristóteles: el automaton que reelabora en términos de la cadena significante (Lyotard: las concatenaciones -que queda del lado del sueño-) y la tyche que Lacan redefine en términos de “encuentro con lo real” (que queda del lado del despertar). Esta diferencia es importante porque, respecto de este punto, se decide una ética (del psicoanálisis) A diferencia del idealismo que Lacan evoca a través de un célebre aforismo de Calderon de la Barca —“la vida es un sueño-, la experiencia del análisis está orientada hacia “el hueso de lo real”. Ya no se trata de la rememoración (de hacer conciente lo inconsciente), ya no se trata del retorno de los signos, sino que la repetición está comandada por lo real. Lo que se repite, bajo la forma del encuentro, es lo real “inasimilable”. Ver: Jacques Lacan, “Tyche y Automaton”, en: *El Seminario, Libro XI, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1990.

de lo que no dejó marca deviene **exigencia** de escritura.¹²⁷ Sólo la escritura, al marcar sobre sí lo “que no cesa de no escribirse”,¹²⁸ podrá dar testimonio de esta presencia.

Queda, en efecto, la diferencia sin litigio que conduce a la no diferencia, de donde surge -o, mejor, puede (re)surgir- el movimiento inmensamente frágil de una diferencia absoluta que sólo puede testimoniarse, escribiéndose. Pero esta diferencia de la escritura cambia completamente el sentido de la diferencia: diferencia otra que la de las concatenaciones, diferencia que sitúa un corte respecto de las infinitas re-versiones en lo **posible** del litigio, de lo que **puede** ser traducido en daño, de lo que **puede** ser expresado en un idioma (jurídico, histórico, etcétera), de lo que **puede** transformarse en un saber. La diferencia absoluta de ese encuentro *Auschwitz* sólo puede, para Lyotard, ser testimoniada a través de una escritura que no explica, no expresa, no declara, no hace historia, no hace saber, ni “rinde homenaje (...) a ningún ayer que hubiera que conservar”;¹²⁹ sino que siendo escritura poética **inventa** un trazo que es incisión, hendidura o herida en el saber. Esta traza o letra no recuerda el contenido de nada, no rememora el aniquilamiento, no recupera las vidas de quienes fueron asesinados, sino que es **conmemoración, datación, atestación**. En *El Meridiano*, Celan dice que: “El poema sería así el lugar donde todos los tropos y metáforas nos invitan a reducirles al absurdo”.¹³⁰ Esta letra o trazo, absurdo, es la “contrapalabra” que el mismo Celan atribuye a Lucile –“la ciega para el arte”-: “Es la contrapalabra, es la palabra que rompe el *hilo*, la palabra que no se inclina ante los *mirones* y los *figuronas de la historia* es un acto de libertad. Es un paso”,¹³¹ o un *schibboleth*, retomando aquí el bellissimo texto de Derrida *para Paul Celan, Schibboleth*: “En la lengua, en la escritura poética de la lengua, no hay más que *Schibboleth*. Como la fecha, como un nombre, permite el aniversario, la alianza, el retorno, la conmemoración –incluso si ya no quedara ninguna huella, eso que normalmente se llama huella, la presencia subsistente de un resto, incluso si apenas quedase la ceniza que, así, aún se fecha, celebra, conmemora o bendice”.¹³²

¹²⁷ En el capítulo III de esta tesis vuelvo sobre esta exigencia

¹²⁸ De esta manera Lacan nombra lo imposible.

¹²⁹ Paul Celan, “El Meridiano”, en: *Paul Celan, Obras Completas*, Ed. Trotta, Madrid, 2002, p. 501.

¹³⁰ Paul Celan, “El Meridiano”, op. cit., p. 507.

¹³¹ Paul Celan, “El Meridiano”, op. cit., p. 501.

¹³² Jacques Derrida, *Schibboleth. Para Paul Celan*; Ed. Arena Libros, Madrid, 2002, p. 59.

De este modo, lo irrepresentable, para Lyotard, no reside en un contenido que se tornaría inaccesible – por ejemplo, debido a la destrucción de las superficies del archivo-. Nada más alejado del pensamiento de Lyotard que una posición ontológica, que haría irrumpir lo irrepresentable (o lo indecible o lo inimaginable) en el seno de una concatenación discursiva (teórica) que lo nomine, para mejor dominarlo y olvidarlo. Contra lo anterior, el reparo es ético: lo irrepresentable designa una heterogeneidad o una alteridad radical, cuya valencia es lógica. El deseo de neutralizar esta alteridad, de asimilarla, de nombrarla con el objeto de integrarla simbólicamente, de conjurar o defenderse de esta diferencia que señala el exceso –o, en términos lacanianos, el goce- ha conducido a lo peor, a saber: al aniquilamiento o exterminio (que es también aniquilamiento de la diferencia o del exceso que es ineliminable). Resulta imposible (estructuralmente) representar (tematizar, develar) esta consumación, en parte lograda, de la pulsión de muerte. **Sólo puede testimoniarse el encuentro** que es, a la vez, el fracaso, el tropiezo, lo imposible, lo fallido de dicha consumación. Por eso Lyotard opone a la “estupefacción de lo innombrable”¹³³ el sujeto de la escritura –“Celan *después* de Kafka, Joyce *después* de Proust, Nono *después* de Mahler, Beckett *después* de Brecha, Rothko y Newman *después* de Matisse...”,¹³⁴ que es testimonio. Un **Decir**, a la vez irreductible al **dicho** y condición de todo dicho,¹³⁵ lo que resta, pura huella vacía que guarda la perturbación y el (imposible) acontecimiento. A lo sumo, un comienzo.

3. Más allá de la diferencia, el problema de la representación histórica: Reinhard Koselleck.

Jamás olvidaré esa noche, esa primera noche en el campo que hizo de mi vida una sola larga noche bajo siete vueltas de llave. (...). Jamás olvidaré esos instantes que asesinaron a mi Dios y a mi alma, y a mis sueños que adquirieron el rostro del desierto.

Elie Wiesel, La Noche.

¹³³ Jean Luc-Nancy, *La representación prohibida*, Prefacio, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2006, p. 10.

¹³⁴ Jean-François Lyotard, *Heidegger y «los judíos»*, op. cit., p. 52.

¹³⁵ Tomamos este término de la meditación de Emmanuel Levitas sobre el Decir –en su diferencia con el dicho- y el testimonio. Vease especialmente “De otro modo que ser o más allá de la esencia”, ed. Sígueme, Salamanca, 1999, p.p. 215-252.

Lyotard fue muy mal leído. Justamente, quienes más critican la posición “absolutista”¹³⁶ de Lyotard son quienes ontologizan lo indecible, incluyéndolo, aún para refutarlo, en una concatencación discursiva. Es el caso, por ejemplo, de la desafortunada lectura que realiza Georges Didi – Huberman: “Cuando, por otro lado, la reflexión filosófica absolutiza –para conceptualizarlos- esta disyunción y este defecto inherentes al testimonio, obtenemos unas configuraciones donde las impurezas narrativas, los restos visuales son abolidos con el objeto de garantizar una idea más *pura*, más universal, de las paradojas en cuestión. Gracias a lo cual se desdeña lo más precioso del testimonio (...). Conocemos al menos tres versiones del testimonio como absoluto y como exceso *sublime* de la palabra humana: el *litigio* según Jean-François Lyotard, ratifica la imposibilidad de un intercambio equitativo de argumentos en un conflicto sobre el testimonio. (...)”. Asimismo, Dominick La Capra insiste en señalar los riesgos que conlleva la posición de quienes, como Jean-François Lyotard, “han abordado el problema teóricamente en cuanto el exceso irrepresentable de los acontecimientos extremos [que] reclama respuestas discursivas y afectivas que nunca son suficientes”, cuyo énfasis –“aún cuando uno no llegue a la **posición hiperbólica** de identificar ese exceso con lo *real* (...)”- puede, según este historiador, “distraer la atención de lo que concretamente puede y debe representarse o reconstruirse, tan exactamente como sea posible, de los sucesos límites traumáticos”.¹³⁷

Una vez más, la apelación a la (“necesaria”)¹³⁸ representación que, con las mejores intenciones, rubrica la apuesta por el sentido –histórico, político,

¹³⁶ Georges Didi-Huberman, *Imágenes pese a todo*, Ed. Paidós, España, 2004, p. 157.

¹³⁷ También subraya una “segunda consecuencia del carácter dudoso de la idea de que hay un exceso irrepresentable en los sucesos límites traumáticos”, a saber: “que puede llevar a la construcción de tales acontecimientos en el marco de una estética hiperbólica de lo sublime que no está suficientemente diferenciada o se ha generalizado con ligereza, o que puede acabar en una sacralización (positiva o negativa) del suceso que induzca a una forclusión, denigración o explicación inadecuada, no sólo de la representación, sino de la cuestión del agenciamiento ético responsable, entonces y ahora”. “Tal vez en el mismo Lyotard, continúa La Capra, se pueda advertir una apelación hiperbólica a lo sublime e irrepresentable”. Sin embargo lo irrepresentable tiene, para La Capra, un valor doblemente positivo: en primer lugar, porque coloca “en primer plano las posibilidades y los límites de la representación y del intercambio dialógico cuando se responde a los sucesos de la *Shoah* o se trata de digerirlos (y también de otros acontecimientos límites de la historia)”; en segundo lugar, porque “plantea la cuestión de las relaciones entre la investigación y la memoria, y sus límites”. Lamentablemente no contamos con la versión original en inglés y tenemos que conformarnos con esta desafortunada traducción.

Dominick La Capra, *Escribir la historia, escribir el trauma*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 2005, p. 111.

¹³⁸ Escribe Georges Didi-Huberman: ¿Es necesario, entonces, volver a decir que Auschwitz es *inimaginable*? Ciertamente no. Incluso hay que decir lo contrario: hay que decir que Auschwitz *únicamente es imaginable*, la imagen nos obliga a ello y, por eso, debemos intentar hacerle una crítica interna para llegar a arreglárnosla

sociológico, etc.-, busca asimilar el acontecimiento, integrarlo en una elaboración simbólica, elaborar el trauma, transformar la pesadilla en sueño, construir una valla defensiva con la ilusión de conjurar el riesgo de la repetición; en fin, volver a tensar los hilos rememorantes de la construcción protectora del fantasma. Sin embargo, Lyotard nos advierte que **más allá** de este parapeto defensivo, lo real – exceso, goce, alteridad radical o heterogeneidad- se obstina y desbarata las concatenaciones subjetivantes. No hay aquí en juego un “radicalismo trascendente”,¹³⁹ ni una “absolutización”,¹⁴⁰ sino una consecuencia radical que también se deduce de Auschwitz.¹⁴¹

El **más allá** tampoco designa aquí, como sostienen sus críticos, una trascendencia transfinita, una abstracción incorpórea, o el territorio de fundamentos metafísicos, sino lo que queda preso en las redes del principio (del placer) que rige el entramado fantasmático, aquello que, entre representación y representación, puede presentarse para perturbar el sueño de los eslabonamientos; que puede, también, reaparecer como pura irrupción de la pulsión de muerte que destruye y quema todo lo que toca. Así, la historia tiene, para Lyotard, una frágil consistencia fantasmática que recubre y disimula algo absolutamente primero que insiste en no dejarse olvidar: “que la eliminación de lo olvidado deba ser olvidada para realizarse, eso mismo testimonia que lo olvidado sigue allí”.¹⁴²

Ahora bien, no sólo las categorías del psicoanálisis permiten afirmar que la historia tiene la consistencia del fantasma, sino que también lo sostienen algunos historiadores.¹⁴³ Una meditación ejemplar del eminente historiador y filósofo alemán Reinhart Koselleck nos permitirá vislumbrar, a través de categorías históricas por completo ajenas al

con esta obligación, con esta *incompleta necesidad*. Si queremos saber alguna cosa del interior del campo, es necesario, en un momento u otro, pagar tributo al poder de las imágenes (...).”

¹³⁹ Dominick La Capra, *Escribir la historia, escribir el trauma*, op. cit., p. 111

¹⁴⁰ Georges Didi Huberman, Georges Didi-Huberman, *Imágenes pese a todo*, p.157.

¹⁴¹ Por ejemplo, Anne Lise Stern, sobreviviente de Auschwitz y psicoanalista, en su libro titulado *Le savoir – déporté*, escribe:

“(...) je m’autorise à soutenir, même si la formule peut surprendre, que le petit *a* de la théorisation lacanienne vient directement d’ Auschwitz”. En: Anne-Lise Stern, *Le savoir-deporté, Camps, Histoire, Psychanalyse*, Ed. Seuil, Paris, 2004, p. 200. El objeto *a*, del cual Lacan dice que es su *único invento*, es la consecuencia radical de una formalización que hiende en lo real. A riesgo de caer en una simplificación crasa de un concepto que es sumamente complejo, diré que el objeto *a* es la formalización de un resto inasimilable a la operatoria simbólica. O, para decirlo en otros términos, la entrada del significante en lo real produce un resto irreductible que Lacan nombra objeto *a*.

¹⁴² Jean-François Lyotard, *Heidegger y «los judíos»*, op. cit., p. 40.

¹⁴³ Por ejemplo, R. Koselleck escribe: “El intervalo temporal reflexionado obliga al historiador a fingir la realidad histórica y, por cierto, no según la forma de hablar del ‘fue’. Más bien está obligado a servirse de una ficción para apoderarse de una realidad cuya autenticidad ha desaparecido” - Reinhart Koselleck, “Terror y sueño”, en *Futuros Pasados*, Ed. Paidós, Barcelona, 1993, p. 271.

pensamiento de Lyotard y al psicoanálisis, el impasse en el que queda la posibilidad de la representación historizante como consecuencia del campo de aniquilamiento. Por caminos muy diversos, Koselleck argumenta la imposibilidad estructural de representar –o, literalmente, de soñar– la consumación, en parte lograda, de la pulsión de muerte en los campos de concentración nazis.

En el contexto de una consideración sobre las experiencias del tiempo en el Tercer Reich, Koselleck emprende un análisis renovado de la relación entre facticidad (realidad) y ficción (representación), estableciendo un criterio que subvierte y amplía la noción de fuente hasta incluir, en ella, los sueños.

Para el historiador, los sueños comprenden “metódicamente un campo empírico en el que las *res factae* y las *res fictae* están entremezcladas de manera extraordinariamente tensa”,¹⁴⁴ en virtud de lo cual permiten trascender la pregunta por la representación histórica y su reproducción de la realidad. Si bien los sueños no ofrecen una representación real de la existencia, “esto no les impide, escribe Koselleck, pertenecer a la realidad de la vida”;¹⁴⁵ pertenencia que dota a los sueños, aún cuando se sitúan en el “extremo más alejado de una escala imaginable de racionalidad científica”,¹⁴⁶ de la cualidad de “fuentes que atestiguan una realidad pasada de un modo como quizás ninguna otra fuente lo puede hacer”.¹⁴⁷ Así, el sueño que, según Koselleck, demuestra la inevitable facticidad de lo ficticio, encarna la contracara de la también inevitable ficcionalización de lo fáctico, que la representación historiadora pone en juego cuando re-actualiza un pasado ya sido.

Para demostrar lo anterior extrae, de una compilación de trescientos sueños de la época del Tercer Reich que ha editado Charlotte Beradt, dos historias¹⁴⁸ de sueños –ambos

¹⁴⁴ Reinhart Koselleck, op. cit., p. 272.

¹⁴⁵ Reinhart Koselleck, Idem.

¹⁴⁶ Reinhart Koselleck, Idem.

¹⁴⁷ Reinhart Koselleck, Idem.

¹⁴⁸ Reproducimos, a continuación, el texto de cada uno de estos sueños. El primer sueño proviene de un médico, quien lo soñó en el año 1934: “Después de la consulta, hacia las nueve de la noche me quiero echar tranquilamente en el sofá con un libro sobre Mathias Grunewald, cuando de pronto mi habitación, toda mi vivienda, se queda sin paredes. Aterrado miro a mi alrededor: todas las viviendas hasta donde me alcanza la vista están sin paredes. Oigo rugir un altavoz: ‘Por decreto, se suprimen las paredes desde el 17 de este mes’” (p. 272). El otro sueño se produce en la misma época y procede de un abogado judío: “Hay dos bancos en el Tiergarten (nombre de un parque de la ciudad de Berlín), uno de color verde normal, otro amarillo (entonces, los judíos sólo se podían sentar en bancos pintados de amarillo) y entre los dos, una papelería. Me siento en la papelería y me cuelgo un cartel al cuello, como lo llevan a veces los mendigos ciegos, pero también como se lo cuelgan por orden de las autoridades los ‘violadores de la raza’: ‘Si es necesario, le dejo el sitio al papel’” (p. 272-3). En: Reinhart Koselleck, op. cit.

de los años treinta-. Se trata de sueños anónimos, pero auténticos; son todos sueños acerca del terror, o -como con agudeza escribe- sueños del terror mismo: “El terror no sólo se sueña, sino que los sueños mismos son parte de él. Ambas historias reproducen una experiencia que caló hondo, contienen una verdad interior que no sólo fue cumplida por la realidad posterior del Tercer Reich, sino superada infinitamente. Hasta aquí, estas historias soñadas no tienen sólo carácter testimonial respecto al terror y sus víctimas, sino que entonces tenían –podemos decirlo hoy- contenido de pronóstico”.¹⁴⁹

Para el historiador alemán estos sueños son ejemplares.¹⁵⁰ Más allá del extrañamiento de las imágenes propia de la singularidad de la vida onírica y del concernimiento subjetivo del soñante, los textos de estos sueños revelan y descubren “todos los aspectos de la vida cotidiana en los que penetran las olas del terror. Son testigos del terror (...)”,¹⁵¹ “fenómenos físicamente manifiestos del terror”.¹⁵² Por eso, el carácter ficcionante propio de la producción onírica no se opone (todo lo contrario) al estatuto de testigos que estos sueños revisten como fenómenos de la realidad histórica: “Los sueños no sólo remiten a las condiciones que los han hecho posibles –como ficción-. Como fenómeno, los sueños son modos de ejecución del terror mismo”.¹⁵³ (De este modo, ¿no alude Koselleck a la función del lenguaje, de una lengua en la imposición del terror, al valor anticipatorio de los discursos y de los relatos –incluidos los sueños- que anticipan bajo la modalidad del futuro anterior -habrá sido-?).¹⁵⁴

¹⁴⁹ Reinhart Koselleck, op. cit., p. 273. Escribe: “Los dos sueños contienen una verosimilitud de mayor alcance, que parecía (im)posible de cumplir empíricamente en el momento en que se soñaron. Anticipan lo empíricamente inverosímil que más tarde, en la catástrofe de la ruina, se convirtió en acontecimiento” (p. 273). De allí que Koselleck aproxime los textos de estos sueños a los relatos de Kleist, Hebel y, más aún, a los de Kafka.

¹⁵⁰ De allí que: “Para el historiador que se ocupa del Tercer Reich, la documentación de los sueños representa una fuente de primera categoría”. Reinhart Koselleck, op. cit., p. 274.

¹⁵¹ Reinhart Koselleck, op. cit., p. 274.

¹⁵² Reinhart Koselleck, op. cit., p. 275.

¹⁵³ Reinhart Koselleck, Idem.

¹⁵⁴ Resulta sugerente poner estas afirmaciones en la perspectiva del análisis que Victor Klemplerer realiza de la lengua alemana. Por ejemplo: “El nazismo se introducía más bien en la carne y en la sangre de las masas a través de palabras aisladas, de expresiones, de formas sintácticas que imponía repitiéndolas millones de veces y que eran adoptadas de forma mecánica e inconsciente... Pero el lenguaje no sólo crea y piensa por mí, sino que guía a la vez mis emociones, dirige mi personalidad psíquica, tanto más cuanto mayores son la naturalidad y la inconsciencia con que me entrego a él. ¿Y si la lengua culta se ha formado a partir de elementos tóxicos o se ha convertido en portadora de sustancias tóxicas? Las palabras pueden actuar como dosis mínimas de arsénico: uno las traga sin darse cuenta, parecen no surtir efecto alguno, y al cabo de un tiempo se produce el efecto tóxico.” Victor Klemplerer, *LTI, La lengua del Tercer Reich, Apuntes de un filólogo*, Ed. Minúscula, Barcelona, 2001, p. 31.

Como categoría eminentemente histórica el sueño reviste, para este historiador, una importancia metódica de primer orden: descubre “una dimensión antropológica sin la cual no se podría comprender el terror y su eficacia”,¹⁵⁵ haciendo legible, en el texto manifiesto del sueño, una significación política, potencial preludio de una decisión y de la acción. Desde la perspectiva del historiador, allende la singularidad de cada sueño, éstos posibilitan el registro de una realidad de experiencias diversificadas y compartidas, cuya “proximidad a la realidad registrada”¹⁵⁶ es más lúcida que en la vigilia del soñante. El durmiente queda así dotado “de una capacidad soñada de reacción para producir una capacidad de pronóstico”:¹⁵⁷ ya en los sueños “lo inverosímil se convierte en suceso”,¹⁵⁸ “el perseguido se rinde a un absurdo tan existencial como trivial, aun antes de que este absurdo se haya cumplido en él. Pero también, otros sujetos ante sueños de valor análogo, pudieron decidir emigrar a tiempo.”¹⁵⁹

Asimismo, estos sueños de los primeros tiempos del Tercer Reich, señalan un margen donde aún es posible una subjetivación del terror. Escribe: “No son sólo sueños de terror, sino sueños en el terror que persigue al hombre hasta cuando duerme”.¹⁶⁰ Pero, esta lucidez del soñante más lúcida que su vigilia y la subjetivación del terror que el sueño realiza cuando la vida transcurre en la ‘zona de libertad’ del terror, “en la zona de libertad exterior al campo de concentración”¹⁶¹ se alteran radicalmente en los campos de concentración.

Koselleck opone a estos sueños de la años treinta, relatos de sueños que proceden de los campos de concentración, tal como los encuentra en los informes de Jean Cayrol que, a su vez, confirma con los testimonios de Bruno Bettelheim, Victor Frankel y Margarete Buber-Neumann.

De estos sueños que se han formado en el interior de la vida concentracionaria, Jean Cayrol distingue dos tipos, en exclusión recíproca: los sueños de futuro y los sueños de salvación. Los primeros parecen desarrollarse sólo en la dimensión temporal de la vida

¹⁵⁵ Reinhart Koselleck, op. cit., p. 275.

¹⁵⁶ Reinhart Koselleck, op. cit., p. 276.

¹⁵⁷ Reinhart Koselleck, Idem.

¹⁵⁸ Reinhart Koselleck, Idem.

¹⁵⁹ Reinhart Koselleck, op. cit., p. 275. Koselleck cita el caso de Georges Grosz quien “tuvo un sueño similar que le obligó, si hemos de creer en sus memorias, a emigrar a tiempo a America”. La referencia es George Grosz: *Ein kleines Ja und ein grosses Nein*, Hamburgo, 1946.

¹⁶⁰ Reinhart Koselleck, Idem.

¹⁶¹ Reinhart Koselleck, op. cit., p. 276.

pasada.¹⁶² Corresponden, según Koselleck, a las fantasías del prisionero estando despierto; realizan una traslación directa del pasado al futuro, cancelando así la realidad o facticidad del campo de concentración; constituían, dice Koselleck, un presagio de muerte. Los sueños de salvación eran sueños pobres en imágenes, vacíos de acción. Sueños que despliegan paisajes naturales, musicales o arquitectónicos, inundados de luz y de colores; sueños que realizan algo del orden de una pura anacronía ahistórica, la irrealidad más real, precipitado de la condición de la existencia en el campo (como si el único, último registro y refugio subjetivo de la vivencia bien real de los campos, hubiera sido la irrealidad). Koselleck afirma que estos sueños cumplen una “inversión diabólica”:¹⁶³ “Sólo en los sueños de salvación encontraba el infierno un final ficticio ‘fuera’ del tiempo, que sin embargo le ofrecía al prisionero un apoyo en la realidad”.¹⁶⁴

Ahora bien, a diferencia de los sueños de terror compilados por Charlotte Beradt, cuyo carácter de fuente autorizaría la interpretación histórica –historias-, estos sueños de los campos de concentración se sustraen, en principio, a una tal posibilidad. Según el historiador alemán, una decisión que considere estos sueños como fuentes se confrontaría con el hecho de que los mismos se revelan insuficientes o ya no válidos para comprender lo que pasaba. De allí que los sueños de los campos de concentración no puedan ser leídos, para Koselleck, en el sentido arriba mencionado de la facticidad de lo ficticio, es decir, como textos de ficción que remiten a una realidad. La realidad que se deja leer en estos sueños corresponde, según Koselleck, a una dimensión antropológica alterada que prohíbe una generalización.

El camino, escribe Koselleck, “para deducir un comportamiento específico general a partir de sueños individuales de salvación está metódicamente cortado. Pues no contienen señales de realidad que se puedan leer inmediatamente de forma política o social. Lo políticamente notable de estos sueños es, si se quiere, que son apolíticos. Hay que ir tan lejos y ver en los actos camuflados por el sueño de salvación una postura de resistencia.

¹⁶² Escribe Koselleck: “Se nutren de una vida de la que los prisioneros estaban absoluta e irrevocablemente separados. Se trata de sueños utópicos de campos de concentración. Presentan una imagen emocionada de la patria más allá de la alambrada eléctrica, de la patria que el prisionero busca y evoca pero que para él ya no existe” (p. 278).

¹⁶³ Reinhart Koselleck, op. cit., p. 279.

¹⁶⁴ Reinhart Koselleck, Idem.

Pero precisamente esta postura antropológica ya no se puede generalizar socialmente”.¹⁶⁵ Se trata, aún cito a Koselleck, “de experiencias que ya no son directamente comunicables, experiencias de una existencia lazariana, según la perífrasis de Cayrol, **que se sustraen a la metodología histórica convencional ligada al lenguaje**”.¹⁶⁶

En definitiva, una consideración histórica sobre el Tercer Reich, que destruyó lo más posible las superficies de inscripción y las fuentes en las que abreva la disciplina histórica –es decir, los soportes de lo fáctico-, impone a este historiador avanzar hasta los confines del sueño para cavar allí la fuente de una facticidad. Pero en este camino llega a descubrir, de una manera extraordinaria, una dimensión del sueño total(itario) (más propia de la especie pesadillesca) que arruina las diferencias –entre lo fáctico y lo ficticio-, disuelve el tiempo histórico y cancela la articulación de la narración histórica. Los sueños de terror aún se rigen en acuerdo a la lógica del discurso histórico, donde Koselleck demuestra cómo el develamiento de la condición temporal de la historiografía -la historicidad de la historia- imprime sobre lo real histórico un destino de exilio en las historias, que en adelante sólo pueden articular lo real a través de alguna actualización, siempre parcial y provisoria, donde lo real cobrará exactamente la consistencia del fantasma (en términos de Koselleck, la ficción de su facticidad).¹⁶⁷ Aquí lo real no es lo opuesto a la representación, sino lo que queda preso en las redes del principio metódico que rige las articulaciones históricas, así como los desciframientos (significaciones) que el mismo autoriza.

¹⁶⁵ Reinhart Koselleck, op. cit., p. 280.

¹⁶⁶ Reinhart Koselleck, Idem.

¹⁶⁷ En su libro *Futuros Pasados* Koselleck demuestra que la consideración de la dimensión temporal que introduce la diferencia pura –o la determinación diferencial de la propia historicidad de toda historia- conduce a que la historia real ya no pueda considerarse como una entidad autónoma, en una relación de oposición simple a la ‘formación del juicio histórico’.

Igualmente, en virtud de esta misma diferencia, la naturaleza del hecho histórico real es ser el lugar de su propio exilio. Es decir, el hecho histórico real, también él sometido al tiempo como sucesión irreversible, nunca podría ser capturado, sino sólo “suscitado o re-sucitado por una especie de acción oblicua. El status, necesariamente lingüístico, de esta acción oblicua duplica, o desdobra, la determinación diferencial intrínseca a la estructura temporal de la historia, en otra determinación diferencial intrínseca ahora al lenguaje mismo. Escribe Koselleck: “El intervalo temporal reflexionado obliga al historiador a **fingir** la realidad histórica y, por cierto, no según la forma de hablar del ‘fue’. Más bien **está obligado a servirse de una ficción para apoderarse de una realidad cuya autenticidad ha desaparecido**”.

“...es especialmente el descubrimiento de lo moderno de un tiempo específicamente histórico lo que obliga (...) al historiador a la ficción perspectivista de lo fáctico, si quiere restituir el pasado ya desaparecido”. Las dos citas pertenecen al artículo “Terror y sueño”, p. 271.

Los sueños de los campos de concentración que Koselleck describe altera profundamente esta lógica. La disolución del tiempo histórico es la contracara de la ruptura de la relación entre lo real (fáctico) y la representación (lo ficticio). Un real desanudado, que se presenta en su faz más horrorosa, como pura irrupción de la pulsión de muerte, como una continuidad monstruosa de representación(es)-cosa(s) (especialmente evidente en los sueños de salvación), arrastrando consigo al sujeto que, o muere (en los sueños de futuro), o enmudece (en los sueños de salvación).

4. La negación del crimen en el interior del propio crimen: el problema de la enunciación histórica.

“La historiografía capta solo aspectos particulares y entre tantos árboles no ve el bosque, la arboleda alemana del Tercer Reich. Pero de este modo, la historia misma como concepto se torna inaplicable...”

Jean Amery, Más allá de la culpa y la expiación.

“Si en las primeras líneas del ensayo sobre Auschwitz aún había juzgado posible permanecer en una actitud prudente y distanciada, y enfrentarme al lector con caballerosa objetividad, ahora me veía obligado a reconocer que se trataba simplemente de una imposibilidad. Allí donde el “yo” debería haberse evitado por completo, se ha corroborado como el único punto de partida útil... Tampoco tardé en darme cuenta de que habría sido absurdo añadir un trabajo más a las muchas y en parte excelentes obras documentales ya consagradas al tema. Entrelazando el género de la confesión y el de la meditación logré investir, o si se prefiere, describir la condición de víctima”.

Jean Amery, Más allá de la culpa y la expiación.

La Shoah, escribe Paul Ricoeur, “propondría a la reflexión, [...], a la vez, la singularidad de un fenómeno en el límite de la experiencia y del discurso, y la ejemplaridad de una situación en la que no sólo se pondrían al descubierto los límites de la

representación en sus formas narrativas y retóricas, sino también toda la empresa de escritura de la historia”.¹⁶⁸

Las páginas más esclarecedoras e instructivas al respecto pertenecen a Pierre Vidal Naquet. En dos de sus escritos, Vidal Naquet se ocupa del “desafío de la Shoah a la historia”¹⁶⁹, tomando como punto de partida un relato de Tucídides, donde el historiador ateniense, “haciéndose eco de algún **discurso cifrado** que había recogido en Lacedemonia”,¹⁷⁰ narra cómo los espartanos tramaron la *desaparición* de dos mil ilotas “que habían cometido el error de servirles bien y [que], por consiguiente, tenían el valor suficiente para lanzar una eventual rebelión”.¹⁷¹ “[Los espartanos] Habían hecho saber [a los ilotas] que todos aquellos que, por sus comportamientos hacia el enemigo, estimaran haberlo merecido, debían hacer examinar sus títulos con vistas a su manumisión. A su modo de ver, se trataba de una prueba: quienes exhibieran suficiente orgullo como para considerarse dignos de ser manumitidos en primer término, serían por ende los más aptos para una eventual salvación. Se seleccionarían hasta dos mil de ellos: éstos, ataviados con una corona, darían vuelta por los santuarios como manumitidos. Poco después se los haría desaparecer, y nadie sabría de qué manera cada uno de ellos habría sido eliminado”.¹⁷² Escribe Pierre Vidal Naquet a continuación: “Extraño texto, en verdad, escrito en un lenguaje parcialmente codificado. Los ilotas ‘desaparecen’, son ‘eliminados’ (lo cual también podría traducirse como ‘destruidos’), pero las palabras que designan la matanza, la muerte, no se pronuncian, y el arma del crimen permanece desconocida”.¹⁷³ ¿Bastará, nos pregunta el historiador, para comprender este episodio que George Grote¹⁷⁴ califica como “un refinamiento de fraude y crueldad rara vez igualado en la historia”,¹⁷⁵ saber quienes eran los ilotas? Pero, ¿“cuándo sobrevino esta aventura dramática y siniestra?

¹⁶⁸ Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000, p. 333

¹⁶⁹ Título de uno de los dos trabajos referidos. En Pierre Vidal Naquet, *Los judíos, la memoria y el presente*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Argentina, 1996. El otro texto es: *Los asesinos de la memoria*, Ed. Siglo XXI, México, 1994.

¹⁷⁰ Pierre Vidal Naquet, *Los judíos, la memoria y el presente*, op. cit., p. 254.

¹⁷¹ Pierre Vidal Naquet, *Los judíos, la memoria y el presente*, Idem.

¹⁷² Pierre Vidal Naquet, citado de Tucídides (Historia de las guerras del Peloponeso), IV, 80, I-4, *Los asesinos de la memoria*, op. cit., (p. 136-7).

¹⁷³ Pierre Vidal Naquet, *Los asesinos de la memoria*, op. cit., p. 137.

¹⁷⁴ “George Grote (1794-1871), el fundador inglés de la historia positiva de la antigua Grecia”, Pierre Vidal Naquet, *Los asesinos de la memoria*, Idem.

¹⁷⁵ Pierre Vidal Naquet, Idem.

Anteriormente, dice Tucídides. (...) ¿Se trataba de un pasado reciente?”¹⁷⁶ Los historiadores del siglo XIX –y aún los modernos- debaten en torno a esto. Sin embargo, y a pesar de la escasez de fuentes documentales respecto de este relato cifrado, ninguno de estos historiadores, especifica Vidal Naquet, sostuvo que se trataba de mera ficción, ni sugirió que “esa explosión de argucias y de odio haya sido inventada por alguien cercano a las víctimas”.¹⁷⁷ “¿Acaso sabía Tucídides más de cuanto dijo? En apariencia, los espartanos guardaron muy bien su secreto. Únicamente un minúsculo hilillo de memoria alcanza al historiador ateniense”.¹⁷⁸

¿Cómo procede el historiador ateniense? ¿Acaso no procede el texto de Tucídides en el sentido de realizar, **sin saberlo**, la desaparición, ahora en el papel? Es necesario, sin duda, distinguir entre el no saber de Tucídides y la impostura canalla de los “asesinos de la memoria”.¹⁷⁹ Y aún así, ¿qué finísimo hilo se tensa entre nuestro historiador (paradigma de una manera de hacer historia que llega hasta nuestros días)¹⁸⁰ y la emergencia, en nuestra “sociedad del espectáculo”¹⁸¹, del revisionismo histórico, cuyo método, nos instruye Vidal Naquet, consiste, precisamente, en una “tentativa de exterminio sobre el papel” , que prolonga el exterminio real?¹⁸²

¹⁷⁶ Pierre Vidal Naquet, *Los asesinos de la memoria*, op. cit., p. 139.

¹⁷⁷ Pierre Vidal Naquet, Idem.

¹⁷⁸ Pierre Vidal Naquet, Idem.

¹⁷⁹ Pierre Vidal Naquet denomina de este modo a los revisionistas asociados en la empresa del negacionismo, aquellos que pretenden que la “solución final” y el exterminio de los judíos europeos que perpetró el nazismo no existieron. Esta corriente se empeña especialmente en demostrar que no existieron las cámaras de gas y que el genocidio no es más que un mito, una fabulación de la propaganda aliada, principalmente judía. Véase, Pierre Vidal Naquet, *Los asesinos de la memoria*. En *Un Eichmann de papel*, Vidal Naquet afirma que el método histórico de los revisionistas consiste, precisamente, en una tentativa de exterminio sobre el papel, que releva y prolonga el exterminio real.

¹⁸⁰ Nos referimos a la empresa positivista. Se puede afirmar que desde el historiador antiguo que fue Tucídides hasta el positivista que fue L. Von Ranke existe, más allá de diferencias esenciales, una conexión directa. “Lo que se supone que ambos hombres compartieron, escribe M. Finley, fue un apasionado interés por los hechos, por consignarlos correctamente y ‘borrarse a sí mismos’”.

Finley, referenciándose en K. Repgen, también señala que el célebre proverbio de Ranke, **mostrar cómo ha ocurrido realmente** es una cita directa del mismo Tucídides. (La frase completa de la que extraemos la referencia es: “Se le ha atribuido a la Historie la misión de juzgar el pasado, de instruir al mundo para el aprovechamiento de los años futuros: el presente ensayo no emprende tan altas misiones: sólo quiere mostrar **cómo ha ocurrido realmente**”).

¹⁸¹ Vidal Naquet establece una relación entre la explosión del fenómeno del negacionismo en Francia a finales de 1978 y 1979 y la aparición de la serie de televisión *Holocausto*, “última etapa de la transformación de Auschwitz en mercancía”. “Un Eichmann de papel”, op. cit., p. 84.

¹⁸² “Por alejadas que parezcan hoy del Estado, las minúsculas sectas revisionistas que pululan en Francia, Alemania, Italia y Estados Unidos no hacen más que prolongar y hacer suyo en el plano del absurdo ese verdadero intento de disimular el crimen que practicaban los nazis al mismo tiempo que lo cometían, mediante el lenguaje cifrado de *tratamiento especial* y más precisamente a partir de 1943 cuando, bajo la

Juan Ritvo, en su aguda lectura del fragmento de Tucídides, transcribe diferentes traducciones del texto griego, entre ellas la versión castellana de Francisco Rodríguez Adrados:¹⁸³ “Pero los lacedemonios los hicieron desaparecer (*ephanisán*) poco después y nadie sabe (*kaí oudéis estheto*) de qué forma murió cada uno de ellos (*hekastos diephtháre*)”.¹⁸⁴ Y afirma: El “término griego *ephanisán* proviene del verbo *aphanizo* (...). *Aphanizo* significa hacer desaparecer, tornar invisible, suprimir, alejar. **‘Hacer desaparecer’ es el nombre de la operación que el texto de Tucídides consume, más a condición de que la operación misma tienda a desaparecer (volverse invisible) sin dejar rastros**, a fin de que el horror inevitablemente convocado sea suprimido o al menos alejado”.¹⁸⁵

La ejemplaridad de este texto reside en que nos permite aprehender cómo la escritura de la historia produce su objeto (el relato histórico) a través de una cristalización fantasmática que resulta de la renegación del “horror inevitablemente convocado”. Tal como ocurre en el caso de la desmentida descrita por Freud,¹⁸⁶ el relato histórico conserva – para quien sepa leerlo- lo que rechaza, marcando sobre sí lo que ha querido borrar. Ante el horror de la realidad percibida, “Tucídides, finge –sin saberlo, desde luego- que sólo importa una historia, en la que, maliciosamente, nos cuenta sobre la terrible malicia de los espartanos”.¹⁸⁷

Algo similar ocurre cuando la vocación comparativista propia de la disciplina histórica impone al historiador una operación conjuntista: el conjunto histórico “ilotas”, que reúne los dos mil ilotas asesinados, “hace desaparecer” la vida y la muerte de cada uno de los ilotas. “Nos parece que esto va de suyo, escribe Vidal Naquet, o es –como se dice- *evidente*, pero en realidad no lo es más ni menos que el conjunto ‘judíos’ o el conjunto *Alemania nacionalsocialista*”.¹⁸⁸ Así, la labor historiográfica que, a lo largo de las

presión de la derrota en el este y luego en el oeste, quemaban los cadáveres y destruían sistemáticamente, primero en los mataderos de Polonia y luego en Auschwitz, las armas del crimen. El crimen y la mentira de Estado iban de la mano en el seno del aparato SS, responsable del asesinato y a la vez del olvido de éste”, Los judíos, la memoria y el presente, p.261.

¹⁸³ Según Ritvo se trata de la versión más ajustada y moderna.

¹⁸⁴ Juan Ritvo, “La memoria del verdugo y la ética de la verdad”, en *Formas de la sensibilidad, Restos de la cultura*, Ross y Laborde Editor, Argentina, p. 95-6.

¹⁸⁵ Juan Ritvo, “La memoria del verdugo y la ética de la verdad”, op. cit., p. 96.

¹⁸⁶ Sobre la noción de desmentida, ver nota No. 124.

¹⁸⁷ Juan Ritvo, “La memoria del verdugo y la ética de la verdad” op. cit, p. 97.

¹⁸⁸ La enseñanza esencial que se puede extraer del relato de Tucídides nos recuerda, según Vidal Naquet, que “toda historia es comparativista, por más que ella crea ser lo contrario. Para constituir en conjunto histórico a

generaciones, ha llevado a exegetas a investigar la enigmática “desaparición” de los ilotas, nunca se ha detenido ante la palabra *cada uno*.¹⁸⁹ Una operación, al decir de Ritvo, “que se presenta bajo la forma de una inadvertencia absoluta –la *aphánisis* es tan discreta y humilde como el agua en el agua-, ha despojado al otro de su dimensión de prójimo y semejante, le ha arrebatado no sólo la forma de su muerte sino y fundamentalmente su nombre, su cuerpo y su voz”.¹⁹⁰

Una vez más: “...y **nadie sabe** (*kaí oudéis estheto*) de qué forma murió **cada uno** de ellos (*hekastos diephtháre*)”. Ritvo señala que el verbo griego *estheto* proviene de *aisthesis* y significa sensación, percepción, percatación inmediata –esto es, agreguemos: ver y saber-. Y sugiere que a la renegación en el plano del relato (“Nadie vio/sabe”) –en efecto, “¿cómo es posible que nadie haya percibido si al menos los asesinos tuvieron que ver, sentir, la muerte inflingida?”-,¹⁹¹ le corresponde dos ocultaciones que se recubren en el nivel de la enunciación. De este modo, la primera ocultación –“Por supuesto que alguien vio; y guardó cuidadosamente el secreto, para que el rumor en caso de propagarse, deje en la sombra los detalles más ominosos, más perversos”-¹⁹² está destinada a encubrir una segunda ocultación, que “sufre un verdadero rechazo hacia el linde y más allá del inconsciente, **allí donde se torna imposible sostener las consecuencias del acto de enunciación**: Que alguien haya visto o no visto es indiferente; nadie arrancará jamás el secreto sin secreto de la muerte”.¹⁹³ ¿Qué hace el historiador –en la dimensión ética y política- cuando su intervención, haciéndose eco del discurso cifrado que reniega del asesinato infringido por un grupo sobre otro, realiza el asesinato en el discurso? ¿Será, como sugiere Juan Ritvo, que “los términos de Tucídides [son] a la vez la prefiguración y el vestigio de algo que aún no hemos terminado de significar?”¹⁹⁴

los dos mil ilotas, cada uno de los cuales tuvo su propia vida y por tanto su propia muerte, evidentemente es necesario construir el conjunto de los ‘ilotas’. Nos parece que esto va de suyo o es –como se dice- ‘evidente’, pero en realidad no lo es más ni menos que el conjunto ‘judíos’ o el conjunto ‘Alemania nacionalsocialista’, Pierre Vidal Naquet, “El desafío de la Shoah a la historia”, op. cit., p. 255.

¹⁸⁹ Pierre Vidal Naquet, *Los asesinos de la memoria*, op. cit., p. 140.

¹⁹⁰ Juan Ritvo, “La memoria del verdugo y la ética de la verdad”, op. cit., p. 97

¹⁹¹ Juan Ritvo, “La memoria del verdugo y la ética de la verdad”, op. cit., p. 97-8.

¹⁹² Juan Ritvo, “La memoria del verdugo y la ética de la verdad”, op. cit., p. 98.

¹⁹³ Juan Ritvo, Idem.

¹⁹⁴ Juan Ritvo, “La memoria del verdugo y la ética de la verdad”, op. cit.

De hecho, es posible reencontrar el discurso cifrado en el destino de Occidente: la política nazi se sirvió de un lenguaje cifrado como vehículo de la masacre. Si Tucídides conjura el horror convocado por la matanza de cada uno de los dos mil ilotas, fingiendo una historia que proyecta, como su haz de sombra, la *desaparición* en el discurso; el nazismo realiza, retomo aquí los términos de Koselleck, una “inversión diabólica” donde el exterminio verbal y el exterminio real coinciden absolutamente. Cuenta Primo Levi que, en el año crucial de 1942, las primeras noticias sobre los campos de exterminio nazi perfilaban una “matanza de proporciones tan vastas, de una crueldad tan exagerada, (...) que la gente tendía a rechazarlas por su misma enormidad”. Pero lo que resulta siniestro es que este rechazo que, justamente, *hace desaparecer* hubiese sido previsto por los propios culpables: “Muchos sobrevivientes (...) recuerdan que los soldados SS se divertían en advertir cínicamente: ‘De cualquier manera que termine esta guerra, la guerra contra vosotros la hemos ganado; ninguno de vosotros quedará para contarlo, pero incluso si alguno lograra escapar el mundo no lo creería. Tal vez haya sospechas, discusiones, investigaciones de los historiadores, pero no podrá haber ninguna certidumbre, porque con vosotros serán destruidas todas las pruebas. Aunque alguna prueba llegara a subsistir, y aunque alguno de vosotros llegara a sobrevivir, la gente dirá que los hechos que contáis son demasiado monstruosos para ser creídos: dirá que son exageraciones de la propaganda aliada, y nos creerá a nosotros, que lo negaremos todo, no a vosotros. La historia de Lager, seremos nosotros quien la escriba’”.¹⁹⁵

Es cierto que actualmente disponemos de una documentación infinitamente más importante sobre el exterminio del pueblo judío y de los gitanos de Europa que sobre el episodio de los espartanos relatado por Tucídides. Aún así, advertidos por la sensibilidad de Vidal Naquet, hoy sabemos que “los problemas fundamentales no son tan diferentes”,¹⁹⁶ porque, aún con las mejores intenciones, vendrán (ya han venido) otros Tucídides dispuestos a conjurar el horror de la masacre nazi, y haciéndose eco de un lenguaje cifrado que realiza la masacre, fingirán –sin querer saberlo– que solo importa una historia donde se cuenta la terrible monstruosidad de los nazis y/o la inhumana crueldad de nuestra modernidad.

¹⁹⁵ Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, Muchnik Editores, Barcelona, 2001, p. 9.

¹⁹⁶ Pierre Vidal Naquet, *Los asesinos de la memoria*, op. cit., p. 140.

Este sería el riesgo, subrayado por el historiador, en el caso de las dos grandes tendencias historiográficas que dominan el campo de los estudios de la Shoah, el intencionalismo y el funcionalismo. El intencionalismo (que centra su análisis en la configuración mental de Hitler en la que, desde 1919 hasta su consumación en 1940, se habría prefigurado el exterminio) produce, según Vidal Naquet, un discurso cerrado sobre sí mismo, un discurso mítico, que nos cuenta la historia del exterminio preformado en la cabeza del tirano; el funcionalismo (que estudia la estructura y las instituciones del sistema nazi, haciendo hincapié en los atolladeros que la racionalidad instrumental y la burocracia impusieron al régimen, y explicando así la “*génesis [progresiva] de la solución final*”) disuelve el genocidio en la crisis de la modernidad¹⁹⁷. El historiador francés señala, de este modo, más allá de los enunciados –incluso de los aciertos en cuanto a “cierto número de detalles”– el nivel de la enunciación desde el que el texto histórico estaría operando: situarse en la “concatenación” (“el razonamiento histórico, cualquiera que sea difícilmente puede escapar a lo que Spinoza llamaba la concatenatio, la concatenación de causas y efectos”)¹⁹⁸ produce un concepto académico de exterminio, formulado sobre la base de la igualdad abstracta y anónima de las víctimas, que vuelve a consumir la borradura de los nombres, de los cuerpos y de la identidad del *cada uno*. En este sentido, como también sostiene Lyotard, la concatenación o el eslabonamiento se presta a la (re)negación que repite cínicamente el asesinato.

El implacable e inédito despliegue de horror con que nos ha convido el siglo XX, en lo que tiene de irreversible y en lo que tiene de cumplimiento, impone también una desorientación extrema que ha de ser transitada si es que lo que está en juego es la separación de una lógica asesina, aquella del aniquilamiento.

En efecto, “Ver, saber, certeza, verdad: ¿qué significan estos términos frente al horror?”¹⁹⁹ ¿Qué significa ser testigo del horror? ¿Qué significa que, por ejemplo, los historiadores estén dispuestos a creer a partir de la aparición de un documento, lo que podrían decidir no creer si proviniese del testimonio de quienes fueron víctimas?²⁰⁰ ¿Cómo representar

¹⁹⁷ Pierre Vidal Naquet, *Los asesinos de la memoria*, op. cit., p.144.

¹⁹⁸ Pierre Vidal Naquet, “El desafío de la Shoah a la historia”, en: *Los judíos, la memoria y el presente*, op. cit., p. 263.

¹⁹⁹ Juan Ritvo, “La memoria del verdugo y la ética de la verdad”, op. cit.

²⁰⁰ Por ejemplo: Lucy Dawidowicz: «Las transcripciones de los testimonios que he examinado están llenas de errores sobre las fechas, los nombres de las personas y los lugares, y manifiestan la evidencia de una mala

históricamente, como relatar y explicar lo sucedido, si es propiedad del saber histórico la ‘traición’ que consuma la doble ocultación en el plano de la enunciación? ¿Es posible una historización que, en el pasaje a los hechos, no eluda la cuestión de cómo fue asesinado cada uno?

A estas preguntas Vidal Naquet responde con una reformulación radical de la operación historiográfica. El exterminio por medio del gas,²⁰¹ *meollo* de la a-política nazi, tiene una relevancia simbólica enorme, puesto que marca el ar-ruinamiento de un modo de hacer historia, así como el límite del conocimiento histórico (cuya ruina está inscrita en la propia naturaleza de lo acaecido). Lo esencial que la muerte por gas introduce es, según este historiador, “la negación del crimen dentro del propio crimen”;²⁰² esto es el borramiento de todas las marcas subjetivas y jurídicas de cada uno de los crímenes que, por esta razón, devienen anónimos.²⁰³ Un crimen dirigido al ser, sin remisión, que se consuma en su propia anulación.²⁰⁴ Esta negación del crimen en el interior del propio crimen, núcleo

comprensión de los acontecimientos mismos. Algunas de estas deposiciones podrían desorientar al investigador no advertido, más que serle útiles”, en Annette Wieviorka, *L’ère du témoin*.

Otro ejemplo paradigmático: David Roskies diferencia los testimonios según se hayan producido durante los acontecimientos o después de los acontecimientos. Así la literatura real sobre el holocausto (“real Holocaust literature”) escrita desde “dentro” de los acontecimientos se diferencia de la “survival literature” que corresponde a los testimonios escritos después de los acontecimientos.

La definición que da Yechil Szeintuch de la literatura del Holocausto es aún más extrema ya que según David Roskies: “excluiría del canon auténtico cualquier cosa retocada por la memoria incluso una semana después de la liberación y, ciertamente, cualquier cosa reeditada tras la guerra”.

Esta última sería la posición –según Bauer– de uno de los historiadores más importantes de la Shoah, como Raúl Hilberg (“The only reliable testimony is, so it is claimed, a document created at the time an event happened. This, especially, is the argument presented by such first-rate historians as Raul Hilberg”, en Yehuda Bauer, *Rethinking the Holocaust*, Yale University Press, New Heaven and London, 2002).

²⁰¹ Escribe el historiador: “El aporte novedoso de las cámaras [de gas] es el anonimato de los verdugos frente al anonimato de las víctimas y, en última instancia, la inocencia de aquéllos. Porque en el sistema de las cámaras, nadie mató en forma directa. En mi opinión esto debería interesar (...), incluso con una composición distinta de la Shoah, porque está directamente ligado a la política nazi, es decir, al meollo del tema”. En: Pierre Vidal Naquet, “Sobre una interpretación de la Gran Masacre: Arno Mayer y la *Solución Final*”, *Los judíos, la memoria y el presente*, op. cit., p. 275. Justamente, la esencia de las cámaras de gas no puede ser explicada, para este autor, a partir de una deducción histórica, como “la instrumentalización de la muerte”, el “empleo de técnicas industriales para matar en lugar de producir, como se hacía, por lo demás, junto a los mataderos”. Afirma Vidal Naquet: “Si los ‘hornos crematorios’ de Auschwitz son instrumentos perfeccionados, las cámaras de gas son el signo de una técnica muy pobre”. En: Pierre Vidal Naquet, “El desafío de la Shoah a la historia”, op. cit., p. 262.

²⁰² Pierre Vidal Naquet, “El desafío de la Shoah a la historia”, op. cit., p. 261-2. Si los revisionistas hoy pueden negar el crimen es porque fue anónimo.

²⁰³ El anonimato del crimen recae sobre las víctimas, pero también sobre los verdugos ya que hace imposible la delimitación de la responsabilidad de cada uno.

²⁰⁴ Esta anulación se constata en diferentes instancias: el despojamiento de toda condición política y de derecho del hombre cuya vida ha sido declarada “indigna de ser vivida” -es decir: ha sido desposeída de valor jurídico, dejado de ser políticamente relevante y, por lo tanto, pasible de ser suprimida sin cometer homicidio

de la verdad del exterminio, es justamente lo que **tornaría imposible sostener el acto de enunciación:**

“¿Podemos retener –se pregunta Roger Laporte- una memoria exacta de una verdad espantosa que nunca conocimos, de una tragedia sin nombre que fue borrada antes de ser escrita y, por lo tanto, condenada desde el principio al olvido?”²⁰⁵ Por su parte, Maurice Blanchot dice que el holocausto es el “acontecimiento absoluto de la historia, históricamente fechado, esta quemazón en que se abrazó toda la historia”.²⁰⁶ De allí que Blanchot rechace el saber que llega a aceptar lo horrible para saberlo, porque allí se “revela el horror del saber, el bajo fondo del conocimiento, la complicidad discreta que lo mantiene en relación con lo más insoportable del poder”.²⁰⁷ Sin embargo, se pregunta: “Y (...) ¿cómo aceptar no conocer? Leemos los libros sobre Auschwitz. El deseo de todos, allá, el último deseo: sepan lo que pasó, no se olviden, y al mismo tiempo nunca sabrán”.²⁰⁸ Y Vidal Naquet: “¿Cómo relatar todo esto, cómo explicar todo esto, dado que la historia es, a la vez, narración y búsqueda de inteligibilidad?”²⁰⁹ “La inmensa mayoría de los judíos de Varsovia fueron aniquilados en Treblinka. ¿Quién puede dar testimonio de lo que fue Treblinka? [...] ¿Qué puede hacer aquí la palabra más penetrante, la del testigo que se vuelve historiador? Tal vez bordear, pero no penetrar, ese inmenso golfo de silencio en que se ha sumido la ciudad”.²¹⁰

–siguiendo en esto el análisis de Giorgio Agamben-; “la utilización de un idioma a los fines del régimen” (*sprachregelung* es el eufemismo nazi que nombra esta jerga) que en realidad designa una política de la lengua destinada a borrar del habla todas las marcas subjetivas y jurídicas del crimen; la concepción y organización de los Sonderkommandos –“el delito más demoníaco del nacionalsocialismo”, según Primo Levi-, cuyo objeto es la disolución de la responsabilidad de los asesinos (como dice Vidal Naquet: “¿quién es el asesino en Auschwitz? ¿El que introduce las pastillas de Zyklon B en el operáculo que se comunica con el interior de las cámaras? En lo esencial, la conducción de las víctimas al descender de los trenes, el desnudamiento, la higienización de los cuerpos, su instalación en el crematorio, todo se realizaba bajo el control de los SS, claro está, pero por intermedio de los miembros de los Sonderkommandos, en última instancia los únicos que entraban en contacto directo con la muerte. Hoy solo se puede negar el crimen porque fue anónimo”); una política destinada a la desaparición de los restos de las víctimas y de toda huella del exterminio - ver Raúl Hilberg, *La Destrucción de los judíos en Europa*, op. cit., p. 1076 – 1093.

²⁰⁵ Roger Laporte, 1990, “L’ Ancien, l’ effroyablement ancien”, *Etudes*, POL, Paris. Esta referencia ha sido extraída de (La traducción es nuestra).

²⁰⁶ Maurice Blanchot, *La escritura del desastre*, Monte Ávila Editores, p. 46.

²⁰⁷ Maurice Blanchot, *La escritura del desastre*, op. cit., p. 74

²⁰⁸ Maurice Blanchot, *Idem*.

²⁰⁹ Pierre Vidal Naquet, *Los asesinos de la memoria*, op. cit., p. 142

²¹⁰ Pierre Vidal Naquet, “El héroe, el historiador y la elección”, en: *Los judíos, la memoria y el presente*, op. cit., p. 251.

“Cabe, pues, al historiador delimitar este campo de fuerzas. Sin embargo, no puede decirlo *todo*, y sin duda lo que *menos* puede decir es la muerte tal como la sufrieron las víctimas cuando las puertas volvían a cerrarse. Es más fácil hacer la historia de Buchenwald que la de Auschwitz, y es más fácil hacer la de Auschwitz que la de Treblinka. Como decía Tucídides, no se sabe ni jamás se sabrá cómo desapareció cada uno”.²¹¹

Como antes Adorno, Lyotard y Koselleck, Vidal Naquet marca, a su modo, la relevancia ético-política de la presencia de esta verdad material (presencia de lo que no dejó marca), y del límite de lo que el lenguaje (histórico, para el caso) puede constituir. Para el historiador esta dimensión “real” del acontecimiento –o el exceso que se anuncia en dicha presencia- obliga al historiador (y al testigo), mucho más allá de la aporía del conocimiento histórico, al gesto (¿político?) de una invención (propia del arte). Vidal Naquet encuentra que la película *Shoah*, de Claude Lanzmann, “la única gran obra histórica francesa sobre el genocidio hitleriano”²¹² responde a esta exigencia.

5. La querrela de la representación: “Shoah” de Claude Lanzmann.

“Busco todo esto con un dedo muy impreciso, por muy inquieto, sobre el mapa, sobre un mapa para niños, como les tengo que confesar.

Ninguno de estos lugares se puede encontrar, no existen, pero yo sé, y sobre todo ahora, dónde tendrían que estar, ¡y...encuentro algo!

Señoras y señores, encuentro algo que me consuela un poco de haber recorrido ante ustedes este camino imposible, este camino de lo imposible.

Encuentro lo que une y lo que lleva al encuentro como el poema.

Encuentro algo –como el lenguaje-inmaterial, pero terrenal, terrestre, algo circular, que vuelve sobre sí mismo a través de ambos polos y a la vez atraviesa –cosa graciosa- incluso los tropos: encuentro... un Meridiano”.

Paul Celan, *El Meridiano*.

²¹¹ Pierre Vidal Naquet, *Los asesinos de la memoria*, op. cit., p. 149. Escribe Vidal Naquet: “Auschwitz no es un buen símbolo de exterminio puro y simple. Habría que buscar este símbolo en Belzec o Treblinka, en los centros de asesinato colectivo [...] y en las instalaciones mortíferas sobre las cuales –dicho sea de paso- poseemos informes infinitamente más escasos que sobre las de Auschwitz”, “Sobre una interpretación de la gran masacre: Arno Mayer y la *Solución Final*”, en Pierre Vidal Naquet, *Los judíos, la memoria y el presente*, op. cit., p. 277.

²¹² Pierre Vidal Naquet, p. 263.

“El que ha visto la Gorgona”, la Medusa, es la perífrasis de que Levi se sirve para designar al Musulmán.²¹³ A partir de esto Giorgio Agamben se pregunta qué ha visto el Musulmán, qué es, en el campo, la Gorgona.

Siguiendo un estudio de F. Frontisi-Ducroux que nos muestra qué era la Gorgona - esa horripilante cabeza femenina con cabellos de serpientes, cuya visión produce la muerte y que Perseo, con la ayuda de Atenea, corta sin mirarla, sirviéndose de su escudo como espejo- para los griegos, Agamben subraya que lo importante es que la Gorgona no tiene rostro, en el sentido que daban los griegos al término *prósōpon*, que significa literalmente “lo que está ante los ojos, lo que se hace ver”;²¹⁴ y que, por lo tanto, la “cara prohibida, imposible de mirar porque ocasiona la muerte, es, para los griegos, una no-cara, y, como tal, nunca es designada con el término *prósōpon*”.²¹⁵ La paradoja que plantea esta divinidad monstruosa es que siendo, en el imaginario griego, la figura imposible de ser mirada, encarna para los griegos una suerte de obsesión por la cual se la hace objeto de una representación sobreabundante, que rompe incluso con los cánones de la representación clásica. En franca “ruptura con la convención icnográfica que determina que en la pintura de los vasos la figura humana sea retratada normalmente de perfil”, “Gorgo, la ‘anticara’, sólo se representa de cara...en un afrontarse ineluctable de las miradas... esta *anti prósōpon* se ofrece a la mirada en toda su plenitud, con una clara ostentación de los signos de su peligrosa eficacia visual”.²¹⁶ La Gorgona “se representa siempre como un disco plano, privado de la tercera dimensión; es decir, no como un rostro real, sino como una imagen absoluta, como algo que solo puede ser visto y presentado. El *gorgóneion*, que representa la imposibilidad de la visión, es aquello que no se puede no ver”.²¹⁷

²¹³ Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*, op. cit., p. 54.

Esta referencia extraída del libro de Primo Levi, *Los Hundidos y los salvados*, central en la revisión crítica que Giorgio Agamben realiza respecto del testimonio, se encuentra en el capítulo titulado “La Vergüenza” del libro de Levi: “Lo repito, no somos nosotros, los sobrevivientes, los verdaderos testigos. Esta es una idea incómoda, de la que he adquirido conciencia poco a poco, leyendo las memorias ajenas, y releendo las mías después de los años. 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 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 (...)”, p. 78, (el subrayado es mío).

²¹⁴ Giorgio Agamben, Idem.

²¹⁵ Giorgio Agamben, Idem.

²¹⁶ Giorgio Agamben, Idem. La referencia de Agamben corresponde a F. Frontisi – Ducroux, *Du masque au visage*, Flammarion, Paris, 1995.

²¹⁷ Giorgio Agamben, Idem.

“Haber visto la Gorgona” designa entonces una especie de aporía, puesto que cifra la imposibilidad de la visión –no se la puede ver puesto que por mirarla/quedar bajo su mirada un sujeto es petrificado, por lo tanto abolido como sujeto- y, al mismo tiempo, “es aquello que no se puede no ver”.²¹⁸ La frontalidad en la representación de la Gorgona, que Frontisi Ducroux compara con el apóstrofe –“la figura retórica por medio de la cual el autor, quebrantando las convenciones narrativas, se dirige a un personaje o directamente al público”-²¹⁹ nos sitúa, así, frente a “un llamamiento que no puede ser eludido”.²²⁰ Resulta imposible no ver el no-rostro de Gorgo, no se la puede ver sin mirarla a los ojos, y mirarla a los ojos equivale a la petrificación, a transformarse en piedra ciega y opaca, y por lo tanto, a la muerte (simbólica) del sujeto que la mira.

A partir de estas consideraciones sobre lo que es la Gorgona para los griegos, Agamben responde la pregunta que emergía de la perífrasis con que Levi designa al musulmán –“el que ha visto la Gorgona”-: “Si ver la Gorgona significa ver la imposibilidad de ver, la Gorgona no nombra en este caso algo que está en el *campo* o acontece en él, algo que el musulmán había visto a diferencia del superviviente. **Designa más bien la imposibilidad de ver de quien está en el *campo*, de quien en el *campo* ‘ha tocado fondo’ y se ha convertido en no-hombre**”.²²¹

He aquí un punto crucial: lo que el filósofo italiano indica es que “ver la imposibilidad de ver” no se dirige a un registro funcional –del ojo, por ejemplo- enfrentado a una realidad objetiva, sino al registro de una categoría eminentemente estructural: la imposibilidad de ver fundante de toda visibilidad –de toda posibilidad de ver-, que a su vez implica una oposición entre dos términos –lo invisible / lo visible- y la indicación, si seguimos el motivo mítico, de un principio conciliador, de una instancia tercera mediadora entre estos dos opuestos, el escudo pulido, que funciona como un espejo, a través del cual Perseo puede ver la Gorgona, eludiendo la captura petrificante, y matarla.

Pero, si “ver la Gorgona” remite a la imposibilidad fundante de toda posibilidad de ver, esto no podría, como afirma Agamben, disolver la humanidad del así llamado musulmán (esto es, “de quien en el *campo* ‘ha tocado fondo’ y se ha convertido en no

²¹⁸ Giorgio Agamben, op. cit., p. 55.

²¹⁹ Giorgio Agamben, Idem.

²²⁰ Giorgio Agamben, Idem.

²²¹ Giorgio Agamben, Idem, (el subrayado es mio).

hombre”). Y es esta la razón por la cual, precisamente, “ver la Gorgona” nombra algo que – más allá del registro visual, de lo que se puede/no se puede ver- sí está en el campo, acontece en él.

En este punto conviene prolongar la referencia de Agamben a Frontisi – Ducroux, con algunas precisiones que nos aporta el impresionante estudio que, sobre el tema, realiza el helenista Jean Pierre Vernant, quien señala que la frontalidad (el imposible cara a cara con la divinidad) arrastra tras de sí un problema de simetría especular o de captura imaginaria, de fascinación, que culmina en el fenómeno del doble: “(...) la fascinación significa que el hombre no puede desviar su mirada, apartar su rostro de la Potencia; su ojo se pierde en el de la Potencia que lo mira, **como él la está mirando**, hasta que él mismo es proyectado a ese mundo presidido por ella”.²²² Esta simetría que des-enrostra la mirada significa, entonces, que el horror que se desprende de la mirada de la Gorgona radica, no en una calidad temible de sus ojos, sino en el hecho de que sea una pura mirada, sin rostro. Vernant denomina a esto efecto máscara: “La cara de Gorgo es una máscara; pero en lugar de colocarsela para remedar al dios, basta que la figura te mire a los ojos para producir el efecto de máscara. Como si la máscara sólo se hubiese caído de tu cara, sólo se hubiese separado para colocarse frente a ti, como tu sombra o reflejo, sin que puedas hacer nada para apartarte. Es tu mirada la que ha quedado atrapada en la máscara. La cara de Gorgo es el Otro, tu propio doble, el Forastero, la recíproca de tu cara como una imagen en el espejo, (...), pero una imagen que es a la vez más y menos que tú, simple reflejo y realidad del más allá, una imagen que te atrapa porque, en lugar de devolverte la apariencia de tu propio rostro, de refractar tu mirada, representa en su mueca el espantoso terror de una alteridad radical con la cual te identificarás al convertirte en piedra”.²²³ Y un poquito más adelante: “Cuando miras fijamente a Gorgo es ella quien, al transformarte en piedra, te convierte en el espejo donde se refleja su rostro terrible, ella se reconoce en el doble, en el espectro que eres desde que enfrentaste su ojo”.²²⁴

En las antípodas de Perseo, que desvía la mirada para encontrar el rostro en el artificio de un escudo espejado, la simetría que se produce a causa de la

²²² Jean-Pierre Vernant, *La muerte en los ojos, Figuras del Otro en la antigua Grecia*, Ed. Gedisa, Barcelona, 2001, p. 104.

²²³ Jean-Pierre Vernant, *La muerte en los ojos*, op. cit., p. 105

²²⁴ Jean-Pierre Vernant, *La muerte en los ojos*, op. cit., p. 105-106.

frontalidad de esta Potencia divina nos permite intuir que la pura mirada des-enrostrada de la Gorgona no designa tanto la imposibilidad de ver del musulmán –y mucho menos el conocimiento de esta imposibilidad-,²²⁵ como la presentificación de una mirada implacable que aún retiene al musulmán, en una captura siderante, entre la vida y la muerte.²²⁶ El musulmán –“el que ha visto la Gorgona”- señala, en suma, el punto (im) posible en que la estructura fue llevada al límite de su disolución, el punto de la aniquilación del fantasma y de la imagen, donde sólo queda, absolutamente separado del lenguaje, la mueca horrorosa del pulso autónomo de la vida. Escribe Ritvo: “Cuando se rompió el hechizo que me tuvo encadenado, hipnotizado, quedó una huella –más bien un estigma-, una densidad a la vez opaca, impenetrable y fría que me separa a mí mismo de mí mismo: es la extrañeza absoluta, la vaciedad más densamente vacía que la imaginación haya podido forjar; inimaginable, para siempre fuera de toda retórica, de toda morada del logos. Esta verdad sin distancia no es mi verdad y, sin embargo, para los otros es la prueba más cierta y desnuda de una verdad. Que esta verdad siga su curso y circunde a los hombres para que yo, al fin, pueda por un instante cerrar los ojos”.²²⁷

Primo Levi hace otra referencia a la Gorgona, en el capítulo dedicado al extraordinario análisis de la “zona gris”, una zona de “contornos mal definidos”, del no lugar donde todas las barreras se rompen, habitada por los miembros del *Sonderkommando*: “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. Debe esperarse más bien un deshago liberador que una verdad con rostro de Medusa”.²²⁸

²²⁵ Escribe Agamben: “El musulmán no ha visto nada, no ha conocido nada, salvo la imposibilidad de conocer y de ver” (p. 55)

²²⁶ Ver: Mario Levin, que llega a una conclusión similar. “Dos Miradas”, en: *ConjeturalRevista Psicoanalítica No. 40, Entre la historia y el número*, Noviembre de 2003, Ed. Sitio, Buenos Aires. Desde una lectura psicoanalítica, Levin critica la imposibilidad de la visión de la Gorgona, tal como Agamben la deduce de la definición clásica, y subraya el carácter de objeto a de esa mirada: “Mirada que por su carácter de objeto a resulta inasimilable, dispuesta a extinguirse sólo con la vida, y que puede, por su carácter océlico, detener, petrificar la vida del musulmán *entre-dos-muertes*”, p. 91.

²²⁷ Juan Ritvo, “La memoria del verdugo y la ética de la verdad”, en: *Conjetural, Revista Psicoanalítica*, No. 31, Septiembre de 1995, p. 134.

²²⁸ Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, op. cit., p. 49. Fue Anne-Lise Stern quien llamó mi atención sobre esta referencia de Levi, *Le savoir- déporté*, op. cit.

El film *Shoah*, de Claude Lanzmann, hace acto de esto, que es “lo que queda” del campo de exterminio: el testimonio, uno por uno, de los sobrevivientes. No hay allí apóstrofes, ni comunidad o conmensurabilidad de miradas, ni tampoco se trata de una misma imposibilidad de ver que reuniría a “la Gorgona y el que la ha visto”, al prisionero exhausto, aniquilado moral y subjetivamente, y al que da testimonio. El sobreviviente que testimonia en el film es y no es (esto es, fue) el hombre que conoció la “privación externa”. No hay “tesigo integral”, nos muestra este realizador, y es precisamente por esto que puede haber testimonio.

Es sabido que cuando surgió el proyecto del film, tras haber leído todos los libros de historia que encontró sobre el Holocausto, Lanzmann buscó precisamente a esos hombres que habiendo estado en el centro nodal del exterminio, nunca habían hablado.²²⁹ Cuando entrevista a estos sobrevivientes que habían sido miembros del *Sonderkommando*, se confronta con un “desfase absoluto entre el saber libresco que había adquirido y aquello que esta gente me contaba”.²³⁰ “Ya no comprendía nada –dice Lanzmann-. Estaba, de antemano, la dificultad en hacerlos hablar. No que se negaran a hablar. Algunos están locos y son incapaces de transmitir nada. Pero habían vivido experiencias límites tan extremas que no podían comunicarlas. La primera vez que vi a Srebnik, el sobreviviente de Chelmno (que tenía trece años en aquella época,...), me hizo un relato de una confusión extraordinaria, del que no entendí nada. Había vivido tanto en el horror que estaba devastado”.²³¹

De entrada, entonces, Lanzmann se hace testigo de una inconmensurabilidad entre el saber histórico sobre la racionalidad de la empresa de exterminio, transferible, y un “saber” imposible, intransferible, éste del sobreviviente; entre los testimonios como pruebas y el testimonio como acto (de palabra). Además, la confrontación entre el decir de los sobrevivientes y el conocimiento vertido en los libros de historia, impone a quien por primera vez quiere escuchar lo que nadie, hasta ese momento, se atrevió o quiso saber –el propio Lanzmann-, una idea que será central en la realización del film: “Sobre el

²²⁹ “... armado con ese saber que no era el mío, que era un saber de segunda mano, me puse a investigar, a buscar testigos”, Claude Lanzmann, «Le Lieu et la parole», en *Au sujet du Shoah*, op. cit., p. 294, (la traducción es nuestra).

²³⁰ Claude Lanzmann, Idem.

²³¹ Claude Lanzmann, Idem, (la traducción es nuestra).

exterminio propiamente dicho no hay nada”;²³² “no hay nada, es la nada y era necesario hacer el film a partir de esta nada”.²³³ Cuestión que, como ya vimos, toca la esencia del crimen nazi, cuyo paradigma es la cámara de gas: el borramiento del crimen en el interior del propio crimen.

Este es el punto de partida, un nuevo comienzo —como afirma Vidal Naquet,²³⁴ que habiendo localizado una “imposibilidad de contar esta historia”²³⁵ produce, necesariamente, una serie de consecuencias.

En primer lugar, Lanzmann rompe con toda la tradición historiográfica, no sin haberse servido de ésta, e impugna el saber objetivo y exterior, el saber positivo que al instituir en nombre de lo “real” las representaciones que traman la telaraña de nuestra historia,²³⁶ *hace desaparecer* la desaparición misma, realizando una vez más, sin saber, la borradura de los nombres, de los cuerpos y de la identidad del *cada uno*.

Por un lado, se rehusa a utilizar material de archivo y documentación de la época para la realización del film, renunciando al establecimiento de un pasado distante y concluido a través de la imagen como evidencia o prueba de lo acontecido: “No había, pues, archivos [del exterminio]. Y aunque los hubiera habido, no me gusta mucho el montaje de archivos, no me gusta las voces en off que comentan imágenes o fotos, como un saber instituido: independientemente de lo que se diga, la voz en off **impone un saber**

²³² Claude Lanzmann, «Le Lieu et la parole», op. cit., p. 296.

²³³ Claude Lanzmann, «Le lieu et la parole», op. cit., p. 295.

²³⁴ Pierra Vidal Naquet señala, de este modo, la emergencia de una verdad histórica. Se trata, en efecto, de un nuevo comienzo: “[el film] Comienza en diciembre de 1941, con el arribo de los camiones de gas a Chelmno. Si el exterminio por medio del gas tiene la importancia simbólica que yo le atribuyo, el punto de partida de Lanzmann es acertado.[...] Pero el razonamiento histórico conoce todas las artimañas, incluso la astucia máxima de disimular que en Chelmno sucedió algo nuevo”.

²³⁵ Claude Lanzmann, Idem.

²³⁶ Michel de Certeau despeja la condición epistémica de la ciencia histórica y devela su estructura de creencia: “La operación historiográfica consiste en proveer de referencialidad al discurso, en hacerlo funcionar como expresivo, en autorizarlo por algo de *real*(...). Su ley es ocultar la nada, llenar los vacíos. El discurso no debe aparecer separado de las cosas. No debe descubrir la ausencia o la pérdida a partir de la cual se construye. El trabajo en acción en la historia (...), se da por función la de restaurar incansablemente la referencialidad; la produce; hace que el texto la confiese. Hace creer así que el texto expresa algo de real...”, Michel De Certeau, *Historia y Psicoanálisis*, Ed. Universidad Iberoamericana, México, 2003, p. 58.

Entonces, Lanzmann tiene razón. La elección es forzosa puesto que, cuando se escucha a los sobrevivientes, es esta estructura de creencia la que resulta inadmisibles. Los sobrevivientes son portadores de una extrañeza extrema, ya subrayada por Hannah Arendt, que culmina en una necesaria increencia que puede leerse en todos los testimonios. Por ejemplo, cuando transcurridos más de treinta años de finalizada la guerra Simon Srebnik, sobreviviente de Chelmno, vuelve con Lanzmann a ese lugar dice: “Difícil de reconocer, pero es aquí. Aquí quemaban gente. Mucha gente fue quemada aquí. Sí, este es el lugar. (...)No se puede contar. Nadie puede imaginar lo que pasó aquí. Imposible. Y nadie puede entenderlo. Ni yo mismo, hoy... No creo que estoy aquí. No, no lo puedo creer”, Claude Lanzmann, *Shoah*, Ed. Angria, Caracas, 1992, p. 15-16.

que no surge directamente de lo que se ve; no tenemos derecho de explicar al espectador aquello que debe comprender. Es necesario que la construcción de la película determine por sí misma su propia inteligibilidad. Por eso supe y decidí muy pronto que no habría documentos de archivo en esta película”.²³⁷ Por otro lado, rechaza la explicación y la comprensión: “He escrito sobre la cuestión del por qué diciendo que había una especie de obscenidad absoluta en el proyecto de comprender y no es que rechace la inteligibilidad ni mucho menos. Se pueden dar todas las razones del mundo para explicar por qué sucedió aquello: la crisis económica alemana, el desempleo, Hitler, la madre de Hitler mal atendida por un médico judío... todo lo que se quiera: explicaciones económicas, psicoanalíticas, etc. Quizás sean razones necesarias pero no son razones suficientes, tomadas una por una o en su conjunto. Cuando se plantea que hay que asesinar en masa y matar con gases a los niños, en ese momento no hay respuesta al por qué”.²³⁸

Así, este film que no es documental (no se propone dar información ni explicar, rechaza una representación exacta de los acontecimientos tal y como han pasado); que tampoco es una ficción, puesto que rehuye la concatenación narrativa propia de la intriga;²³⁹ y que no se presta a esa denegación mayúscula que se erige bajo la consigna del deber de memoria (“Shoah, dice Lanzmann, no es una película sobre la memoria. Creo que es falso decir eso. Hay gente que no entiende y dice: ‘Shoah es la memoria’”),²⁴⁰ sólo busca

²³⁷ Claude Lanzmann, “Le lieu et la parole”, op. cit., p. 297. Muchísimas veces Lanzmann vuelve sobre lo mismo cuestión de los archivos. Por ejemplo, en otra entrevista: “No quise documentos de archivo: ¿por qué? Habríamos visto las masas de fascistas fanatizados; las cabezas rubias de jóvenes arios haciendo el saludo hitleriano, etc. Pero, de allí al escándalo absoluto de la muerte en masa, ¿cómo hacer el pasaje? Los nazis jugaron, desde el principio, con la idea de la muerte en masa, querían matar. Pero entre el querer matar y el acto mismo hay un abismo”, en “Le non-lieux de la mémoire”, op. cit., p. 289. (La traducción es nuestra).

²³⁸ Claude Lanzmann, “Shoah: morir por segunda vez para evitar el abandono”. Entrevista, por José Gordon, en *Reflexiones sobre el significado del Holocausto, Acta Sociológica*, No. 26-27, Mayo-Diciembre 1999, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Coordinación de Sociología.

²³⁹ “Esta es la razón por la que el folletón americano *Holocausto* es, desde todos los puntos de vista, insoportable. La ficción es la transgresión más grave en una historia como esta: muestran a los judíos sosteniéndose por los hombros entrando en las cámaras de gas..., estoicos, como los romanos. Es Sócrates bebiendo la cicuta. Son imágenes idealistas que permiten todo tipo de identificaciones consolantes”, Claude Lanzmann, “Le lieu et la parole”, op. cit., p. 295. (La traducción es nuestra).

²⁴⁰ Claude Lanzmann, “Shoah: morir por segunda vez para evitar el abandono”. Entrevista, por José Gordon, en *Reflexiones sobre el significado del Holocausto*, op. cit. La referencia completa, que alude al sentido profundo del film, dice así: “...Resucitar a todos los muertos. No para revivirlos sino para hacerlos morir una segunda vez, para que no mueran solos, para morir con ellos. Eso es Shoah. Es una apropiación de esa muerte solitaria y del abandono absoluto de Dios y de los hombres que ahí murieron. No podía ser de otra manera.

“saber y ver, (...) ver y saber. Indisolublemente”.²⁴¹ Saber y ver la negación (del crimen en el interior del crimen), la borradura absoluta, la desaparición de cada uno de los cuerpos de los hombres que allí fueron asesinados, la destrucción de las ruinas, la borradura (deliberada y sistemática) de las huellas, de las marcas y de los nombres.

Lanzmann recorre los lugares de la devastación, donde fue perpetrado este crimen absoluto, junto con los testigos, que conduce a esos lugares transcurridos treinta años, para, en su labor infatigable de topógrafo y en la obsesión dolorosa del detalle preguntarles una y otra vez, incansablemente, y que ellos digan lo que sólo ellos vieron y saben. Ni una sola imagen del horror excita nuestro ojo. Solo vemos lo que queda en esos lugares: un bosque de pinos, las vías de un tren, el paisaje apacible de un prado, las rampas cubiertas de maleza, las aguas de un río, las casas de un pueblo. Y escuchamos la palabra del que vio y sabe, que nos hace a su vez testigos (ver y saber), de que el bosque de pinos de Sobibor crece en el lugar del emplazamiento de las fosas comunes, que por esas vías llegaban los trenes repletos de deportados y volvían vacíos, que en las rampas que ahora cubre la maleza habían desembarcado miles de judíos destinados al exterminio por medio del gas, que el paisaje apacible de ese prado está regado de las cenizas de cada uno de los cuerpos incinerados, que en las aguas del río Ner yace el polvo fino de los huesos molidos de judíos asesinados con gas en los camiones de Chelmno, que en esas casas pintorescas, hoy habitadas por polacos, vivieron los judíos que fueron de allí arrebatados para ser enviados a los campos de exterminio. “Saber y ver, (...) ver y saber”, al margen de cualquier concatenación de sentido y sin ninguna posibilidad de figuración en el registro visual, aquello que está en el campo de exterminio, que aconteció en él; y que solo el prisionero que “ha conocido la privación extrema”, el que más cerca estuvo de las cámaras de gas, vio, sin ver, porque al ver fue siderado, petrificado por *eso*, retenido entre la vida y la muerte, “en estado de embotamiento y de postración total”, portador, en adelante, de un horrendo secreto.²⁴²

Shoah no es una película sobre la memoria. Creo que es falso decir eso. Hay gente que no entiende y dice: ‘Shoah es la memoria’.

²⁴¹ Claude Lanzmann, «Le lieu et la parole», op. cit., p. 294.

²⁴² Escribe Primo Levi: “Sobre estas Escuadras [el *Sonderkommando*] ya circulaban historias vagas y parciales entre los que estábamos 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 tal oficio. Algunos han testimoniado que a aquellos desdichados se les daba gran cantidad de alcohol y

Por esta razón *Shoah*, el film de Lanzmann, se construye alrededor de la palabra del testigo. Los testimonios de los sobrevivientes (pero asimismo de los nazis y de los espectadores, en su mayoría polacos, que también, aunque por razones muy diferentes, vieron y no vieron, y *pueden* no saber lo que saben) a quienes interroga, pasados más de treinta años, son requeridos con el único objeto de **afirmar**, en el presente, a través de un acto reiterado de nominación²⁴³ (presente desde la apertura del film –“Y yo les daré un nombre imperecedero”-²⁴⁴ hasta el acto que nomina Shoah lo que el film da a ver),²⁴⁵ **aquello que habiendo ocurrido fue borrado**. Afirmar, nombrar, dar nombre, son

que estaban permanentemente en estado de embotamiento y de postración total”, Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, op. cit., p. 48-9.

²⁴³ Cuando un periodista interroga a Lanzmann sobre la terrible escena en que filma, desde el interior de un vagón, la llegada al campo de exterminio de Treblinka, éste responde:

“Era pleno invierno, y dije: ‘subimos al vagón y filmamos el cartel de Treblinka’. La distancia entre el pasado y el presente estaba abolida, para mí todo volvía a ser real. Lo real es opaco, es la verdadera configuración de lo imposible. ¿Qué significa filmar lo real? Hacer imágenes a partir de lo real, es hacer agujeros en la realidad. Encuadrar una escena, es horadar. El problema de la imagen es que requiere hacer huecos a partir de lo pleno”. Es la puesta en juego de la nominación. (“La nominación, dice Lacan, es la única cosa de la que estamos seguros que hace agujero” -J. Lacan, R.S.I., clase del 15/4/1969-.

Algunos ejemplos de esta operación de Lanzmann: “Después de la revuelta, los alemanes decidieron liquidar el campo, y, a comienzos del invierno de 1943, plantaron pequeños pinos de tres, cuatro años, para camuflar todas las huellas” –relata Jan Piwonski, que había sido guardaguja de la estación de ferrocarril de Sobibor-. Lanzmann, señalando los pinos, pregunta: ¿Es esa cortina de árboles?

Sí, responde Piwonski. ¿Todo eso era el emplazamiento de las fosas comunes?, pregunta Lanzmann.

Sí, responde.

Vemos una y otra vez, la misma operación de nominación a través de la detención en lo concreto, en las cosas, la insistencia en los detalles, a veces en los hechos aparentemente más triviales:

“¿En invierno, hace mucho frío?” “¿Según él, qué era más duro para los judíos, el invierno o el verano?”

“¿Y qué es ese camino de tierra que está enseñando?”

“¿La estación, los rieles, los andenes, son exactamente los mismos que en 1942, nada ha cambiado desde 1942?”

“¿Dónde comenzaba exactamente el campo, el límite del campo?”

“Aquí, si estoy ahí, estoy en el recinto del campo, ¿no es así? ¿En el interior del campo?”

“Y luego aquí, estoy a 15 metros de la estación, ya ahí estoy fuera del campo. Todo eso es la parte polaca y luego eso, ¿es la muerte?...”

“¿Y es exactamente...exactamente la misma [vía que se encontraba en el interior del campo]?”

“Y este lugar donde estamos es lo que llaman la rampa. ¿No es cierto?”

“¿Entonces, en el lugar donde estamos, fue aquí dónde 250.000 judíos desembarcaron antes de ser gaseados?”

“¿Era solo gas de escape?... ¿Quiénes eran los choferes?... ¿Había muchos choferes?... ¿Entonces el chofer se instalaba en la cabina?...¿Lo aceleraba a fondo?... ¿Y era fuerte el ruido...?”

“Y cómo eran esos camiones?...¿De qué color?”

De este modo, las imágenes de los lugares a los que Lanzmann retorna, aparentemente insignificantes, van revelando su significación y su densidad tanto más espesa cuanto que difiere de cualquier forma de presencia.

²⁴⁴ Claude Lanzmann, *Shoah*, op. cit., p. 9. La inscripción corresponde a Isaiás, 56, V.

²⁴⁵ Se trata de un verdadero acto de nominación, puesto que la utilización del nombre *Shoah* se generaliza, después del estreno del film en 1985, para referirse al acontecimiento, en sustitución del problemático término *Holocausto*. Que este acto de nominación del acontecimiento corresponde a Claude Lanzmann, queda ilustrado en un lapsus insistente y generalizado, que ubica a Lanzmann como el autor de “la Shoah”, Lanzmann responde: “La Shoah, c’était Hitler, moi, c’est Shoah” (Esta anécdota es relatada por Anne-Lise Stern).

operaciones que apuntan a la existencia; hay que demostrar la existencia de aquello que no es posible ver.

Por eso no hay en este film, enteramente construido en torno al testimonio, ninguna historia personal. Estos sobrevivientes no son convocados como narradores de su vivencia ni de su historia, sino que lo son porque son los únicos testigos de la aniquilación. Los campos de exterminio puro y simple -Treblinka, Sobibor, Chelmno- son “no-lugares de la memoria”; Lanzmann busca a esos testigos que “son los únicos lugares de la memoria”, “el lugar, el único lugar de lo que está borrado”, de lo que habiendo ocurrido “no-tiene-lugar” en las superficies de inscripción. Porque allí donde es imposible figurar el horror en el registro visual, como testigos pueden, uno por uno, “encarnar”²⁴⁶ los lugares de lo impensable.²⁴⁷ Y es esta encarnación, que requiere, por momentos, la puesta en marcha de un dispositivo del acto (de la actuación, de la puesta en escena, de la re-creación que me separa a mí de mi mismo),²⁴⁸ la que da a ver una afectación tal que, si el film logra registrarla como marca, lo hace al precio de un casi ‘desvanecimiento’ del sujeto. Lo que queda de lo que fue visto, en este film que no

²⁴⁶ La cuestión de la encarnación es fundamental. En una entrevista Lanzmann dice que, en realidad, Shoah es un film sobre la encarnación (ver: *Le lieu et la parole*, op. cit., p. 298). La encarnación, si seguimos a Lanzmann, implica el concepto de verdad –una verdad que sólo surge “encarnada”- y resulta central, en razón de la inexistencia de imágenes, en la “figuración” de este acontecimiento. Justamente Lanzmann rechaza la reconstrucción ficticia en razón de que allí el saber reconstruido es un saber “objetivo”, *desencarnado*, mera información que excluye la verdad para construirse. Refiriéndose a una de las escenas más polémicas del film, la escena en que Abraham Bomba, sobreviviente de Treblinka, aparece como peluquero -evocando al peluquero que él fue cuando cortaba el pelo a las mujeres que llegaban a la cámara de gas-, Lanzmann dice: “Al principio (de esta escena), el discurso es neutro y plano. El (Bomba) transmite las cosas, pero las transmite mal. En principio porque eso le hace mal a él, y porque el no transmite más que un saber. Cuando yo le digo: ¿Qué sintió cuando, por primera vez, vio entrar todas esas mujeres desnudas con sus hijos?, él se dérobe, no responde. Esto se torna interesante cuando, en la segunda parte de la entrevista, él repite lo mismo, pero de otra manera, puesto que yo lo pongo en situación cuando le digo:

¿Cómo hacían ustedes? Puede reproducir los gestos que ustedes hacían? El toma los cabellos de su cliente... Y, es a partir de ese momento que **la verdad se encarna** y que él revive la escena, que de repente el saber se encarna. En realidad, este es un film sobre la encarnación. Esta escena es una escena de cine. Porque, en realidad, él (Bomba) ya no era peluquero: *il était retraité*. Yo alquilé un salón de peluquería y le dije: vamos a rodar allí (...)” (“*Le lieu et la parole*”, op. cit., p. 297-8). Este procedimiento de “puesta en escena” que busca la encarnación se repite a lo largo de todo el film.

²⁴⁷ Gerard Wajcman, *El objeto del siglo*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 2001, p. 227. Todos los entrecomillados de este párrafo corresponden a este autor.

²⁴⁸ Cuando Anne-Lise Stern critica el concepto que se impuso, después del film de Lanzmann, de “acontecimiento sin testigo”, acuñado por Shoshana Felman, escribe: “...me repugna, me niego a comprenderla. Porque, mal comprendida –y lo será forzosamente–, corre el riesgo de aniquilar algo esencial para todo sobreviviente en cuanto tal, uno por uno. Para él, cuando da su testimonio, uno por uno, mediante la palabra o la escritura, siempre se trata –a repetir una y otra vez– **del desecho que fue, que fueron los demás en torno suyo, que estaba destinado a devenir. Es cuando habla, aunque sea poco, que deja de serlo...**”. Anne-Lise Stern, *Le savoir –déporté. Camps, Histoire, Psychanalyse*, Ed. Seuil, Paris, 2004, p. 260-261.

muestra una sola imagen del horror, es registrado por la sobriedad de una cámara que solo nos da a ver la presencia de lo que no dejó marca: una inflexión de la voz, el surco profundo de un rostro, el temblor casi imperceptible de un ojo, la vergüenza que se insinúa en una sonrisa, la vacilación en el decir, un llanto incontenible, el tropiezo de un silencio, el brillo de una mirada, el quiebre de un cuerpo, el hallazgo de un dicho: Claude [Lanzmann], si pudiera lamer mi corazón, usted moriría envenenado.²⁴⁹

Escribe Anne-Lise Stern, sobreviviente de Auschwitz: “Cuando nosotros, los sobrevivientes ordinarios, por milagro llegamos a transmitir un pequeño trozo de la verdad de lo ocurrido ahí-abajo, eso produce un interdicto”.²⁵⁰ Como dice la misma Stern, esa interdicción, que torna caducas todas las tentativas de re-presentación del horror, el film de Lanzmann la establece –la habrá establecido- definitivamente.

En este sentido, el film *Shoah* dio origen a una ardua polémica²⁵¹ que enfrenta a quienes, con Lanzmann, critican la utilización de material de archivo y documentación de la época como fuente de una re-presentación re-constructiva, explicativa, mimética o recreativa de lo ocurrido y se atienen a la mostración/nominación de aquello que está excluido de toda posibilidad de refiguración o reconstrucción ficticia; a aquellos que, desde Marvin Chomsky (con la serie *Holocausto*, 1978) hasta Roberto Benigni (con su film, *La vida es bella*, 1999), pasando por el archidiscutido film de Steven Spielberg (*La Lista de Schindler*, 1993), desestiman el “argumento de lo irrepresentable”, en pos de una reconstrucción y/o de una re-figuración estética del desastre, que incluye la utilización de imágenes de archivo, al servicio de una pedagogía del horror y de un deber de memoria.

²⁴⁹ Claude Lanzmann, *Shoah*, Ed. Angria, Caracas, 1992. Corresponde al testimonio de Itzhac Zuckermann, p. 182.

²⁵⁰ Anne-Lise Stern, *Le savoir-déporté*, op. cit., p. 189 (la traducción es nuestra).

²⁵¹ Esta polémica es vastísima y, a mi juicio, casi inabarcable. No sólo enfrenta a cineastas y otros artistas, sino a filósofos, historiadores, críticos culturales, psicoanalistas, etc. Se puede rastrear en el debate que enfrentó a Lanzmann y a Jean Luc-Godard, así como en la polémica que enfrentó a Lanzmann y a Jorge Semprún. Pero, en rigor (y esto resulta particularmente notable en una última querrela, alrededor de cuatro fotografías presuntamente tomadas desde el interior de una cámara de gas de la que hablaremos) consideramos que se trata de un falso debate que elude el problema que el campo de exterminio le plantea a la representación.

El film de Lanzmann, una respuesta al célebre dictum de Adorno, se prestó especialmente para resucitar la cuestión de la representación, que ya estaba sembrada por el dictum mismo. En él abrevan, además de Lanzmann, autores como Elie Wiessel, George Steiner y Jean Francois Lyotard. Consideramos que es en torno a estos autores que luego se montará una gran estructura del comentario que llevará a múltiples intervenciones -unas que prolongan la bipartición referida, y a otras que intentan superarla o criticarla-.

Para la polémica Lanzmann-Godard se puede consultar: Georges Didi-Huberman, *Imágenes pese a todo*.

Para la polémica Lanzmann-Semprun, *Le Monde des Debats*, mayo 2000.

En la actualidad esta querrela, con algunos bemoles, ha retornado con vigor en ocasión de la exposición, celebrada en París, en enero del 2001, *Memoires des camps de concentration et d'extermination nazis (1933-1999)*, especialmente a partir de uno de los textos que integran el catálogo de dicha exposición, debido a la pluma de Georges Didi-Huberman, que suscitó una respuesta colérica por parte de dos psicoanalistas franceses, Gerard Wajcman y Elizabeth Pagnoux, cuyos textos fueron publicados por Les Temps Modernes;²⁵² respondidos, a su vez, por Georges Didi-Huberman, en el libro que lleva por título el homónimo correspondiente al texto del catálogo: *Imágenes pese a todo*.²⁵³

En este texto, Georges Didi-Huberman construye lo “inimaginable” como un blanco contra el cual arrojará el dardo de sus refutaciones. Sin duda -y con razón este texto despertó respuestas tan violentas-²⁵⁴ todo el argumento está animado por el deseo de refutar más allá de lo que peyorativamente considera, respecto de *Auschwitz*, el “discurso (moral y estético) sobre lo irrepresentable, lo infigurable, lo invisible y lo inimaginable” –como si estos cuatro términos fueran equivalentes o de suyo dependientes unos de otros-²⁵⁵ la fuente misma donde presuntamente este discurso abreva y que corresponde al film *Shoah* de Claude Lanzmann.²⁵⁶

Para eso Georges Didi-Huberman se sirve de cuatro fotografías tomadas clandestinamente, en agosto de 1944, por los miembros del *Sonderkommando*, en el interior del edificio del crematorio V de Birkenau, por una abertura que el autor emplaza dentro de la cámara de gas norte de dicho crematorio.²⁵⁷ Estas cuatro fotografías, que ya habían sido analizadas por Claude Pressac, y que integran la colección del Museo Auschwitz-Birkenau, muestran: la primera y la segunda, dos vistas de la incineración de cuerpos en

²⁵² Gerard Wajcman, «De la croyance photographique» y Elizabeth Pagnoux, «Reporter photographe à Auschwitz», en: *Les Temps Modernes*, No. 613, París, 2001.

²⁵³ Georges Didi-Huberman, *Imágenes pese a todo, Memoria visual del Holocausto*, Ed. Paidós, Barcelona, 2004. La primera parte del libro reproduce el texto del catálogo.

²⁵⁴ En la misma medida despertó una sospechosa fascinación.

²⁵⁵ En efecto, creemos que reducir la cuestión a la dialéctica de lo visible y lo invisible no lleva muy lejos.

²⁵⁶ Algo implícito a lo largo del texto de Georges Didi-Huberman, por una vez se explicita: “En particular, observamos que ciertas obras de arte importantes han suscitado en sus comentaristas abusivas generalizaciones a propósito de la invisibilidad del genocidio. Así es como las opciones formales de *Shoah*, el film de Claude Lanzmann, han servido de coartada a todo un discurso –tanto moral como estético- sobre lo irrepresentable, lo infigurable, lo invisible y lo inimaginable”. Por supuesto, los comentaristas lo incluyen, en primer lugar, al propio Lanzmann cuando habla sobre su realización –como se puede leer en la segunda parte del libro-. Georges Didi-Huberman, *Imágenes pese a todo*, op. cit., p. 50.

²⁵⁷ Siguiendo en esto el análisis que J.C. Pressac realiza en *Auschwitz: Technique and operation of the Gas Chamber*. De todos modos, es esta necesidad, para nada ingenua, de marcar y re-marcar el emplazamiento en el interior de la cámara de gas el que revela la fragilidad de los fundamentos de Didi Huberman.

fosas al aire libre; la tercera, un grupo de mujeres desnudas esperando o caminando hacia la cámara de gas y la última, presenta un motivo no legible salvo la cima de unos abedules.

Ahora bien, estas cuatro fotografías –y la situación en que fueron tomadas- encarnan para Georges Didi-Huberman la refutación más absoluta a lo inimaginable fomentado por la propia organización de la solución final, y a lo inimaginable, equivocadamente retomado por el ‘bello discurso de la estética negativa’, que no hace más que servir, según este autor, a la atroz política nazi de la desaparición:

“Las cuatro fotografías arrebatadas por los miembros del *Sonderkommando* al crematorio V de Auschwitz están *dirigidas a lo inimaginable, y lo refutan* de la manera más desgarradora que existe... Lo que refutan, en primer lugar, es lo inimaginable fomentado por la propia organización de la ‘Solución final’.

(...)

Basta con haber posado la mirada sobre ese *resto de imágenes*, ese errático corpus de *imágenes pese a todo*, para sentir que ya no es posible hablar de Auschwitz en los términos absolutos –en general bien intencionados, aparentemente filosóficos, en realidad perezosos- de lo ‘indecible’ y de lo ‘inimaginable’. Las cuatro fotografías tomadas en agosto de 1944 por los miembros del *Sonderkommando* están dirigidas a lo inimaginable, algo que hoy se atribuye tan a menudo a la Shoah, segunda época de lo inimaginable: lo refutan trágicamente”.²⁵⁸

Con la “terrible paradoja de esta cámara oscura” que toma estos cuatro clichés (paradoja dada por el hecho de que para conseguir tomar una secuencia de imágenes, “el fotógrafo tuvo que esconderse en [el *interior* de] una cámara de gas apenas –quizás todavía no del todo- se habían retirado sus víctimas”),²⁵⁹ Georges Didi-Huberman quiere apuntar directamente al hecho, históricamente establecido, de que “no hay imágenes de las cámaras de gas”²⁶⁰ y a las consecuencias que de él se derivan, oponiéndole las cuatro fotografías:

“Los nazis creyeron, sin duda, que habían vuelto invisibles a los judíos, e invisible también su propia destrucción (...). Pero la ‘razón en la historia’ todavía sufrió la refutación –por muy minoritaria, dispersa, inconsciente o muy desesperada que sea- de algunos hechos

²⁵⁸ Georges Didi-Huberman, *Imágenes pese a todo*, op. cit. , p. 37 y 47.

²⁵⁹ Georges Didi-Huberman, *Imágenes pese a todo*, op. cit., p.29-30.

²⁶⁰ Situación en que se enraíza toda la reflexión de Lanzmann sobre el estatuto de la imagen y sobre la función del archivo en la transmisión de la Shoah

singulares que son, entonces, lo más precioso que hay para la memoria: su posible imaginable. Los archivos de la Shoah definen sin duda alguna un territorio incompleto, de supervivencia, fragmentario; **pero este territorio, desde luego, existe**”.²⁶¹

Así, de frente a la macabra empresa nazi que ha planeado, organizado y ejecutado este crimen atroz e inmenso en una invisibilidad metódica, fuera de toda mirada, lo inimaginable, esencia de la política nazi, queda señalado por Didi Huberman como aquello que, justamente, debe ser conjurado; que, a riesgo de ser retomado –e ingenuamente repetido- por el interdicto ideológico y religioso²⁶² de la representación, debe ser combatido y superado, a través de la asunción de cuatro *reliquias* sobre las que habrá de fundar –hay aquí una bienintencionada declaración de principios- el deber de la imaginación: “Para saber hay que imaginarse. Debemos tratar de imaginar lo que fue el infierno de Auschwitz en el verano de 1944. No nos protejamos diciendo que imaginar eso, de todos modos – puesto que es verdad-, no podemos hacerlo, que no podemos hacerlo hasta el final. Pero ese imaginable tan duro, se lo *debemos*. A modo de respuesta, de deuda contraída con las palabras y las imágenes que algunos deportados arrebataron para nosotros a la realidad horrible de su experiencia. Era mucho más difícil, para los prisioneros, sustraer del campo esos pocos fragmentos de los que actualmente somos depositarios con el agravante de soportarlos de una sola mirada. Estos fragmentos son para nosotros más preciosos y menos sosegadores que todas las obras de arte posibles, arrebatadas como fueron a un mundo que los deseaba imposibles. Así pues, pese a todo, imágenes: pese al infierno de Auschwitz, pese a los riesgos corridos. A cambio debemos contemplarlas, asumirlas, tratar de contarlas”.²⁶³

²⁶¹ Georges Didi-Huberman, *Imágenes pese a todo*, op. cit., p. 43. Evidentemente el blanco sigue siendo Claude Lanzmann, quien ha insistido sobre el hecho de que, en contraste con una documentación abundante sobre los campos de concentración, no existe una imagen –fotográfica o fílmica- que muestre la destrucción de los judíos en las cámaras de gas, siendo esta la razón por la cual renuncia a todo material de archivo para la realización de su film. Más explícitamente Georges Didi-Huberman, desde el exergo (una cita de Godard), que comanda verdaderamente el espíritu del texto (“Incluso completamente rayado / un simple rectángulo / de treinta y cinco / milímetros / salva el honor de todo lo real), toma posición en el -¿falso?- debate que enfrentó a Claude Lanzmann y a Jean Luc Godard. Sobre la posición de Godard, quien afirmó que con el auxilio de un grupo de investigadores le tomaría veinte años encontrar imágenes de las cámaras de gas, ver: Jacques Ranciere: “Una fábula sin moral: Godard, el cine y las historias”, en: *La fábula cinematográfica, Reflexiones sobre la ficción en el cine*, Ed. Paidós, España, 2005.

²⁶² Por supuesto se trata de la prohibición de la representación en el judaísmo.

²⁶³ Georges Didi Huberman, *Imágenes pese a todo*, op. cit., p. 17.

Ahora bien, más allá del indiscutible valor histórico de estas cuatro fotografías, el argumento, ampliamente referenciado, de Georges Didi Huberman resulta inadmisibile. Primero, por una razón lógica que se puede enunciar bajo la forma de una pregunta: es posible, como lo hace Georges Didi Huberman, oponer a la palabra del testigo-sobreviviente, cuatro imágenes que, **pese a todo**, refutan su testimonio? Pues, siguiendo la lógica de Didi Huberman, ¿las cuatro fotografías no “refutan”, precisamente, las palabras del testigo, cuando, como Simon Srebnik, integrante de un *Sonderkommando* de Chelmo dice: “No se puede contar. Nadie puede imaginar lo que pasó aquí”? En efecto, lo que el testigo no puede imaginar, aquello que no puede contar o que no puede figurar no se dirime en el poco fértil terreno de la imagen, de lo visible y de lo invisible. Es en torno a esto que se sostiene la tesis de lo irrepresentable (o de lo infigurable) que Didi Huberman quiere rebatir. Pero Didi Huberman no rebate esta tesis con otra tesis, sino que –como afirma Gerard Wajcman- le opone una desmentida de hecho, bajo la forma de cuatro fotografías: “La *Shoah* no sería infigurable porque hay imágenes pese a todo”.²⁶⁴ El carácter fragmentario e insuficiente de cada una de esas “preciosas” imágenes “arrebataadas al infierno” nos obliga, si es que hemos de estar a la altura de la deuda contraída con las víctimas, a “un cambio de mirada”: “cambien su mirada y verán las cámaras de gas”.²⁶⁵ “Me aflige constatar, escribe Gerard Wajcman, que esta fórmula tan siquiera caricaturiza el propósito que, frente a lo que estas cuatro fotografías figuran real y visiblemente, viene a ser, (...), un llamado a alucinar.”²⁶⁶

²⁶⁴ Gerard Wajcman, «De la croyance photographique», op. cit.

²⁶⁵ Gerard Wajcman, «De la croyance photographique», op. cit., p. 50.

²⁶⁶ Gerard Wajcman, Idem. La referencia de Gerard Wajcman debe ser sopesada, en el horizonte de la enseñanza de Lacan, a partir de la equivalencia entre el fenómeno alucinatorio y el acting out: “Confirmo el acting out como equivalente a un fenómeno alucinatorio de tipo delirante que se produce cuando uno simboliza prematuramente, cuando uno aborda algo en el orden de la realidad, y no en el seno del registro simbólico” (Lacan, Sem III, p.117). Quizás una gran parte del discurso –por supuesto, no todo- sobre el problema de la representación de los campos (tal vez el discurso que Jean Luc Nancy en su brillante ensayo sobre este problema define como el discurso de la opinión) tenga esta estructura del acting out –noción tan concurrida en el pensamiento de Dominick La Capra cuando estudia estos temas-

Una vez más, resulta instructivo el análisis que Pierre Vidal Naquet realiza a propósito del argumento negacionista, cuyo auge constata a partir de la serie Holocausto, basado en la ausencia de pruebas respecto de existencia de las cámaras de gas. Pierre Vidal Naquet, en efecto, da en el blanco cuando afirma que si los negacionistas pueden negar el crimen, (agreguemos: en la realidad exterior), es porque éste fue anónimo, (agreguemos: en el orden simbólico). Más allá del sustrato canalla del argumento negacionista, vale la pena señalar que cuanto más se lleve la intervención (historiadora, para el caso) al plano de la realidad –buscando las pruebas de los hechos, por ejemplo-, más el sujeto –este del discurso- responderá “en un plano más profundo de la realidad”, dando “fe de que algo surge en la realidad, que es obstinado, que se le impone,

En segundo término, el argumento de Didi Huberman debe ser criticado, porque la refutación que sostiene se asienta en una asimilación impensada de dos inimaginables. Ahora bien, la cuestión que plantea la crisis de la representación de la Shoah exige, justamente, diferenciar lo que esta argumentación no cesa de confundir: el inimaginable que quiso el nazismo, que traspasa el velo de la mirada, no es lo mismo que el inimaginable que, en cada caso, retorna como velo de la mirada.²⁶⁷

Detengámonos brevemente en esta diferencia. La clave del inimaginable que quiso el nazismo (y que traspasa el velo de la mirada) está dada por la perífrasis que utiliza Primo Levi para designar al musulmán: “El que ha visto la Gorgona”, señalando así, en el “entre-dos-muertes”²⁶⁸ en que habita el musulmán, una dimensión letal de la mirada. Escribe Primo Levi: Si pudiese explicar a fondo [la simple mirada de un SS fijada sobre un prisionero], habría explicado al mismo tiempo la esencia de la gran locura del tercer Reich. Por eso, Jean-Luc Nancy, afirma: “El campo como dispositivo de representación pone de este modo frente a frente dos caras que llevan la muerte en sus ojos: la del muerto o muerto viviente (del “musulmán” o, en todo caso, del muerto a corto plazo) y la que viste una gorra con la imagen de la muerte.”²⁶⁹ Y esto supone también –tomo aquí las palabras de Nancy, para introducir una pequeña variación- que “la muerte en tanto inapropiable propiedad de la

frente a lo cual nada que pueda decirse cambiará en lo más mínimo el fondo del problema” (Lacan, Seminario III, p.117).

²⁶⁷ Retorno que, por supuesto, no se plantea del mismo modo en el caso de los testigos directos –uno por uno-, que en el caso de la segunda y tercera generación, por un lado y de los testigos secundarios –como puede ser un artista, un historiador, etc.-, por el otro. Asimismo, se podría explicar a partir de estas razones, especialmente de la última –la confusión entre dos inimaginables-, algunas de las referencias que, llamativamente, Georges Didi-Huberman incluye como respaldando su tesis. Nos referimos explícitamente a la referencia a un ensayo de Jean-Luc Nancy donde este filósofo, a partir de lo que considera “una proposición mal planteada pero insistente” –a saber: “no se podría (sería imposible) o no se debería (estaría prohibido) representar el exterminio”- deconstruye lo que él denomina “la última crisis de la representación”. La cuestión que se plantea respecto del soporte que el argumento de Didi Huberman encuentra en este ensayo sería, como se verá a continuación, si este último autor considera que las cuatro fotografías que refutan lo inimaginable alcanzan la dignidad del poema.

²⁶⁸ Mario Levin, “Dos miradas”, op. cit. En esta aguda crítica del segundo capítulo (“El musulmán”) del libro de Agamben (*Lo que queda de Auschwitz*, op. cit), Levin re-interpreta la descripción que Agamben realiza del prisionero denominado *musulmán*, “en la antesala de la muerte definitiva: cuando ya había sido abandonado por la chispa de la vida y antes de morir”, en términos que extrae de la enseñanza de Lacan: “Estado que atino a llamar, de acuerdo con Lacan, *entre-dos-muertes*, aunque no encontremos allí ninguna Antígona, sosteniendo el dilema moral que representa. En el musulmán no hay ningún dilema moral. En el musulmán ya hay una muerte moral –no hay ninguna exigencia de permanecer con vida- y todavía no ha ocurrido la muerte física”, p. 90.

²⁶⁹ Jean-Luc Nancy, *La representación prohibida*, op. cit., p. 55. O también: “En Auschwitz, el espacio de la representación fue aplastado y reducido a la presencia de una mirada que se apropiaba de la muerte al impregnarse de la mirada muerta del otro...” (Idem, p. 62)

existencia que llamamos *finita* en el sentido de absoluta en su unicidad y su imposibilidad de ser arruinada o sacrificada en su ser-en-el-mundo –esto supone que la muerte ha sido “vista”.²⁷⁰ Retomemos el motivo mítico: “haber visto la Gorgona” significa la petrificación, el anonadamiento, la sideración del musulmán que expone lo que resta de su “vida extenuada”:²⁷¹ una pura “presencia sin rostro”,²⁷² presencia que es tal “porque está desfigurada (desenrostrada) por la **mirada** de la cabeza de la muerte”,²⁷³ mirada que se desprende “latiendo... como si tuviera una vida rudimentaria”²⁷⁴ y que retiene al musulmán entre la vida y la muerte.²⁷⁵ Ahí lo que aparece es el horror, la irrupción de *Ding*, la Cosa, la presentificación encarnada de la pura pulsión de muerte, real que inunda todo el campo de la realidad y que, sin borde con lo simbólico, hace imposible la atribución subjetiva.²⁷⁶

La clave de lo inimaginable que retorna como velo de la mirada se encuentra, en cambio, en el fenómeno de la vergüenza (del sobreviviente), fenómeno que viene a testimoniar del límite del sujeto, última barrera frente a un horror que apareció en los campos de exterminio.²⁷⁷ Y también encontramos este límite en el sentimiento de irrealidad –en la dificultad de quien ha regresado al mundo de los vivos de establecer la realidad de lo que vivió en el campo-, en el fenómeno de la increencia, en la sensación de una extrañeza radical que vertebra el testimonio de los sobrevivientes.

²⁷⁰ Nancy dice aquí: “esto supone que la muerte ha sido ‘robada’ como lo dice el poema de Nelly Sachs”. “Y esto impone –continúa Nancy-, por así decirlo, que la muerte no pueda entrar más en el relato de una vida a la cual sería el acceso –es decir, la salida y la entrada, la abertura- y, de manera general, que no puede entrar más en una representación...”.

²⁷¹ J.-L. Nancy, *La representación prohibida*, op. cit., p. 60.

²⁷² Primo Levi, pero lo tomamos de J.-L. Nancy., Idem.

²⁷³ J.-L. Nancy, *La representación prohibida*, op. cit., p. 61.

²⁷⁴ Tomamos esta frase de Slavoj Žižek, *Mirando al sesgo*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 2000, p. 33.

²⁷⁵ Quizás esto ilumine las palabras de Blanchot a propósito del libro de Robert Antelme – La especie humana-, retomadas por Giorgio Agamben: “El hombre es lo indestructible que puede ser destruido”.

²⁷⁶ Aquí habría que especificar una ambigüedad intrínseca al concepto de lo real lacaniano: por un lado, lo real designa la exclusión de *Das Ding*, la Cosa éxtima, el objeto perdido, que otorga a este real el estatuto de una falta central en torno a la cual se organiza la realidad. Por otro, lo real como puro exceso, que aparece como la encarnación pura de la pulsión de muerte, real que inunda todo el campo de la realidad.

²⁷⁷ Nos referimos aquí a la vergüenza en la medida en que existe una relación entre la mirada y la vergüenza que Lacan desarrolla en el Seminario XI. (Pero, a igual título podríamos referirnos a otros fenómenos tales como la increencia y aquellos –abundantes en el film de Lanzmann- que dan cuenta de un desvanecimiento del sujeto. Sin entrar aquí en lo intrincado de este problema digamos que la vergüenza es aquí barrera que separa lo real de la realidad, impidiendo que lo real fagocite todo el campo, y abriendo la posibilidad de la atribución subjetiva. O, en términos de visión, la vergüenza –al igual que la belleza- tematiza que, estructuralmente, lo expuesto por la mirada es un velo, porque no se puede –es imposible- mirar de frente al horror.

6. Dos inimaginables, dos conceptos de representación:

Là i campi di Polonia, la piana di Kutno
con le colline di cadaveri che bruciano
in nuvole di nafta, là i reticolati
per la quarantena d'Israele,
il sangue tra i rifiuti, l'esantema torrido,
le catene di poveri già morti da gran tempo
e fulminati sulle fosse aperte dalle loro mani,
là Buchenwald, la mite selva di faggi,
i suoi forni maledetti; là Stalingrado,
e Minsk sugli acquirini e la neve putrefatta.
I poeti non dimenticano.

Salvatore Quasimodo*,

En el campo filosófico esta diferencia (entre dos inimaginables) puede ser leída en el brillante ensayo que el filósofo francés Jean-Luc Nancy consagra al *problema de la representación de la Shoah*.

En este lúcido y agudo ensayo Nancy deconstruye, a partir de lo que considera una “proposición mal planteada, pero insistente”²⁷⁸ (“el exterminio no podría o no debería representarse. Sería imposible o estaría prohibido, o, aún más, imposible y además prohibido”)²⁷⁹ lo que él denomina la “crisis última de la representación”.²⁸⁰

A partir de unos versos que remiten a quien había lanzado, a poco tiempo de terminada la masacre, el célebre epigrama sobre la imposibilidad de la poesía después de Auschwitz, Th.

* Estos versos corresponden al poema que cierra el artículo de Jean Luc Nancy: *La Representación prohibida*, al que haremos referencia. “Allá los campos de Polonia, el llano de Kutno / con las colinas de cadáveres que se queman / en nubarrones de nafta, allá el alambrado / para la cuarentena de Israel / la sangre entre los desechos, el exantema tórrido, / las cadenas de pobres ya muertos hace largo tiempo / y fulminados en las fosas abiertas por sus propias manos / allá Buchenwald, el apacible bosque de hayas, / sus hornos malditos; allá Stalingrado, / y Minsk sobre las ciénagas y la nieve putrefacta. / Los poetas no olvidan”. (la traducción es nuestra).

²⁷⁸ Jean-Luc Nancy, *La Representación prohibida*, op. cit., p. 17.

²⁷⁹ Jean-Luc Nancy, Idem. Este discurso que rechaza la representación de los campos (cuyas huellas escritas, que Nancy se rehúsa a ir a buscar, “circularon, en especial, a partir de la polémica que envolvió al estreno de la película de Spielberg, *La lista de Schindler*, y más particularmente todavía en cuanto la oponía a Shoah, de Lanzmann” -p. 17-), es considerado por este filósofo francés como un discurso “confuso” porque, en virtud de que tanto sus contenidos como sus razones son indeterminadas, queda en una suerte de nimbo entre la imposibilidad y la ilegitimidad. Del lado de la imposibilidad la cuestión, dice Nancy, “se inscribe en lo que distingue la posibilidad, jamás discutida, de las innumerables representaciones de muertos y moribundos en los monumentos de la Primera Guerra Mundial, sobre todo, pero también de la Segunda –guerra y combate de resistencia-, y el súbito despertar de problemas y debates cuando se trata de campos que, de hecho, no tienen nada de bélico” (p. 19). Del lado de la ilegitimidad, en cambio, la cuestión reenvía a la prohibición religiosa, invocada “fuera de contexto y sin justificar ese desplazamiento” (p. 19).

²⁸⁰ Jean-Luc Nancy, *La representación prohibida*, op. cit., p. 31 y 34.

Adorno, este filósofo propone deslindar dos conceptos de representación. Estos versos, situados como apertura del texto, dicen así: “Un hombre que muchos tenían por sagaz había declarado que después de Auschwitz ningún poema era posible. Ese hombre sagaz parece no haber tenido en alta estima los poemas –como si fueran consuelos para informes sentimentales o pequeñas lentes coloreadas a través de las cuales ver el mundo. Creemos que los poemas, en general, sólo pueden ser posibles de nuevo, ahora, si es únicamente en el poema en donde se puede decir aquello que, de otro modo, burla toda descripción”.²⁸¹

Habrá que diferenciar, pues, “qué es aquello, (...), que burla toda descripción, es decir, **qué tipo de representación se puede entender con este término, y qué otro tipo de representación tiene lugar en el poema**”.²⁸²

Para “pensar con rigor la cuestión que se enuncia como ‘la representación de la Shoah’”, Nancy retoma este interrogante por la diferencia, entre lo que burla toda descripción y lo que tiene lugar como poema, bajo la forma de tres argumentos, respecto de los cuales propone –y en esto consiste el ensayo- una “fundamentación mínima”. Refiero, a continuación, sólo dos de estos argumentos:²⁸³

- 1) “La ‘representación de la Shoah’ no es solamente posible y lícita, sino que de hecho es necesaria e imperativa –**a condición de que la idea de ‘representación’ sea comprendida en el sentido estricto que le debe ser propio**”.²⁸⁴
- 2) “Los campos de exterminio son un proyecto de suprarrepresentación, en el cual una voluntad de presencia integral se da el espectáculo del **aniquilamiento de la posibilidad representativa misma**”.²⁸⁵

El primero de estos argumentos conduce a este filósofo a estudiar el “problema de la representación” desde una posición historial, la de “alianza constitutiva”²⁸⁶ de la historia occidental.

En el contexto religioso, el mandamiento bíblico (que “prohíbe construir imágenes de ‘todo lo que está en los cielos, sobre la tierra, en las aguas’, es decir de todas las cosas, y en

²⁸¹ Jean-Luc Nancy, *La representación prohibida*, op. cit., p. 15. Este poema pertenece a Hans Sahl y está vertido en el texto en alemán, con la traducción –que aquí transcribimos- que se ofrece a pie de página.

²⁸² Jean-Luc Nancy, *La representación prohibida*, op. cit., p. 16, (el subrayado es mio).

²⁸³ La tercera formulación –que en el texto de Nancy ocupa el primer lugar- se refiere al interdicto de la representación en tanto que esta prohibición hace visible de un modo paradójico la verdad del arte mismo, “es decir, también y en última instancia, ... la verdad de la propia representación”.

²⁸⁴ Jean-Luc Nancy, *La representación prohibida*, op. cit., p. 20, (el subrayado es mio).

²⁸⁵ Jean-Luc Nancy, *La representación prohibida*, op. cit., p. 20-1, (el subrayado es mio).

²⁸⁶ Jean-Luc Nancy, *La representación prohibida*, op. cit., p. 28.

particular, hacer de ellas imágenes esculpidas”)²⁸⁷ remite a la “producción de formas consistentes, enteras y autónomas, como lo es una estatua, y destinadas así a su uso de ídolo”.²⁸⁸ De modo que lo que este mandamiento condena, según este autor, no es la “imagen de”²⁸⁹ –en el sentido de que la interdicción del ídolo no responde al motivo de la copia o de la imagen imitativa-, sino que cualquier “imagen a la que se le atribuye valor por sí misma y no por lo que presuntamente representa”.²⁹⁰ El mandato impugna toda imagen que se propone como una “presencia masiva resumida en su ser-ahí”,²⁹¹ “la presencia plena, espesa, presencia de o en una inmanencia donde nada se abre (ojo, oreja o boca) y de donde nada se aparta...”:²⁹² “la imagen esculpida de un rostro completo, tal es la verdadera prohibición”.²⁹³ Así, el motivo religioso de la prohibición de la representación no corresponde al de un ‘Dios que acomete contra la imagen’, sino a la de un Dios que “no entrega su verdad más que en la retirada de su presencia -una presencia cuyo sentido es un au-sentido [*absens*]”²⁹⁴ (ab-sens: ausencia de sentido, que es homofónico de *absence* –ausencia-).

Asimismo, el motivo griego de “la copia o la simulación, del artificio y la ausencia del original” remite a una “idealidad lógica”, “exactamente el motivo de una forma o una imagen inteligible, esto es, que forma la inteligibilidad misma”.²⁹⁵ De esta manera, en el cruce entre el motivo religioso y el motivo griego, Nancy descubre “una lógica dos veces doble, cuyos valores se intercambian, se contaminan y se enfrentan”:²⁹⁶ de un lado, el *absens* “condena la presencia que se da como completitud de sentido” abriendo su retirada en el mundo mismo; del otro “la idea rebaja la imagen sensible que no es más que su reflejo, el reflejo degradado de una más alta imagen”, de modo que “la imagen sensible indica o indexa la *idea*”.²⁹⁷

²⁸⁷ Jean-Luc Nancy, *La representación prohibida*, op. cit., p. 22.

²⁸⁸ Jean-Luc Nancy, *Idem*.

²⁸⁹ Jean-Luc Nancy, *La representación prohibida*, op. cit., p. 24.

²⁹⁰ Jean-Luc Nancy, *La representación prohibida*, op. cit., p. 22.

²⁹¹ Jean-Luc Nancy, *La representación prohibida*, op. cit., p. 24.

²⁹² Jean-Luc Nancy, *La representación prohibida*, op. cit., p. 25.

²⁹³ Jean-Luc Nancy, *La representación prohibida*, op. cit., p. 25.

²⁹⁴ Jean-Luc Nancy, *La representación prohibida*, op. cit., p. 28.

²⁹⁵ Jean-Luc Nancy, *La representación prohibida*, op. cit., p. 28-9.

²⁹⁶ Jean-Luc Nancy, *La representación prohibida*, op. cit., p. 29.

²⁹⁷ Jean-Luc Nancy, *Idem*.

Esta deconstrucción permite redefinir el concepto de representación en el campo del arte donde, desde el Renacimiento, con la producción de imágenes siempre estuvo en juego “todo lo contrario de una fabricación de ídolos y de un empobrecimiento de lo sensible: no una presencia espesa y tautológica frente a lo cual era menester prosternarse, sino la presentación de una ausencia abierta en lo dado mismo –sensible- de la llamada obra de ‘arte’”²⁹⁸. Y a esta presentación también se la llamó en francés, afirma Nancy, representación (*représentation*). A la luz de estas precisiones, “la representación no es un simulacro: no es el reemplazo de la cosa original; de hecho, no se refiere a una cosa: o es la presentación de lo que no se resume en una presencia dada y consumada (o dada consumada), o es la puesta en presencia de una realidad (o forma) inteligible por la mediación formal de una realidad sensible”²⁹⁹.

Esto puede rastrearse en la etimología del vocablo que subraya este carácter de puesta en presencia. Los romanos disponían de la palabra *repraesentatio*, de la cual deriva nuestra representación, que significaba “traer a la presencia literal algo que estaba ausente, o la encarnación de una abstracción en un objeto (por ejemplo, la encarnación del valor en un rostro humano o en una escultura)”³⁰⁰. Re-presentación significa un hacer presente otra vez. Excepto en sus usos más remotos, este hacer presente otra vez no se refiere a un literal hacer presente, sino “hacer presente **en algún sentido** algo que, sin embargo, no está presente literalmente o de hecho”³⁰¹. Es decir, la representación no es una réplica de algo que está ausente, sino que se trata de una (re)presentación que acentúa un rasgo que a los ojos de quien representa resulta esencial. Incluso, J.L. Nancy nos aclara que el valor del prefijo *re*, de la palabra representación, no es repetitivo, sino que el valor inicialmente iterativo de este prefijo en las lenguas latinas, suele transformarse en valor intensivo – “frecuentativo”-, cuestión que confirma que el vocablo latino *repraesentatio* designe “una presentación recalcada (apoyada en su trazo o en su destinación: destinada a una mirada determinada”³⁰².

²⁹⁸ Jean-Luc Nancy, *La representación prohibida*, op. cit., p. 29-30.

²⁹⁹ Jean-Luc Nancy, *La representación prohibida*, op. cit., p. 30.

³⁰⁰ Hanna Fenichel Pitkin, *El concepto de representación*, Ed. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985, p. 3.

³⁰¹ Hannah Fenichel Pitkin, *El concepto de representación*, op. cit., p. 10.

³⁰² Jean-Luc Nancy, *La representación prohibida*, op. cit., p.36.

De aquí derivan, según este filósofo, los diversos usos. En primer lugar, los sentidos más antiguos remiten la utilización de este vocablo al ámbito del teatro (donde designa la presentación un acontecimiento o una obra –incluso un personaje– en un cierto sentido, de producir en la escena actual una interpretación), y al contexto jurídico (el antiguo uso judicial designa con este término el hecho de “presentar, hacer ver, poner ante los ojos” que se continúa utilizando en el lenguaje jurídico actual y también la “producción de una pieza o de un documento”). Asimismo los usos filosóficos y psicológicos del término: “la representación mental o intelectual, en el cruce de la imagen y la idea, no es en un principio la copia de la cosa, sino la **presentación del objeto al sujeto** (vale decir: la constitución del objeto en tanto tal, recordando que en torno a este núcleo se han cristalizado los mayores debates del pensamiento moderno, los del empirismo y el idealismo, los del saber científico y el conocimiento sensible, ...)”.³⁰³

Así, toda la historia de la representación en Occidente –“toda la historia febril de las gigantomaquias de la mimesis, de la imagen, de la percepción, del objeto y la ley científica, del espectáculo, del arte, de la representación política”-³⁰⁴ estaría recorrida, según este autor, por “la división de la ausencia, que se escinde, ..., entre la ausencia *de* la cosa (problemática de su reproducción) y la ausencia *en* la cosa (problemática de su representación)”.³⁰⁵ Y estas dos lógicas enfrentadas, derivadas de la “doble ausencia de/en la presencia”³⁰⁶ (la ausencia monoteísta y la ausencia griega) desgarran nuestra historia: por un lado, el idealismo que reivindica el sujeto para quien hay re-presentación (o, en términos del propio autor: “la de la subjetividad, para la cual existe el *fenómeno*”),³⁰⁷ por otro, el realismo que reivindica la presencia real de los objetos que la representación *re*-presenta (en términos de Nancy, “la de la *cosa en sí* o ‘presencia real’”).³⁰⁸

En el enfrentamiento entre estas dos lógicas, en apariencia excluyentes, pero que en rigor se recubren, Nancy discierne “nuestra cruz” (“la cruz cristiana, afirma, está en el centro del asunto): la representación del representante divino que muere en el mundo de la

³⁰³ Jean-Luc Nancy, *La representación prohibida*, op. cit., p. 37.

³⁰⁴ Jean-Luc Nancy, *La representación prohibida*, op. cit., p. 39.

³⁰⁵ Jean-Luc Nancy, *Idem*.

³⁰⁶ Jean-Luc Nancy, *La representación prohibida*, op. cit., p. 40.

³⁰⁷ Jean-Luc Nancy, *La representación prohibida*, op. cit., p. 39.

³⁰⁸ Jean-Luc Nancy, *Idem*.

representación para darle el sentido de su presencia original”.³⁰⁹ A su vez, la posición historial que tiene la representación en el pensamiento de este filósofo “propone también un nombre general para el acontecimiento y la configuración ordinariamente denominados ‘Occidente’”,³¹⁰ que nuestro autor remata de un modo asaz hilarante: “un doble no-rostro a la vez judío y griego, cuyo retrato hará un destino romano”.³¹¹ Derrotero que traza los hitos en torno a los cuales se inscribirá la “crisis última de la representación”,³¹² que nos lleva al segundo argumento: la lógica “suprarrepresentativa”³¹³ que el nazismo puso en juego en los campos de exterminio, y que consistió –tal y como ya vimos en el pensamiento de Lyotard–, en la destrucción del corazón de esta ausencia, en el aniquilamiento de la “apertura” en la que hunde sus raíces toda la historia de Occidente, que no es otra que “la apertura de la (re)presentación”, la apertura que precisamente “prohíbe”, según Nancy, toda representación –en el sentido de la sorpresa, del ‘desconcerto’, de la estupefacción que produce ese “ahuecamiento en el corazón de la presencia”.³¹⁴ Escribe Nancy: “Auschwitz es un espacio organizado para que la Presencia misma, la que muestra y muestra el mundo con ella y sin resto, se de el espectáculo de aniquilar lo que, por principio, lleva lo prohibido de la representación (...) Las SS están ahí para suprimir lo que puede sorprender, interpelar o dejar atónito al orden suprarrepresentante”.³¹⁵

³⁰⁹ Jean-Luc Nancy, *Idem*.

³¹⁰ Jean-Luc Nancy, *La representación prohibida*, op. cit., p. 34.

³¹¹ Jean-Luc Nancy, *La representación prohibida*, op. cit., p. 40.

³¹² Ver nota 327.

³¹³ Jean-Luc Nancy, *La representación prohibida*, op. cit., ver p. 41-49.

³¹⁴ Jean-Luc Nancy, *La representación prohibida*, op. cit., p. 41.

³¹⁵ Jean-Luc Nancy, *La representación prohibida*, op. cit., p. 48. Nancy examina esta lógica suprarrepresentativa que se puso en juego en los campos de exterminio del lado de los nazis y, en su consecuencia, del lado de las víctimas. La suprarrepresentación que aquí describe no se refiere tanto al cultivo colosal, por parte del nazismo, de la representación en sus más variados aspectos (que es una de sus manifestaciones). Sino a lo que este cultivo permite cernir: la voluntad, indisociable del ideal de regeneración de la raza aria, de “un mundo que pueda ser puesto bajo los ojos y hecho presente en su totalidad, su verdad y su destino, y por lo tanto de un mundo sin fallas, sin abismo, sin invisibilidad retirada”. En este contexto, en que el “Ario” “no es el mismo otra cosa más que la presentación del hombre regenerado en superhombre”, Nancy propone denominar “suprarrepresentación” “a ese régimen en el que se trata no sólo de representar a la humanidad triunfante en un tipo (como es también el caso, en la misma época, del arte stalinista), sino también de (re)presentar un tipo que es él mismo el (re)presentante no de una función (haz y martillo) sino de una naturaleza o de una esencia (el cuerpo ario) en la cual consiste verdaderamente la presencia de la humanidad creadora de sí”. En este sentido el cuerpo ario encarna al ídolo: “una idea idéntica a una presencia, o la presencia sin resto de una idea”. Ahora bien, como – y aquí Nancy cita a Hitler en *Mein Kampf*– “el Ario es el único representante (Vertreter) de la especie fundadores de civilización” y “una civilización no es otra cosa que la conformación de un mundo según una representación”, el “Ario es el representante de la representación, absolutamente”, y es en este sentido que Nancy propone hablar de “suprarrepresentación”. La suprarrepresentación consiste, entonces, “en una representación cuyo objeto, intención o idea se cumple

Ahora bien, la realización de este orden suprarrepresentativo –Nancy lo demuestra en el terrible discurso que Himmler pronunciara ante sus principales lugartenientes el 4 de octubre de 1943-³¹⁶ “pasa por la visión de lo intolerable: por una suerte de representación en donde vendría a invertirse en el horror el doble trazo insostenible de una teofanía o un sol platónico”.³¹⁷ O, en nuestros términos: la irrupción de Ding, la Cosa, la presentificación sostenida de la pulsión de muerte, real que inunda todo el campo de la realidad, haciendo imposible la atribución subjetiva (o, la presentificación de esa mirada implacable que aún retiene al prisionero exhausto, en una captura siderante, entre la vida y la muerte). La consecuencia es “esa página de gloria (...) que jamás ha sido escrita, y que jamás lo será”. Una “gloria inconfesable”, donde lo único que se discierne es el “brillo” sombrío, “reflejo de la muerte en los ojos del SS”, (una vez más, Primo Levi: Si pudiese explicar a fondo [la simple mirada de un SS fijada sobre un prisionero], habría explicado al mismo tiempo la esencia de la gran locura del tercer Reich), que es el “enclave real” de la representación extasiada de sí. Más arriba citaba, a propósito de esta dimensión letal de la mirada, estas palabras de Nancy: “El campo como dispositivo de representación pone de este modo frente a frente dos caras que llevan la muerte en los ojos: la del muerto o muerto viviente (del “musulmán o, en todo caso, del muerto a corto plazo) y la que viste una gorra con la imagen de la muerte” (se refiere a la insignia de la calavera llevadas por las unidades SS-Totenkopfverbände). La lógica suprarrepresentativa que Nancy discierne en el nazismo requiere, justamente, esta representación de la muerte (el “no-rostro”: el del anonimato o el de la muerte”, encarnado por la “presencia sin rostro” del musulmán) “como su propia obra”.³¹⁸

integralmente en la presencia manifestada”. Y de este modo, sería la inversión simétrica del doble motivo monoteísta y griego. En este orden suprarrepresentativo, el judío encarna aquello que “deja atónito” o desbarata este orden suprarrepresentante. De allí que Nancy afirme que en “el extremo del crimen contra la humanidad” es necesario discernir, más allá de la persecución y el asesinato por motivos étnicos y/o religiosos, “la persecución y la liquidación por motivo de representación: yo te extermino porque tú infectas el cuerpo y la faz de la humanidad, porque tú la representas vaciada, desangrada de su presencia”.

³¹⁶ Reproducimos aquí el fragmento del discurso citado por Nancy: “Ustedes, en su mayoría, deben saber lo que son 100 cadáveres, uno al lado del otro, o 500 o mil. Haberlo soportado, y al mismo tiempo, salvo algunas excepciones causadas por la debilidad humana, haber seguido siendo buenos hombres, es lo que nos ha endurecido. Es una página de gloria de nuestra historia que nunca fue escrita, y que no lo será jamás...”. Jean-Luc Nancy, *La representación prohibida*, op. cit., p. 49 –discurso que el propio Nancy extrae de Raúl Hilberg, *La Destrucción de los Judíos en Europa*.

³¹⁷ Jean-Luc Nancy, *La representación prohibida*, op. cit., p. 50.

³¹⁸ Jean-Luc Nancy, *La representación prohibida*, op. cit., p. 55.

Y esto significa que “en Auschwitz, el espacio de la representación fue aplastado y reducido a la **presencia de una mirada** que se apropiaba de la muerte al impregnarse de la mirada muerta del otro”.³¹⁹ El campo, sostiene Nancy, fue la “ejecución sin resto”³²⁰ de la representación, y esta ejecución sin resto “implica su agotamiento, porque ella debe llevar hasta el final una lógica en que la presencia se resuelve en acto puro, o en potencia”:³²¹ potencia agotada en el acto criminal del verdugo “que en él se sacia y con él remata a un ser reducido a un golpe mortal”.³²²

Aquí, como ya he señalado, la representación resulta impensable: “si se representa el exterminio, afirmaba Lyotard, hay que representar también lo exterminado”. O, en los términos de Nancy: “Siempre es posible mostrar las imágenes más terribles, pero mostrar lo que mata toda posibilidad de imagen es imposible, salvo si se rehace el gesto asesino. Lo que prohíbe en este sentido la representación es el campo”.³²³

¿De qué manera, entonces, incluir en la historia de Occidente este aniquilamiento de la posibilidad representativa, en virtud del cual “nuestra historia corría el peligro por el cual resulta que ha zozobrado”?³²⁴

En todo caso, Nancy señala que la pregunta “*acerca de la representación de los campos*”, muestra que no podemos eximirnos de discernir en ella la apuesta como la de una verdad que es preciso dejar abierta, incumplida, para que sea la verdad. *Es preciso*: ese sería el primer axioma ético”. Señala también que el “**criterio de una representación de Auschwitz sólo se puede encontrar en semejante abertura** –

³¹⁹ Jean-Luc Nancy, *La representación prohibida*, op. cit., p. 62. Escribe Nancy: “De este modo, el exterminado es aquel que, antes de morir, y para morir de conformidad con la representación del exterminador, ha sido (él mismo) vaciado de la posibilidad representativa, es decir, en definitiva, de la posibilidad del sentido, y se convierte así, aún más que en un objeto (que hubiera dejado por completo de ser un hombre, y fuera un objeto para un sujeto), en otra presencia, amurallada en sí frente a la de su verdugo. El cara a cara de dos espesores puros que se reflejan el uno al otro como la muerte puede reflejarse en sí misma. El cara a cara, pues, de dos ídolos o de dos masas vacías, ni cosas ni soplos, sino un doble espesamiento que coagula una doble presencia abismada en sí” (p. 59). A nosotros nos gustaría, entonces, introducir una variación y discernir (a partir de este doble espesamiento que coagula una doble presencia abismada en sí), en el espacio de la representación que fue aplastado, la presencia de esa dimensión más letal de la mirada donde “la muerte puede reflejarse en sí misma”, latiendo “como si tuviera una vida rudimentaria”.

³²⁰ Jean-Luc Nancy, *La representación prohibida*, op. cit., p. 62 y 64.

³²¹ Jean-Luc Nancy, *La representación prohibida*, op. cit., p. 64-5.

³²² Jean-Luc Nancy, *La representación prohibida*, op. cit., p. 65.

³²³ Jean-Luc Nancy, *La representación prohibida*, op. cit., p. 66.

³²⁴ Jean-Luc Nancy, *La representación prohibida*. En este punto, hemos utilizado la traducción de Isabel Vericat, en: Fractal No. 34, Revista Semestral, Julio – Setiembre 2004, Año VII, artículo disponible en la WEB: www.fractal.com.mx.

intervalo o herida- no mostrada como un objeto, sino inscrita directamente en la representación y como su propia nervadura, como la verdad sobre la verdad”.³²⁵ El autor recibe esta verdad en “el sonido ronco y el aliento entrecortado de un poema”³²⁶ – que cierra este texto-, en la medida en que, al igual que otros intentos como los de Jochen Gerz³²⁷ o la película Shoah de Claude Lanzmann, ponen en juego, de maneras diferentes, la **inter-dicción** de la representación.³²⁸ Justamente, lo que la prohíbe (**inter-dice**), “en el sentido de la sorpresa”, del asombro, del desconcierto o de la estupefacción que produce el decir de lo que sólo se puede **entre-decir**.

³²⁵ Jean-Luc Nancy, La representación prohibida. Idem.

³²⁶ Jean-Luc Nancy, *La representación prohibida*, op. cit., p. 70. El poema de Salvatore Quasimodo (1949), figura como epígrafe de este apartado.

³²⁷ Nos referimos al Monumento contra el fascismo (Hamburgo) y al 2146 piedras - Monumento contra el racismo (Sarrenbruck). En el primer caso se trataba, al momento de su inauguración, de una columna de 12 metros de altura, con una sección cuadrada de 1 metro de lado, recubierta por una placa de plomo virgen, emplazada en una comuna del gran puerto de Hamburgo, muy dañado durante la guerra. Próximo al monumento, fijadas sobre una pared, unas “Instrucciones de Uso”, redactadas en ocho idiomas, invitaban a los transeúntes a imprimir su firma sobre el monumento, grabándola en la placa de plomo (para eso, había estiletos). Pero el diseño de esta columna, incluía un factor temporal: la columna se había emplazado de tal modo que, cada año, se hundiría en el suelo doscientos centímetros aproximadamente. Al cabo de ocho años, en noviembre de 1993, el monumento se había hundido completamente en el piso. Sólo su cima, como una losa, afloraba al nivel de la calle. Es todo lo que queda del monumento. Las “Instrucciones sobre el Uso” contienen, en su última frase, una suerte de explicación: “Puesto que nada puede levantarse en nuestro lugar contra la injusticia”.

El segundo monumento fue realizado con 2146 adoquines que Grez tomó de los 8000 adoquines que cubren la doscientos cincuenta metros de la avenida que lleva al castillo donde funciona el Parlamento de Sarre (y que había servido de Cuartel General de la GESTAPO, durante la guerra). 2146 es la cifra que corresponde a los cementerios judíos que existían, hasta 1939, en territorio alemán (cifra que establece Jochen Grez, con la colaboración de un grupo de estudiantes de la Escuela de Bellas Artes de Sarrebruck, tras una rigurosa investigación, en archivos y de campo, a lo largo de todo el territorio alemán). Cada uno de estos adoquines fue grabado con el nombre de uno de los cementerios, e inmediatamente fue recolocado en la avenida, con el lado que lleva la inscripción hacia abajo, y sellado. Al momento de concluir el monumento, la avenida no había cambiado en nada: el monumento no se ve. Además, como Jochen Gertz destruyó todos los planos de implantación de los adoquines, es imposible saber cuáles son los adoquines que tienen una inscripción. En 1993, durante la inauguración del monumento, se descubrieron nuevos letreros con los nombres de las calles. La “Plaza del Castillo” tomaba, oficialmente, el nombre de “Plaza del Monumento Invisible”. Única huella visible de la existencia de este monumento.

Esta nota ha sido elaborada a partir de la información consignada en el libro de Gerard Wajcman, *El objeto del siglo*, op. cit., p. 182-184. Para un análisis de estos monumentos, en la perspectiva que elaboramos, véase el libro citado y un artículo del mismo autor: “L’image et la vérité” (en fotocopias, sin referencias de la publicación).

³²⁸ Escribe Nancy: “Pero la representación que el campo prohíbe es, precisamente, la representación que quise llamar ‘prohibida’ para dejar entrever en ella la puesta en presencia que divide la presencia y la abre a su propia ausencia (que le abre los ojos, los oídos, la boca), o, para ser más exacto, la representación que se deja sorprender e *interdecir* en el sentido en que la *interdictio* del juez romano emitía su fallo *entre* las partes: puesta en suspenso del ser-ahí para dejar pasar el sentido o lo au-sentido (*absens*) Más que proscripta o impedida, esta representación se *prohíbe* en ese sentido a sí misma”. Jean-Luc Nancy, *La representación prohibida*, op. cit., p. 67.

Por mi parte, discierno en esta verdad aquella que Freud designa como “verdad material”, que no es más que esta herida abierta en el corazón del mundo por donde irrumpió esa Cosa, lo real, que hizo zozobrar el fundamento mismo de nuestro ser. Es preciso delimitar esta grieta, intervalo o herida. Algo atinente a lo que Freud denomina “verdad histórica”. Ese sería el primer axioma ético.

II. SHOAH: LA APORÍA DE LO REAL Y EL PROBLEMA DE LA ENUNCIACIÓN HISTÓRICA.

“Sin embargo, y también sobre este punto querría aún insistir, iluminación no equivale a clarificación absoluta. No todo me parecía claro, cuando redacté este opúsculo, tampoco hoy me lo parece y espero que jamás me lo parezca. Despejar toda sombra de duda implicaría también liquidar, archivar los hechos para poder incluirlos en las actas de la historia. Precisamente para que esto no ocurra he escrito mi libro. Nada se ha resuelto todavía, ningún conflicto se ha neutralizado, la memoria no ha interiorizado su pasado. Lo que ha sucedido ha sucedido. Pero el hecho de *que* haya sucedido no es fácil de aceptar. Yo me rebelo: contra mi pasado, contra la historia, contra un presente que congela históricamente lo incomprensible y con ello lo falsea del modo más vergonzoso. Ninguna herida ha cicatrizado, y lo que en 1964 parecía a punto de sanar, vuelve a abrirse como una pústula. ¿Emociones? ¡Sea! ¿Dónde está escrito que la ilustración deba ser desapasionada? En verdad, es todo lo contrario”.

1. Introducción

En el Prefacio a la edición en castellano de su libro *La destrucción de los judíos europeos*, Raúl Hilberg llama la atención sobre la ausencia de reacción, durante los años posteriores al año de la liberación (1945), por parte de la sociedad norteamericana, ante el hecho de “la muerte de millones de judíos europeos en lugares de ametrallamiento y en las cámaras de gas”.¹ Escribe: “A cualquiera con el más mínimo conocimiento de lo que había pasado debe de habersele ocurrido que la escala y la intensidad de la operación, aplicada por una burocracia alemana metódica y eficaz, carecían de precedentes. Los judíos residentes fuera del continente europeo debían tener claro que su pérdida sería permanente, nunca tendría remedio, nunca se borraría. La reacción fue, sin embargo, contenida”.² En la década de los cuarenta y los cincuenta, afirma este historiador, “el mundo académico no se acordaba del tema, y las editoriales no lo recibían bien”.³

En Europa la situación no era diferente. Pierre Vidal Naquet señala la misma falta de interés, sobre la destrucción de los judíos europeos, en la lengua francesa hasta la década de los 80'. El manuscrito del primer libro de Primo Levi, *Si esto es un hombre*, un testimonio sobre su experiencia en Auschwitz, que termina de escribir en 1946, fue

¹ Raul Hilberg, *La destrucción de los judíos europeos*, Ed. Akal, Madrid, 2005, p. 9.

² Raul Hilberg, *Idem*.

³ Raul Hilberg, *La destrucción de los judíos europeos*, op. cit., p. 18.

entonces rechazado por todos los grandes editores.⁴ En ocasión del décimo aniversario de la Liberación (1955), cuando la primera edición de este testimonio, que pasó completamente inadvertido, ya había sido relegado al olvido, escribió: “Hablar del campo en la actualidad se considera una indelicadeza. Se corre el riesgo de ser acusado de victimismo o de cometer una afrenta contra el pudor”.⁵

El naciente Estado de Israel, a donde habían llegado miles de sobrevivientes como refugiados, no fue más receptivo y sensible a la tragedia. “Una vez establecido el Estado hebreo, escriben Eyal Syvan y Rony Brauman, el pasado cercano había sido remitido a los limbos de una historia milenaria”.⁶ La catástrofe de los judíos europeos, que en un principio presidía la lucha por el reconocimiento de un Estado judío, contrariaba el proyecto sionista de emancipación nacional que requería del arquetipo de un “hombre nuevo”, combatiente heroico y constructor de un estado soberano, “en oposición a la imagen fantasmática construida por el antisemitismo del judío encorvado de la diáspora”.⁷

Sin duda, la reconfiguración del mapa europeo, con la emergencia de la Guerra Fría, ha contribuido enormemente a ensombrecer, durante algún tiempo, la verdadera naturaleza del crimen nazi. “Las urgencias del nuevo conflicto entre el Este y el Oeste enmudecieron buena parte de lo que podría haberse dicho sobre el régimen nazi. Habían surgido nuevas necesidades, se habían trazado nuevos mapas y forjado nuevas alianzas”.⁸ El imperativo de la reconciliación, la necesidad prioritaria de la reconstrucción y la redefinición de las relaciones ante el nuevo enemigo soviético pueden ser causas necesarias, pero no suficientes, del silencio que, durante más de dos décadas, cayó sobre la especificidad del exterminio del pueblo judío. Más allá de las circunstancias políticas, la indiferencia, la incompreensión y el desprecio de los contemporáneos arraigó en el rechazo que producía la

⁴ El manuscrito fue rechazado por todos los grandes editores. Franco Antonicelli, que había creado *De Silva*, una editorial pequeña, hizo una edición de 2500 ejemplares en el otoño de 1947, dentro de una colección dedicada a la memoria de Leone Ginzburg. El título original *Los engullidos y los salvados* fue modificado, a pedido del editor, que prefirió el quinto verso de Semá, poema que Levi había escrito el 10 de enero de 1946: *Considerad si esto es un hombre*. Las ventas de *Si esto es un hombre* fueron prácticamente nulas y el volumen se repartió entre los amigos y los conocidos. Seiscientos ejemplares almacenados en un local de libros sin vender, en Florencia, se perdieron durante las inundaciones de Arno en el otoño de 1966. Vease: Myriam Anissimov, *Primo Levi o la tragedia de un optimista*, Ed. Complutense, Madrid, 2001, p. 360-363.

⁵ Escribió esto en un número especial de la revista judía *L'Echo dell' educazione ebraica*. Myriam Anissimov, *Primo Levi o la tragedia de un optimista*, op. cit., p. 375.

⁶ Rony Brauman y Eyal Sivan, *Elogio de la desobediencia*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2000, p. 31.

⁷ Rony Brauman y Eyal Sivan, *Idem*.

⁸ Raul Hilberg, *La destrucción de los judíos europeos*, op. cit., p. 9.

evocación del horror (¿un modo reaccion(ario) del desconocimiento?); en el no querer saber nada de lo ocurrido que se ponía en acto bajo las formas de la incredulidad y de la sospecha (“Cualquiera que hable o escriba acerca de los campos de concentración, escribió Hannah Arendt en 1948, es considerado como un sospechoso”),⁹ que es otro modo de la denegación; en la opción por el escamoteo de la responsabilidad de la mayoría de los criminales nazis –salvo los once jefes que habían sido sentenciados en Nüremberg, “los criminales nazis en libertad no solo no eran muy hostigados, sino que en ocasiones eran directamente utilizados en tareas de policía por muchos gobiernos”-.

A partir de la década del sesenta se produce un cambio en esta situación. Casi todos los estudiosos de la *Shoah* coinciden en que el proceso de Eichmann en Jerusalem (1961) marca un verdadero punto de inflexión en la conciencia y en la asunción de la especificidad judía del exterminio nazi. La emergencia de las víctimas – cuya condición había sido otrora despreciada y/o renegada-, inseparable del descubrimiento de la magnitud y, sobre todo, de la “diferencia inconmensurable”¹⁰ del exterminio de los judíos –respecto de muchas otras masacres anteriores- produce, como consecuencia, la activación de un interés creciente en torno al fenómeno (académico, artístico, masmediático, periodístico, etc.); y, al mismo tiempo, esta inconmensurabilidad, que también podía leerse en los testimonios de los sobrevivientes que entonces empezaban a ser escuchados, viene a plantear problemas éticos respecto de los modos de su representación. El problema no es nuevo. Como ya he señalado, se encuentra en la sentencia que Adorno había proferido en los años próximos a la conclusión de la segunda contienda mundial: *Resulta bárbaro escribir poesía después de*

⁹ Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., p. 534. La cita continúa así: “y si quien habla ha regresado decididamente al mundo de los vivos, él mismo se siente asaltado por dudas con respecto a su verdadera sinceridad, como si hubiese confundido una pesadilla con la realidad”. Evidentemente es necesario diferenciar el sentimiento de irrealidad, la increencia y la extrañeza que siente el sobreviviente, de la sordera de los contemporáneos. En el caso de los sobrevivientes, estos fenómenos señalan una dimensión de la experiencia que no se mediatiza en el fantasma, es decir, en la historia; estos fenómenos que allí surgen, rasgando la realidad significante, señala un límite del sujeto. En el caso de los contemporáneos, en cambio, se trata de una simple denegación.

¹⁰ Tomamos este término de Philippe Lacoue-Labarthe: “...para lo que es esencial, (...), el exterminio en masa fue el de los judíos, y eso constituye una **diferencia inconmensurable** (...).

La razón es en extremo *simple*: es que la exterminación de los judíos (y su programación en el marco de la *solución final* es un fenómeno que para lo esencial no proviene de ninguna otra lógica (política, económica, social, militar, etc.) que no sea la espiritual, aunque haya sido degradada, y en consecuencia *histórica*...”, en: *La ficción de lo político*, Ed. Arena Libros, Madrid, 2002, p. 49-50 (el subrayado es mio). Sobre el hecho de que el exterminio se dirigió esencialmente hacia los judíos, ver también: Bokser, Judit, “El Holocausto: memoria, víctimas y moralidad. Un acercamiento a Zygmunt Bauman”, en: *Anthropos*, No. 206, Barcelona, 2005.

Auschwitz, o *Escribir poesía después de Auschwitz constituye un acto de barbarie*. A partir de la década del 80 -la aparición del film de Claude Lanzmann, *Shoah*, fue decisivo al respecto-¹¹ la cuestión de la representación se convierte en el centro de distintos debates y discusiones sobre la el carácter único, incomprensible e irrepresentable de la *Shoah*.

La obra colectiva de Saul Friedlander -*Probing the Limits of Representation, Nazism and the Final Solution*-¹² constituye uno de los primeros intentos sistemáticos de reflexión y de distanciamiento crítico respecto de la doble imputación que pesa sobre la representación de este acontecimiento, a saber: que la representación de la Shoah estaría prohibida y que la representación de la Shoah sería imposible. Contra esta doble imputación que sugiere la idea de un “fin de la representación”, considero que el gesto de Friedlander va a poner a prueba los **límites** de la representación, para enunciar una diferencia entre las representaciones que la Shoah prohíbe y las representaciones que no solo sería necesario, sino deseable encontrar.

Es cierto que esta obra colectiva plantea la cuestión de la representación de la Shoah desde un cruce disciplinario cuyas perspectivas son muy diferentes de las exploradas en el capítulo anterior. No me detendré en el análisis de cada uno de los ensayos que integran esta obra. Mi interés reside en una invariante que se desprende del conjunto de estos trabajos, como índice del obstáculo que se alza contra la posibilidad de que el llamado problema de la representación de un “*event at the limits*” pueda terminar de formularse. De allí que sea conveniente detenerse en algunas proposiciones que desde la introducción a la obra, escrita por el propio Friedlander, enuncian la cuestión de los límites de la representación. Esta reflexión tiene su punto de partida en el siguiente postulado: “The underlayin assumption is that we are dealing with an event which demands a global

¹¹ Desde luego no el único. Habría que incluir otros, como por ejemplo los desarrollos que hacen del silencio la única posición epistemológica y ética adecuada frente a la indecibilidad del exterminio - es el caso de George Steiner y Elie Wiesel-.

¹² Esta obra reúne los ensayos que corresponden a las ponencias que un grupo de intelectuales y académicos presentaron en una Conferencia del mismo nombre que tuvo lugar en la Universidad de California, entre el 26 y el 29 de abril de 1990. Saul Friedländer, *Probing the Limits of Representation*, Harvard University Press, 1992, United States of America. El antecedente de esta Conferencia fue un Coloquio que con el nombre de *History, Event and Discourse* tuvo lugar en Estados Unidos de Norteamérica en el año 1989. En dicho Coloquio Carlo Ginzburg y Hyden White presentaron perspectivas opuestas sobre la naturaleza de la verdad histórica (ver Saul Friedlander, “Introduction”, op. cit.) .Quizas también convenga recordar que muy poco tiempo antes había tenido lugar en Alemania el *Debate de los Historiadores* (el *Historikerstreit* tuvo lugar entre los años 1986 y 1988).

approach and a general reflection on the difficulties that are raised by its representation".¹³
¿En qué consiste esta dificultad?

- 1) Existen límites internos propios del acontecimiento que ponen a prueba los límites de la representación. Nos enteramos de estos límites por los problemas que suscitan las representaciones que se han propuesto en diferentes campos –artístico, literario, histórico, fílmico, etc.-.¹⁴
- 2) En un nivel, el exterminio de los judíos en Europa es tan accesible a la representación y a la interpretación como cualquier otro acontecimiento histórico. Pero en otro nivel, se trata de un *event at the limits*,¹⁵ que pone a prueba nuestras tradicionales categorías representativas y conceptuales.
- 3) ¿Qué convierte a la Shoah en un acontecimiento en el límite? El hecho, dice Friedlander, de que haya sido la forma más radical de genocidio encontrada en la historia: el intento deliberado, sistemático, industrial y logrado de exterminar totalmente a un grupo entero de seres humanos, en pleno siglo XX, en el seno de la sociedad Occidental.

Evocando el desastre ontológico que la Shoah introduce en el mundo, Friedlander hace una referencia a Jürgen Habermas: “Ahí, en Auschwitz pasó algo que nadie hasta hoy había considerado posible. Allí se tocó la napa más profunda de la solidaridad entre todo lo que tiene un rostro humano; a pesar de los actos de barbarie habituales a lo largo de la historia humana, la integridad de esta napa común había sido siempre preservada. Auschwitz cambió las bases de la continuidad de las condiciones de la vida en la historia”.¹⁶

Si se toma en consideración –dice Friedlander- que, además de este crimen, los nazis invirtieron un esfuerzo considerable no solo en camuflar, sino en borrar todas las huellas de los hechos que cometieron, se torna más evidente la urgencia y la obligación de prestar testimonio y de preservar este pasado. Escribe: “Such a postulate –se refiere a la urgencia y obligación recién evocadas- implies, quite naturally, the

¹³ Saul Friedlander, “Introduction”, op. cit., p. 1

¹⁴ Esta enumeración se desprende de las dificultades planteadas por el propio Saul Friedländer.

¹⁵ Saul Friedlander, “Introduction”, op. cit., p. 3

¹⁶ Saul Friedlander, Idem. La traducción es nuestra.

imprecise but no self – evident notion that this record should not be distorted or banalized by grossly inadequate representations”.¹⁷

Desde el acontecimiento surge un imperativo llamado a la verdad que tropieza con cierta “**opacidad**” inherente al acontecimiento y, por lo tanto, desafía al lenguaje con una exigencia en que éste revela sus propios límites. Esto sugiere, en otras palabras, que “existen límites para la representación que no deberían pero pueden ser fácilmente transgredidos”.¹⁸ ¿De qué manera pueden ser transgredidos? O, ¿en qué consiste esta transgresión? “What the characteristics of such a transgression are, however, is far more intractable than our definitions have so far been able to encompass.”¹⁹ Es decir, la naturaleza de esta transgresión no puede ser establecida. Podría ser, dice Friedlander, que nosotros sentimos la obligación de guardar la historia de este pasado a través de una suerte de **master-narrative** (de gran relato), sin ser capaces aún de establecer sus elementos constitutivos. Esta incapacidad, dice, tiene que ver con que el límite en cuestión es, simultáneamente, intangible y perceptible. No se trata, de una *gran transgresión* –como sería el negacionismo-. El problema no es exactamente científico ni ideológico. Más bien, tiene que ver con la imposibilidad de “definir exactamente qué es lo que esta mal con ciertas representaciones de la Shoah”.²⁰ Dice: eso es **algo que se siente**: uno siente cuando algunas representaciones o interpretaciones son erróneas.²¹

En el trasfondo de esta discusión está el problema del relativismo histórico y de ciertas corrientes estéticas del postmodernismo ante la desmesura del negacionismo:

“The extermination of the Jews of Europe, as the most extreme case of mass criminality, must challenge theoreticians of historical relativism to face the corollaries of positions otherwise too easily dealt with on an abstract level.”²²

El problema no es menor porque si los revisionistas pueden negar la realidad del exterminio, es porque el nervio de esta realidad está constituido por un borramiento real – “Hoy solo se puede negar el crimen”, dice Vidal Naquet, “porque fue anónimo-”.²³ Muy

¹⁷ Saul Friedlander, Idem.

¹⁸ Saul Friedlander, Idem.

¹⁹ Saul Friedlander, Idem.

²⁰ Saul Friedlander, “Introduction”, op. cit., p. 4.

²¹ Saul Friedlander, Idem.

²² Carlo Ginzburg, “Just One Witness”, en Saúl Friedlander, *Probing...*, op. cit., p. 2.

²³ Pierre Vidal Naquet, *Los judíos, la memoria y el presente*, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1996, Buenos Aires.

sucintamente, este problema se relaciona con el rechazo del pensamiento posmoderno²⁴ de identificar ciertas realidades estables y una verdad exterior al discurso, como consecuencia de la crítica que el posmodernismo efectúa del realismo, en favor de la constante polisemia y autorreferencialidad de las construcciones lingüísticas. Esta es la posición tropológica de Hyden White, que está en el centro de la crítica de este debate: debido a la “relatividad inexpugnable”²⁵ de toda representación, la narración histórica no tiene otra realidad que su propia textualidad y la reconstrucción de la historia es una consecuencia del género literario con que se configura la trama –habría historias épicas, trágicas, cómicas, etc.-. Al quedar el texto vaciado de su valor referencial, la historia se convierte en una diseminación de puras representaciones sin referencia localizable, desligada de toda materialidad relativa a lo que efectivamente ocurrió, desvinculada de toda posibilidad de verificación puesto que la verdad es interna a la configuración discursiva o textual.²⁶ Esto evidentemente no es equivalente al extremo del negacionismo que pretende que el exterminio no existió. Sin embargo, esta es la contundente respuesta de Ginzburg²⁷ al relativismo que encarna Hyden White, allí donde no habría una intencionalidad conciente de negar el exterminio, esta negación está ya contenida en la lógica de las posiciones relativistas. De allí que la pura autorreferencialidad de la representación desafíe –como dice Friedlander- la **imperiosa necesidad de localizar lo que ha tenido lugar, de establecer una realidad y una verdad estables.**

El problema, entonces, se relaciona con la naturaleza de la verdad histórica en su doble relación con la historia que ocurre y con la historia contada, o con los vínculos siempre conflictivos entre lo real y la re-presentación. La dimensión extrema del exterminio plantea con una fuerza inusitada el insoluble dilema de lo real.

²⁴ A pesar de que Friedländer reconoce en algunos pensadores posmodernos su apertura a acoger lo que, del acontecimiento, aun no puede ser formulado en proposiciones –es el caso de Lyotard-

²⁵ Hyden White “Historical Emplotment and the problem of truth”, en Saúl Friedlander, *Probing...*, op. cit., p. 37.

²⁶ No obstante, Hyden White es conciente del valor de excepción que tiene la Shoah para su teoría. Por eso en su ensayo reconoce que ciertas configuraciones de la trama no serían adecuadas para hacer la historia de la Shoah y busca una “competitive narrative” que pueda guardar cierta fidelidad al acontecimiento. Tras una fuerte crítica al realismo, propone que la middle voicedness de la escritura intransitiva –noción que toma de Roland Barthes- sería la vía que permitiría recoger la opacidad del acontecimiento, sin caer en el realismo que tanto critica. De este modo, el impasse de su crítica es llevado al paroxismo.

²⁷ Ver ensayo de Carlo Ginzburg, “Just One Witness”, op. cit., p. 82-96.

Muchas de las ponencias que reúne Friedlander en esta obra están orientadas por el problema de la **posición de lo real** en la narración histórica y en otro tipo de representaciones (problema que hace emerger no solo cuestiones epistemológicas y metodológicas, sino fundamentalmente un reparo que es ético y político). Esta urgencia respecto de la **posición de la realidad** en la ciencia histórica, que la Solución Final saca a luz, queda bien establecida en una carta, citada por Carlo Ginzburg, del historiador Pierre Vidal Naquet a Luce Girad, publicada en ocasión de un Memorial dedicado al historiador Michel de Certeau: “I was convinced that there was an ongoing discourse on gas chambers, that everything should necessarily go through to a discourse [mon sentiment était qu’ il y avait un discours sur le chambre a gaz, que tout devait passer par le dire]; but beyond this, there was something irreducible which, for better or worse, I would still call reality. Without this reality, how could we make a difference between fiction and history?”²⁸

Reducir esta perturbación de lo real a la vieja aporía del conocimiento histórico, a la no coincidencia entre hecho y representación, a la distancia entre el hecho real o material y la verdad histórica, sería un error. Es decir, reducir lo que se presenta como una **exigencia de lo real –o de la realidad-** a una perspectiva empirista o positivista de objetividad frente a una perspectiva relativista que subsume lo real en un efecto del discurso – ¿pero, estas dos posiciones no son inversamente simétricas?-, impide comprender el profundo sentido de lo que esta exigencia revela de específicamente verdadero, en relación con lo que, literalmente, hace imposible y prohíbe cierta representación del exterminio. Un ejemplo de la inconveniencia de dicho reduccionismo se manifiesta en algunas representaciones intentadas desde el campo del arte. Allí resulta claro que lo inapropiado de algunas imágenes y representaciones de la Shoah, que generan ese sentimiento del que habla Friedländer, que quizá podamos nombrar como pudor, se produce tanto en los casos de la pura alegoría y de ciertos tipos de relatos –heroicos, trágicos, etc.-, como cuando se vuelve a traer el exterminio a una presencia literal que intenta reproducir la realidad del horror. A la inversa, una obra de arte como el film Shoah, de Claude Lanzmann, que hace explícita su renuncia a la representación de la realidad material del exterminio – documentales, fotos, imágenes de archivo, etc. que se conserven de ese terrible pasado-,

²⁸ Carlo Ginzburg, “Just One Witness”, op. cit., p. 86

produce, como ya he señalado, una inter-dicción (en el doble sentido de la renuncia que prohíbe el dar a ver y de aquello que sólo se entre-dice cuando, por primera vez, una escucha se dispone a recibir la palabra de aquellos, los miembros del Sonderkommando, que nunca habían sido escuchados) sobre la cual emerge el fondo de horror, que toca un “real”, inscribiendo allí el corte que abre la vía de una posible transmisión.

En efecto, creo que la posición de lo real es un problema absolutamente prioritario y perturbador cuando se trata de restituir la densidad histórica, la facticidad, de un acontecimiento como la *Shoah*. Es prioritario porque la historia se funda, precisamente, en esta diferencia de registros entre lo real y el discurso, entre el pasado y el presente. Es perturbador porque, si bien es cierto que –como dice Lacan- no existe otra realidad que la realidad psíquica –esto es que el armado de la realidad es un hecho de discurso-,²⁹ aún habría que diferenciar (también con Lacan) la realidad de lo real – real cuyo estatuto de agujero central está en el fundamento de la constitución de la realidad. Es esta ex–istencia de lo real, guardiana de la apertura que desde una historia pasada abre la posibilidad de la historia futura, la que estaría profundamente perturbada en la ‘realidad’ que el exterminio implanta en el mundo.

En lo que sigue intentaré una ubicación de este real con la expectativa de poder desgranar, en la vasta polisemia a que han dado lugar los discursos sobre lo irrepresentable y lo incomprensible, una brizna de verdad. ¿Qué es entonces lo que esta exigencia de lo real revela de específicamente verdadero en relación con lo que literalmente hace imposible y prohíbe cierta representación de la Shoah? Expondré, a continuación, algunas precisiones que realiza un historiador francés, Michel De Certeau³⁰, sobre el problema de la posición de lo real en la ciencia histórica; que

²⁹ Evidentemente el problema de la realidad para Lacan es muchísimo más complejo. Estrictamente –y sin entrar en el análisis que el tema requiere- la realidad en la teoría lacaniana es una forma de anudamiento entre dos registros: el imaginario y el simbólico.

³⁰ Quizá sea injusto el lugar que Ginzburg le asigna a De Certeau entre los historiadores. En su brillante ensayo *Just One Witness* (título que anticipa el tenor de una posición que, trascendiendo el realismo ingenuo del positivismo, va a ubicar la naturaleza de la verdad histórica del exterminio en la senda del testigo -testigo como el **lugar** donde la realidad de ese pasado histórico, más allá de los documentos, sobrevive-), Carlo Ginzburg hace una triple referencia a Michel De Certeau. La primera referencia es anecdótica. Se trata de una mención, meramente informativa, a propósito de la carta, arriba referida, que Vidal Naquet escribe a Luce Girad, publicada en un Memorial dedicado al historiador. La segunda, viene inmediatamente a continuación de la cita de un extenso fragmento de la carta mencionada. Dice: “más allá de las diferencias entre Hyden White y la práctica historiográfica de Michel de Certeau, resulta innegable cierta convergencia entre la Metahistoria (1973) y La Escritura de la Historia (1975, pero que incluye ensayos publicados en años

complemento con algunas nociones de la teoría psicoanalíticas. Este recorrido me llevará a proponer una conjetura que intenta responder la pregunta recién formulada.

2. El problema de la posición de lo real en la ciencia histórica. Una aproximación desde el pensamiento de Michel de Certeau y desde la teoría psicoanalítica.

I) Michel de Certeau dice acerca de la historiografía o de la práctica histórica algo que, en términos generales, puede extrapolarse a otro tipo de prácticas discursivas.

Se trata, para el caso, del problema de la posición de lo real en el proceso de una práctica, que se quiere científica, en la medida en que esta posición está duplicada: lo real es un postulado (lo que el historiador estudia o ‘resucita’ del pasado) y, al mismo tiempo, lo real como sentido producido por la operación de la práctica científica, es un resultado.³¹ Esta doble posición de lo real en la disciplina de la historia constituye, para este historiador, una

previos)” (Carlo Ginzburg, “Just One Witness”, op. cit., p. 87. Esta y las siguientes traducciones son nuestras). La tercera referencia, hacia el final del ensayo, vuelve a subrayar que “La Escritura de la Historia”, “sugirió sólo elogios a Pierre Vidal Naquet”: “desde entonces [la publicación de La Escritura de la Historia de M. de Certeau en 1975] –escribió Pierre Vidal Naquet– hemos tomado conciencia de que el historiador escribe; que el historiador, estando él mismo intrínsecamente inmerso en un tiempo – espacio específico, produce espacio y tiempo” (Idem, p. 86). Sin embargo, “como sabe perfectamente bien Vidal Naquet, el mismo punto (que puede conducir a conclusiones escépticas), fue muy enfatizado... en un ensayo, no particularmente claro metodológicamente, de E. H. Carr (What is history?) y, anteriormente, por Croce.” (Idem, p. 94)

Sin tener autoridad en el asunto de este debate –puesto que no soy historiadora-, estas dos últimas referencias vienen a conmovier mi lectura de algunos trabajos de Michel De Certeau, especialmente de esa magnífica obra que es *La Escritura de la Historia*. Pues, precisamente, fue a partir de la lectura de esta obra que la exigencia de lo real en la historia, tal como se revelaba a partir de la *Solución Final*, me insinuó algo que considero en el orden de una verdad. Y si resulta cierto que la cuestión del estatuto de lo real es el nervio de los problemas de la representación de un “acontecimiento en el límite” (en un sentido que queda aún por establecer), fue el pensamiento de Michel de Certeau el que me puso en esta senda.

Justamente, me pareció que algunas nociones de De Certeau sobre la posición de lo real en la historia contienen, como quiere Ginzburg, una crítica a la perspectiva que superpone el positivismo de la investigación histórica “basado en una lectura literal de la evidencia” (Idem, p. 95), por un lado y, por otro, el relativismo que basa sus narraciones históricas “en interpretaciones figurativas, no pasibles de comparación e irrefutables” (Idem), donde lo real se disuelve; y orientan en el valor que tiene la materialidad de lo real como constitutiva de toda representación histórica. Cuestión verdaderamente crucial cuando se trata de la Shoah, porque el nazismo literalmente **representa** el obstinado y sistemático intento de suprimir lo real en su posición causal. En este sentido, esta conceptualización permitiría hacer extensivas algunas consecuencias sobre la dificultad de la representación histórica de la Shoah a otro tipo de representaciones –fílmicas, plásticas, narrativas, etc.-. Me serviré de la conceptualización de Michel de Certeau sobre la posición de lo real en la Historia –que por el lugar central asignado a la materialidad de lo real difícilmente pueda conducir a ningún idealismo y/o escepticismo-, sin entrar en la inmensa complejidad del pensamiento de este historiador.

³¹ Michel de Certeau, *La Escritura de la Historia*, Universidad Iberoamericana, Mexico, 1993, p. 51.

preocupación de primer orden.³² Aún cuando la ciencia histórica, en sus inflexiones más contemporáneas, parece desentenderse de lo real, De Certeau dirá, por ejemplo: “no tendríamos derecho a concluir que la referencia a lo real comienza a desvanecerse. Más bien la referencia se ha desplazado.”³³ Pues, la historia es siempre “fiel a su propósito fundamental”, que “la une simultáneamente a lo real y a la muerte.”³⁴

La historiografía no sólo no puede reducir la tensión entre estas dos posiciones de lo real –punto de partida de un procedimiento científico-, sino que apoyándose en su conexión recíproca tiene como objetivo el desarrollo de esta relación en un discurso escrito, en una escritura. Dependiendo de las coordenadas de cada época, la ciencia histórica se acerca a uno de estos dos extremos, configurándose así dos tipos de historia, según prevalezca la atención sobre uno u otro. Un primer tipo de historia, más próxima del polo que produce lo real como resultado, se interroga sobre lo pensable y sobre las condiciones de su comprensión. Es decir, examina las condiciones de la articulación discursiva de los vestigios, documentos o testimonios del pasado conforme a la elaboración de hipótesis y métodos –de modelos-. El otro tipo de historia, más cerca de lo real como postulado, acentúa la relación del historiador con lo vivido, es decir pretende llegar a lo vivido y “resucitar” el pasado. “Quiere restaurar lo olvidado y encontrar a los hombres a través de las huellas que han dejado. Implica además un género literario propio: el relato.”³⁵

Esta doble posición de lo real comprende una serie de transformaciones mutuas, de movimientos de reorganización, de circulaciones, de intercambios e incluso de inversiones que hacen de la historia una práctica compleja, crítica respecto de la suposición ingenua de que el pasado se revela sin más en un texto, o de que la historia sea escritura que disuelve lo real, o que lo real como postulado permita deducir inmediatamente, del lado del resultado, el hecho histórico real o verdadero. Más bien, esta doble posición señala el lugar de un intervalo, que

³² En efecto, no sólo en la *Escritura de la historia* es materia de análisis. Muchos de los ensayos reunidos en *Historia y Psicoanálisis* vuelven sobre la misma problemática. Ver, por ejemplo: “La historia, ciencia y ficción”, “La novela psicoanalítica”. “Historia y literatura”, “Historia y estructura” y “Lo ausente de la historia”. En: Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis*, Ed. Universidad Iberoamericana, México, 2003.

³³ Michel de Certeau, *La Escritura de la Historia*, op. cit., p. 59.

³⁴ Michel de Certeau, *La Escritura de la Historia*, op. cit., p. 89.

³⁵ Michel de Certeau, *La Escritura de la Historia*, op. cit., p.51.

impone un trabajo de diferenciación en torno al límite, “necesario y negado a la vez”³⁶ por la misma operación historiográfica, entre el pasado y el presente.

Entre estos dos polos, la práctica historiográfica en general –comprendidos los dos tipos de historia- se funda en un corte entre un pasado, que es el lugar de su objeto, y un presente, que es el lugar de su práctica. Esta incisión, condición de posibilidad de la ciencia histórica (así como de toda praxis en general), instaura un límite inestable, una frontera borrosa y, necesariamente, deja un resto destinado a irrumpir o a retornar. En el caso del dispositivo general de la historia en Occidente, tiene la forma de un **límite original** a través del cual una realidad instaura su diferencia y se constituye en “pasada” para “obtener la representación de una inteligibilidad presente”. Dado que al afirmar lo que debe ser comprendido en el presente, decide lo que debe ser olvidado, esta cesura, que el historiador realiza, dispone las condiciones del retorno de ese pasado rechazado. Bajo el sesgo de la extrañeza o de la opacidad de lo otro, ese pasado “vuelve, a pesar de todo, a insinuarse en las orillas y en las fallas del discurso” actual. De modo que la práctica histórica “no deja de encontrar el presente en su objeto [pasado] y al pasado en sus prácticas [presente]”. Está poseída por la extrañeza [la opacidad] de lo que busca, e impone su ley a las regiones lejanas que conquista y cree darles vida”.³⁷

Necesariamente, entonces, toda realidad, cuando es convocada por un gesto historiográfico que quiere recuperarla, habla en el lenguaje de lo actual. La historia no puede ser separada del texto que la da a leer (de la escritura). Pero este texto, que es el cuerpo de la investigación, está como asediado por lo real y por la dimensión sofocada del pasado o de lo otro, (como consecuencia del corte que el historiador realiza sobre el resto histórico, que necesariamente produce una exclusión, y porque el resto mismo está como habitado por lo inaprensible; el resto es marca, huella vaciada de la presencia que la produjo). Y así como hay dos posiciones de lo real, hay dos sentidos para la palabra historia que también oscila entre dos polos: “la historia que se cuenta (Historie) y la historia que ocurre (Geschichte)”.³⁸

³⁶ Michel de Certeau, *La Escritura de la Historia*, op. cit., p. 52.

³⁷ Michel de Certeau, *Idem*.

³⁸ Michel de Certeau, *La Escritura de la Historia*, op. cit., p. 273

Esta distinción, en el interior de la palabra historia, se superpone, entonces, a la anterior discriminación de los dos polos de lo real: al igual que esta última diferenciación, indica entre las dos significaciones, “el espacio de un trabajo y de una mutación”³⁹ –de una práctica-. Lejos de una identidad entre estos dos polos, el historiador que quiere De Certeau, “crea ausencias”⁴⁰: “el historiador parte siempre del primer sentido [la historia que se cuenta] y tiende hacia el segundo [la historia que ocurre], para descubrir con el texto propio de su cultura, la realidad de algo que pasó en otra parte y de otro modo. (...). Con los trozos que le organizó de antemano la imaginación de su sociedad, realiza desplazamientos, añade otras piezas, establece diferencias y comparaciones, descubre con estos indicios las huellas de otras cosas que lo remiten a una construcción ya desaparecida. Para resumir, *crea ausencias*”.⁴¹

Crear ausencias significa que la ausencia no es un dato. No es que lo real finalmente sea una ausencia. Sino que la ausencia creada por el historiador, es la ocasión para que se re-presente una verdad que está ausente del dato ‘bruto’ de lo real. Habría una irreductible tensión entre la materialidad de lo real y las lecturas que esas marcas materiales permiten y organizan, en función del lugar que el historiador ocupa en un espacio – tiempo determinado. Desde este lugar (social), el historiador se sirve de los documentos, de los archivos, de las huellas que restan (del pasado), para escribir, soportado en esas superficies, el cuerpo de ese pasado-otro, que su escritura (que, en rigor, escribe su propia historia) no logrará nunca re-absorber.

Como se advertirá, hay un desplazamiento sutil de los dos polos de lo real. Ambos parecen ahora re-unirse en la diferencia de una exclusión interna que configura la historia como escritura que re-presenta una verdad que ya estaba ausente en el puro dato ‘original’: el material, el resto, la ruina son testigos y connotan un tiempo pasado habitado por una ausencia, por una muerte, por un silencio –que el historiador deberá leer-. Esta misma ausencia se re-introduce ahora en las fallas, en los huecos, en lo inexplicado del texto actual. De este modo, se explicita la condición del discurso (histórico): una ausencia y una muerte inscritas (en una superficie). – ¡”pero ésta es también la “forma presente del

³⁹ Michel de Certeau, Idem.

⁴⁰ Michel de Certeau, *La Escritura de la Historia*, op. cit., p. 274.

⁴¹ Michel de Certeau, *La Escritura de la Historia*, op. cit., p. 273-4, (el subrayado es mio).

origen”!-.⁴² Doble juego de ocultamiento y des-ocultamiento de esta ausencia, la historia puede ser una práctica que al negar la muerte, o la pérdida, se engaña cuando creer recapitular todo lo real en un saber. Pero, “este exceso no nos hará olvidar lo que está inscrito en su práctica más rigurosa, la de simbolizar el límite”.⁴³ Esto es: una inscripción, una escritura.

Ahora bien, para que la operación del corte pueda producir esta diferencia que es condición para que cualquier historia (en cada presente) pueda organizar y redistribuir su pasado, es necesaria la posibilidad de una “realidad más o menos estable”, de un orden marcado o anterior: “Toda producción de sentido da testimonio de un acontecimiento que ocurrió y que la ha permitido”,⁴⁴ responde De Certeau a cualquier discurso que pretenda reducir la historia a una significación desvincula del asidero de su real. Es decir, **lo real está siempre soportado en cierta materialidad**. A su vez, las historias escritas están absolutamente condicionadas –en el sentido de una condición de posibilidad lógica- por lo real. Lo real requiere un testigo, un cuerpo, un resto, la ruina, el documento, el archivo. “La historia se define completamente por una relación del lenguaje con el cuerpo”.⁴⁵ Y estas materialidades, superficies de inscripción de las marcas sedimentadas del pasado (lugar del Otro), alojan la alteridad siempre presente de un real que está en posición de objeto perdido. Figura límite de una dimensión de falta, de una ausencia, como un desquicio que agujerea el simbólico, indicando un real inasumible, que marca el pulso de la repetición, lanzando y re-lanzando el movimiento de la escritura histórica.⁴⁶ Escribe: “El límite se encuentra en el centro de la ciencia histórica y designa al otro de la razón o de lo posible”. “Bajo esta figura lo real reaparece en el interior de la historia”.⁴⁷ Esta noción de límite permite otro modo de pensar lo real, que re-significa la primera división. Porque ahora lo real tiene la figura de un límite en que se funda tanto la historia, como el indecible que a ella se sustrae como condición de su advenimiento. Los dos polos de lo real se re-unen en la

⁴² Michel de Certeau, *La Escritura de la Historia*, op. cit., p. 63.

⁴³ Michel de Certeau, *La Escritura de la Historia*, op. cit., p. 101.

⁴⁴ Michel de Certeau, *La Escritura de la Historia*, op. cit., p. 60.

⁴⁵ Michel de Certeau, *La Escritura de la Historia*, op. cit., p. 81.

⁴⁶ De allí que, para este autor, la historiografía sea una manera contemporánea de practicar el duelo, de producir, a través del dispositivo simbólico, una puesta en sentido de la “inquietante familiaridad”* – *Unheimliche* - de la alteridad. (* Michel De Certeau, “Lo ausente de la historia”, en: *Historia y psicoanálisis*, op. cit., p. 120).

⁴⁷ Michel de Certeau, *La Escritura de la Historia*, op. cit., p. 59.

diferencia y en la separación que el límite establece. El “enigma de lo real”⁴⁸ desemboca, pues, en un orden de causalidad, “condición de posibilidad de toda historia”⁴⁹: “es lo irracionalizable que permite cada racionalización, (...), lo ausente que hace posible la historia y, a la vez, se le escapa de las manos. Como la historia no deja de hablar de la muerte, al combatirla en nombre de nuevos nacimientos sociales, no dejará de hablar de lo real que, por definición, le falta”⁵⁰.

II) “Si siempre volvemos a Freud, afirma Lacan en el Seminario consagrado a la ética del psicoanálisis, es porque él partió de una intuición inicial, central, que es de orden ético”.⁵¹ Esta intuición inicial, que diferencia la reflexión de Freud de toda la tradición del pensamiento filosófico, “se articula alrededor de una orientación fundamental de la ubicación del hombre en relación a lo real”⁵² y sitúa en un primer plano una pregunta que atraviesa el conjunto de la obra freudiana: “¿Cómo se constituye la realidad para el hombre?”,⁵³ ¿cuáles son las condiciones de la constitución de la realidad?⁵⁴ Es decir, el psicoanálisis no es ajeno al *enigma de lo real* que plantea Michel De Certeau. La realidad (humana-histórica) es una noción compleja y paradójica: allí donde surge, la realidad bruta ya está apresada en el entramado

⁴⁸ Michel De Certeau, “Historia y estructura”, en: *Historia y psicoanálisis*, op. cit., p. 113

⁴⁹ Michel De Certeau, Idem.

⁵⁰ Michel De Certeau, Idem.

⁵¹ Jacques Lacan, 1990 [1986], El Seminario, Libro VII, La Ética del Psicoanálisis (1959-60), Ed. Paidós, Buenos Aires, p. 51.

⁵² Jacques Lacan, op. cit., p.21

⁵³ Jacques Lacan, op. cit, p. 51

⁵⁴ Al decir esto, Lacan rubrica lo que diferencia el pensamiento freudiano de toda una tradición de pensamiento filosófico. Pero, puesto que se trata en Freud de una profunda subjetivación del mundo exterior, la diferencia fundamental se refiere al idealismo: “Ninguna filosofía hasta el momento había llegado tan lejos en este sentido. No es que la realidad esté aquí cuestionada –ciertamente no está cuestionada en el sentido que pudieron hacerlo los idealistas.

Comparados con Freud, los idealistas de la tradición filosófica resultan una pavada pues, a fin de cuentas, no cuestionan seriamente esa famosa realidad, la domestican. El idealismo consiste en decir que nosotros damos la medida de la realidad y que no hay que buscar más allá. Es una posición de confort. La de Freud, como por otra parte la de todo hombre sensato, es algo muy diferente”. Jacques Lacan, El Seminario, Libro VII, *La Ética del Psicoanálisis*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1990, p. 42-3. Como dirá algunos años más tarde en el Seminario XI, si el psicoanálisis no es un idealismo, es porque que está orientado hacia lo que, en la experiencia, es el hueso de lo real. Jacques Lacan, El Seminario, Libro XI, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1990, p. 61.

de un tejido simbólico que “duplica la realidad, en ella misma y el vacío de la Cosa”⁵⁵ imponiendo, en el afuera, sus propias condiciones de efectuación. Lo real para el ser hablante –para la humanidad- es lo que “*padece del lenguaje y queda agujereado*”.⁵⁶ La realidad humana puede definirse entonces como “*aquello que de lo real padece del significante (de la palabra)*”.⁵⁷ No es exactamente que “la palabra es la muerte de la cosa” -La rosa y el Nilo del poema de Borges siguen existiendo siempre en el mismo lugar-.⁵⁸ Más bien, la palabra introduce la muerte en las cosas para que, de este modo, puedan ser nombradas y entrar en esa relación de tiempos y lugares que configura la realidad como humana. Es necesario, pues, distinguir la realidad –donde se entrelazan lo simbólico y lo imaginario- de lo real.

Para situar esquemáticamente estas coordenadas me serviré, en principio, de un artículo, escrito por Freud en 1925, titulado *La Negación*,⁵⁹ así como de algunas precisiones que extraigo de un texto de Lacan, donde ensaya una respuesta a la lectura que el filósofo francés, Jean Hyppolite, había realizado de este artículo.⁶⁰

En este ensayo, tras discernir la negación como “el modo privilegiado de connotación al nivel del discurso de lo que en el inconsciente está *verdrängt*, reprimido”⁶¹

⁵⁵ Slavoj Žižek, *Mirando al sesgo*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 2000, p.31.

⁵⁶ Se trata de una frase de Lacan, citada por Jorge Aleman en: *Lacan y la razón posmoderna*, Miguel Gomez Ediciones, España, 2000, p. 102.

⁵⁷ Jorge Aleman, *Idem*.

⁵⁸ Son los versos que abren el poema de Borges titulado “El Golem”: “Si (como el griego afirma en el Cratilo) / El nombre es la muerte de la cosa, / En las letras de rosa está la rosa / Y todo el Nilo en la palabra Nilo”.

⁵⁹ Sigmund Freud, “La Negación”, en: *Obras Completas*, Vol. XIX, traducción: José L. Etcheverry, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1989. La complejidad de este breve texto que nos servirá de guía en este recorrido requiere de aclaraciones y agregados que pudieren desviar de la línea argumental que aquí persigo. Por esta razón, he decidido incluir en notas al pie de página todo aquello que pudiera enriquecer la comprensión.

⁶⁰ Me refiero al texto, publicado primero en la revista *La Psychanalyse* –junto a la traducción realizada por Lacan de un texto de Heidegger –“Logos”–, elaborado como respuesta al comentario que Jean Hyppolite realiza del artículo “La Negación” de Freud. La importancia de este texto radica, en parte, en que, al anticipar ciertas cuestiones relativas a los aspectos más actuales de la meditación filosófica, confirma el “carácter transpsicológico del psicoanálisis”. Como afirma Lacan en el comentario oral que realiza del texto de Hyppolite en el *Seminario I*: “La elaboración de Hyppolite del texto de Freud nos ha mostrado la diferencia de niveles entre la Bejahung, la afirmación y la negatividad en tanto ésta instaure en un nivel inferior... la constitución de la relación sujeto-objeto. En efecto, el texto –en apariencia mínimo- nos plantea de entrada esta cuestión acercándonos así a algunas de las elaboraciones más actuales de la meditación filosófica”. Jacques Lacan, *El Seminario, Libro I, Los Escritos Técnicos de Freud (1953-54)*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 2004, p. 95.

El texto “Respuesta al Comentario de Jean Hyppolite”, integra la edición de los Escritos de Jacques Lacan: Jacques Lacan, *Escritos I*, Ed. Siglo XXI, Mexico, 1987.

⁶¹ Jacques Lacan, *Seminario VII, op. cit.*, p. 81.

–es decir, de lo que en el inconsciente está afirmado-,⁶² Freud se ve llevado a una interrogación por un acto fundacional del ser hablante que culminará en la postulación generalizada de una génesis del pensamiento y de la aprehensión de la realidad por parte de un sujeto. Esto lo conduce a plantear que la utilización del símbolo de la negación supone, como condición, la antecedencia lógica de una operación que estaría en el origen mismo de la constitución subjetiva, en el origen del pensamiento y de la simbolización. Esta operación consiste en una doble decisión que recae sobre la función del juicio que tiene aquí, como dice Jean Hyppolite, su primera historia: el juicio de atribución –primero lógicamente- consiste en atribuir o des-atribuir (en decir o desdecir) una propiedad a una cosa; el juicio de existencia debe admitir o impugnar la existencia de una representación del objeto en la realidad.

Freud aquí invierte la posición de la tradición filosófica que antepone el juicio de existencia al juicio de atribución. El pensamiento filosófico define primero la verdad de lo que existe como criterio de validación de toda atribución posterior. En cambio, Freud establece que lo primero no es la existencia de algo en la realidad, respecto de lo cual se postula la adecuación en términos de verdad o falsedad, sino si algo (me) gusta –si quiero introducir esto en mí- o no (me) gusta –si quiero excluir esto de mí- (es decir, “si algo

En este texto, tomando como punto de partida la negación en una cierta dimensión discursiva –es decir, en los enunciados-, Freud localiza la estructura de un acto fundacional constitutivo del sujeto como ser hablante. Partiendo de las ocurrencias de algunos pacientes, entre las que la más célebre es: “Usted pregunta quien puede ser la persona de mi sueño. Mi madre *no es*”, señala que la negación es aquí la condición bajo la cual “un contenido de representación o de pensamiento reprimido puede irrumpir en la conciencia”: irrumpe en la conciencia “a condición de que se deje negar”. “Nosotros rectificamos- dice Freud-: Entonces, es su madre” (“La Negación”, p.253). Aquí Freud señala que la negación es un modo de tomar noticia de lo reprimido, que en la negación hay en juego una cancelación (*Aufhebung*) de la represión, pero no por ello una aceptación de lo reprimido. Respecto del contenido de representación –no es mi madre- la represión queda cancelada (*Aufhebung*) puesto que este contenido es conciente, pero en lo esencial la represión persiste bajo la forma de la no aceptación en el campo del afecto. Incluso cuando, en el curso de un trabajo analítico, “se logra triunfar también sobre la negación y establecer la plena aceptación intelectual de lo reprimido” –por ejemplo, que el paciente reconozca es mi madre- “el proceso represivo mismo no queda todavía cancelado” (Id., p.254). De modo que la negación, tal y como Freud la desprende de algunas cadenas asociativas de sus pacientes, sitúa este doble movimiento por el cual es menester que la afirmación de lo intelectual se separe en acto de lo afectivo, y en virtud de esta separación se conservan los efectos de la represión. Escribe Freud: “El juicio adverso es el sustituto intelectual de la represión, su *no* es una marca de ella, su certificado de origen; digamos como el *Made in Germany*” (Id, p. 254). Lo negado se sitúa en el discurso pronunciado, en el enunciado, de un modo paradójico puesto que señala el modo en que se confiesa, para el sujeto, lo que siendo inconsciente se encuentra a la vez presentificado y renegado.

⁶² La negación pertenece al discurso. En el inconsciente no hay negación. Cada negación implica una afirmación que se realiza en otro lugar.

percibido –una cosa del mundo- debe ser acogido o no en el interior del yo⁶³), de modo que la constitución subjetiva –del conocimiento de la realidad- se funda en la atribución respecto de algo que se inscribe como marca para cada sujeto.

El juicio de atribución se funda en un doble movimiento: una afirmación primordial (*Bejahung*) y una expulsión primordial (*Ausstossung*). Se trata de un comienzo mítico, de un tiempo originario en que no habría distinción entre yo (él mismo) – no yo (extraño), entre interior – exterior. Y Freud plantea que el juicio de atribución se realiza a partir de una operación que tiene estas dos caras: “quiero introducir esto en mí o quiero excluir esto de mí”.⁶⁴ La expulsión es aquí la operación que funda un primer exterior, funda el goce como radicalmente excluido en tanto condición de advenimiento de un sujeto: “El yo-placer originario quiere [...] introyectarse todo lo bueno, arrojar de sí todo lo malo. Al comienzo son para él idénticos lo malo, lo ajeno al yo, lo que se encuentra afuera”.⁶⁵ Se trata, al decir de Lacan, de una operación que incumbe a la relación del sujeto con el ser;⁶⁶ es necesario que algo del ser sea rechazado –excluido de modo que ya nunca podrá ser apresado en las representaciones- para que la relación del sujeto con el mundo (con lo ente) sea posible. Es decir, la afirmación primordial –*bejahung*- no afirma un contenido, sino que, como condición de toda afirmación posterior, literalmente afirma (dice sí); y aquello que afirma traza el borde de una expulsión originaria –*Außtossung*-, trazo que se cierra sobre un más allá de la palabra, como un fondo de silencio en el que se abisma un real para siempre excluido, que el genio de Freud nombra objeto perdido.⁶⁷ De este modo, se produce un anudamiento -que es también separación- entre lo real, excluido en el tiempo

⁶³ Sigmund Freud, “La Negación”, op. cit., p. 255.

⁶⁴ Sigmund Freud, “La Negación”, op. cit., p. 254

⁶⁵ Esto mismo había sido elaborado por Freud en el “Proyecto de una psicología para neurólogos”. En el apartado titulado “El recordar y el juzgar” (p. 375-8), Freud apela al supuesto de que el objeto que brinda la percepción (es decir, el objeto sobre el que hay que decidir si me gusta o no me gusta, si lo incluyo dentro de mi o lo excluyo) sea la madre primordial bajo la forma del prójimo, el *Nebenmensch*. Este *Nebenmensch*, encarnado por la Madre, tiene la particularidad de ser, a la vez, el primer objeto de satisfacción y el primer objeto hostil, y todo lo que será la estructuración de la realidad y el conocimiento del mundo por parte de un sujeto depende de la relación con este primer objeto. Volveremos sobre esto más adelante en este capítulo.

Sigmund Freud, “Proyecto de una psicología para neurólogos”, en *Obras Completas*, Vol I, Traducción: José L. Etcheverry, Ed. Paidós, 1991.

⁶⁶ “Ver Respuesta al Comentario de Jean Hyppolite sobre la Verneinung de Freud”, op. cit., p. 367.

⁶⁷ En rigor la simbolización primordial –la afirmación de lo simbólico- coincide aquí con una negación primordial. Los dos tiempos, afirmación primordial (*Bejahung*) y la expulsión primordial (*Außtossung*) coinciden absolutamente en el juicio de atribución.

primero de la simbolización, y lo simbólico.⁶⁸ Es decir, según el conocido aforismo de Lacan: la cosa debe perderse para que pueda ser representada.

En cambio, el juicio de existencia, dice Freud, “recae sobre la existencia real de una cosa del mundo representada, es un interés del yo-realidad definitivo, que se desarrolla desde el yo-placer inicial”.⁶⁹ Es decir, aquí ya no se trata sólo del principio del placer –me gusta/no me gusta; bueno/malo-, sino de la verificación en el exterior de lo que se ha inscrito como bueno, de modo que el yo pueda apoderarse de ello si lo necesita: “Ahora ya no se trata de si algo percibido (una cosa del mundo) debe ser acogido o no en el interior del yo, sino de si algo presente como representación dentro del yo **puede ser reencontrado** también en la percepción (realidad)”⁷⁰. Para comprender este progreso, afirma Freud, es preciso recordar el siguiente postulado: “que todas las representaciones provienen de percepciones, son repeticiones de éstas”⁷¹. El examen de realidad, la cuestión de la existencia, plantea una y otra vez una constatación en términos de **rehallazgo** de un objeto que otrora produjo placer o displacer; se trata de volver a encontrar un objeto. Escribe Freud: “La oposición entre lo subjetivo y lo objetivo no se da desde el comienzo. Sólo se establece porque el pensar posee la capacidad de volver a hacer presente, **reproduciéndolo en la representación**, algo que una vez fue percibido, para lo cual no hace falta que el objeto siga estando ahí afuera. El fin primero y más inmediato del examen de realidad {de objetividad} no es, por tanto, hallar en la percepción objetiva {real} un objeto que corresponda a lo representado, sino reencontrarlo, convencerse de que todavía está ahí”⁷².

⁶⁸ En su respuesta al comentario que del texto “La Negación” hiciera Jean Hyppolite, Lacan lo formula de la siguiente manera: “Nos vemos llevados así a una especie de intersección de lo simbólico y lo real que podemos llamar inmediata, en la medida en que se opera sin intermediario imaginario, pero que se mediatiza, aunque es precisamente bajo una forma que reniega de sí misma, por lo que quedó excluido en el tiempo primero de la simbolización”, J. Lacan, *Escritos I*, op. cit., p. 368.

⁶⁹ Sigmund Freud, “La negación”, op. cit., p. 255.

⁷⁰ Sigmund Freud, “La negación”, op. cit., p. 255.

⁷¹ Aquí habría que remitirse a ese texto princeps que es el Proyecto de una psicología para neurólogos para comprender cómo estas percepciones se inscriben en un orden reglado por el principio del placer. Asimismo habría que hacer referencia a la experiencia de satisfacción y al modo en que la percepción se organiza en función de una alucinación primera y fundamental. De todos modos, de nuevo la agudeza de la lectura de Lacan, nos pone sobre la pista de lo que está en juego cuando diferencia entre la representación como sistema de signo y la representación como función de aprehensión. Lacan, refiriéndose a la *Vorstellungrepräsentanz* –el representante representativo de la pulsión- afirma: es lo que en el sistema inconsciente representa, en forma de signo, la representación como función de aprehensión” –referencia que debo a Joan Copjec, op. cit., p. 63-.

⁷² Sigmund Freud, “La negación”, op. cit., p. 255.

De modo que el juicio de existencia, signado por “la tendencia a volver a encontrar que para Freud funda la orientación del sujeto humano hacia el objeto”,⁷³ requiere que la atribución, asociada a la exclusión que funda el objeto como perdido, se haya realizado.

En torno a esta orientación hacia el objeto perdido –das Ding, lo real- se organiza la memoria freudiana, de modo que la realidad “objetiva”, la realidad bruta, está perdida para el hombre: “Tenemos ahí la noción de una profunda subjetivación del mundo exterior –algo tría, tamiza, de tal suerte que la realidad no es percibida por el hombre, al menos en estado natural, espontáneo, más que bajo una forma profundamente elegida. El hombre tiene que ver con trozos escogidos de realidad”.⁷⁴ En este movimiento se esboza la idea de un instante, cada vez inaugural, de lo humano. Es decir, lo real no es un dato, o cosa, previa a la palabra que vendría a nombrarlo, sino que el encuentro con el lenguaje crea lo real. El significante recorta los bordes, traza las marcas, haciendo surgir lo real como su exterior.⁷⁵

En el Seminario consagrado a la *ética del psicoanálisis*, Lacan retoma esta formulación de lo real como núcleo excluido en el origen de la simbolización *primordial*. Otro texto de Freud, *El proyecto de una psicología para neurólogos*,⁷⁶ le permitirá

⁷³ Jacques Lacan, *El Seminario Libro VII, La Ética del Psicoanálisis*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1990, p. 74.

⁷⁴ Jacques Lacan, *Seminario VII*, op. cit., p. 62. El psicoanálisis postula una analogía estructural entre la realidad y el deseo. La constitución de la realidad se monta sobre el movimiento del deseo, sobre la tendencia hacia el objeto perdido en tanto conduce, una y otra vez, a reencontrar no el objeto, sino su falta. De este modo, el psicoanálisis postula que la realidad se constituye en la estela de una pérdida primordial y será la relación con esta pérdida la que decidirá nuestra relación con la realidad “objetiva” o –como en el caso de la psicosis- el desmoronamiento de la realidad. La realidad, en este sentido, es una realidad deseante y mediada por lo simbólico. De allí que la dialéctica freudiana que va del principio del placer al principio de realidad –es decir, de una realidad cuya estructura es análoga al deseo- implica que la Ley (Prohibición del incesto y castración) ha operado.

⁷⁵ Esta función creadora del significante será abordada por Lacan, a propósito de la sublimación, en el Libro VII de su Seminario, a través del apólogo del alfarero. Este recurso a Heidegger –específicamente al artículo sobre La Cosa (*Das Ding*), donde el filósofo alemán desarrolla la dialéctica de *La Cosa* a través del apólogo de la creación de un vaso- permite ilustrar la función creadora del significante, productora de “una identidad entre el modelamiento del significante y la introducción, en lo real, de una hiancia, de un agujero” (p. 151). La cuestión que se plantea con el modelado del vaso, en tanto función significativa –que Lacan opone a la función de utensilio-, es que éste encarna un objeto creado que introduce, en un mundo “que, por sí mismo no conoce nada igual”, el vacío y, por lo tanto, la posibilidad de lo lleno: “Ese nada de particular que lo caracteriza en su función significativa es precisamente en su forma encarnada lo que caracteriza el vaso como tal. Es justamente el vacío que crea, introduciendo así la perspectiva de llenarlo. Lo vacío y lo pleno son introducidos por el vaso en un mundo que, por sí mismo, no conoce nada igual. A partir de este significante modelado que es el vaso, lo vacío y lo pleno entran como tales en el mundo, ni más ni menos y con el mismo sentido” (p. 149). Jacques Lacan, *Seminario VII*, op. cit.

⁷⁶ Sigmund Freud, *Obras Completas*, Vol. I, “Proyecto de psicología” (1950 [1895]), Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1991, p. 325-446.

replantear esta “división originaria de la experiencia de la realidad”⁷⁷ que se desprende del artículo *La Negación*, para elaborar la noción freudiana de *das Ding* –la Cosa-, que empuja el concepto de real hacia aquello que lo emparenta con el goce. En el *Proyecto* “aquello que, desde el interior del sujeto, resulta llevado en el origen a un primer exterior”⁷⁸ (lo primordialmente expulsado) se realiza a partir de una experiencia que Freud denomina *experiencia del Nebenmensch* (prójimo). En el apartado titulado *El recordar y el juzgar*, Freud apela al supuesto de que la estructuración de la realidad y el conocimiento del mundo por parte de un sujeto depende de la relación con un primer objeto, encarnado por el Otro primordial –la madre-, que se caracteriza por ser, simultáneamente, el primer objeto de satisfacción y el primer objeto hostil, así como el único poder auxiliador.⁷⁹ Entonces sobre este prójimo privilegiado, dirá Freud, se produce

⁷⁷ Jacques Lacan, Jacques Lacan, *Seminario VII*, op. cit., p. 67.

⁷⁸ Jacques Lacan, *Idem*.

⁷⁹ S. Freud, “El Proyecto...”, p.376. Para comprender el alcance de este mito del origen es necesario tener en cuenta la relación entre la “prematuration específica del nacimiento en el hombre” (1) y la necesidad del auxilio de un Otro en la constitución del psiquismo humano. Freud parte de la idea del desamparo radical y absoluto del cachorro humano frente a las necesidades que impone la vida. En términos de la ficción de un aparato psíquico que debe constituirse, esto se traduce en la imposibilidad, por parte de ese organismo inerte que es un bebé recién nacido, de aplacar el estado de excitación interna (un aumento de tensión que, para Freud, define el *displacer*) que se produce ante el apremio de la vida (hambre, sed, frío, calor, etc.). Para aplacar este estado de tensión interna es necesaria una “alteración en el mundo exterior” (p. 362), por ejemplo la provisión de alimento, que haga posible una “acción específica”(p. 362). Dada la inermidad de este organismo, sólo un Otro que advierte el estado de alteración del niño (el grito, el llanto, etc.) podrá realizar la acción específica que culmina en la “vivencia de satisfacción” (p. 363). El grito (que, para Freud, es una función de descarga de la tensión interna) “cobra así la función secundaria, importante en extremo, del *entendimiento* {*Verständigung*, o comunicación}, y el inicial desvalimiento del ser humano es la *fuerza primordial* de todos los *motivos morales*” (p. 362-3). A su vez, la vivencia de satisfacción, “tiene las más hondas consecuencias para el desarrollo de las funciones del individuo” (p. 363).

En términos freudianos, cuando se produce, tras la acción específica, la percepción del objeto, ésta queda inscrita como imagen anémica, en asociación a la huella mnémica surgida del estado de tensión interior producida por el apremio de la necesidad. En adelante, cuando la excitación resurja, “surgirá también, merced a la relación así establecida, un impulso psíquico que cargará de nuevo la imagen mnémica de dicha percepción y provocará de nuevo esta última, esto es, que tenderá a constituir la situación de la primera satisfacción” (“La Interpretación de los sueños”, p. 689).

Freud denomina a esta moción que tiende a reconstituir la situación de la satisfacción primera y que, en el extremo culmina en la alucinación, deseo: “Yo no dudo de que esta animación del deseo ha de producir inicialmente el mismo efecto que la percepción, a saber, una *alucinación*. Si a raíz de ella se introduce la acción reflectoria, es infaltable el desengaño”(“El Proyecto...”, p. 364). Es decir, esta situación alucinatoria del deseo es insostenible. A la larga, el establecimiento de la identidad de percepción por el camino más corto, que va de la huella mnémica de la excitación a la imagen mnémica del objeto satisfactorio, fracasa: “la satisfacción no se verifica y la necesidad perdura” (“La Interpretación de los sueños”, p. 689).

En definitiva, Freud inventa esta ficción teórica con el objeto de establecer que el psiquismo –el inconsciente– está habitado por un movimiento fundamental que lo anima: aquel que tiende hacia la recuperación de una satisfacción primera. Se trata de un movimiento que Freud denomina deseo, respecto del cual el pensamiento no es más que una sustitución (“El acto de pensar no es otra cosa que la sustitución del deseo alucinatorio”, “La Interpretación de los sueños”, p. 690).

la primera aprehensión de la realidad puesto que es sobre él que el ser humano aprende a discernir.⁸⁰ El complejo del prójimo –el encuentro con el Otro del lenguaje- produce una suerte de conmoción brutal en virtud de la cual adviene una división estructural, una separación original entre dos componentes: “uno de los cuales se impone por una ensambladura constante”,⁸¹ por una fijeza que no varía, que “se mantiene reunido como una cosa del mundo”⁸² (*das Ding*), por siempre incomprensible; el otro, variable, “es comprendido por un trabajo mnémico, es decir puede ser reconducido a una noticia del cuerpo propio”-⁸³ aquí se trata de los atributos, de las propiedades del objeto, de las representaciones (*Vorstellungen*) que se estructuran según “las leyes de una organización de memoria”⁸⁴ y que están en la base de la posibilidad de conocer-⁸⁵

Sigmund Freud, “La Interpretación de los sueños” (1898-9 [1900]), en: *Obras Completas*, Tomo I, Cuarta Edición, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1981.

(1) Jacques Lacan, “El estadio del Espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia analítica”, en: *Escritos I*, op. cit., p. 89.

⁸⁰ Sigmund Freud, “Proyecto...”, op. cit., p. 376.

⁸¹ Sigmund Freud, “Proyecto...”, op. cit., p. 377.

⁸² Sigmund Freud, “Proyecto...”, op. cit., p. 377.

⁸³ Sigmund Freud, “Proyecto...”, op. cit., p. 377.

⁸⁴ J. Lacan, *Seminario VII*, op. cit., p. 74.

⁸⁵ Sobre el alcance de esta *Vorstellung*, alrededor de la cual “gira desde siempre la filosofía de Occidente” es necesario aclarar que, aún cuando Freud extrae la *Vorstellung* (representación) de la tradición filosófica, el descubrimiento freudiano afecta –subvierte- el sentido filosófico y epistemológico de este término. Dice Lacan: “Freud considera a la *Vorstellung* en su carácter radical, bajo la forma en que es introducida en una filosofía esencialmente diseñada por la teoría del conocimiento. Y aquí está lo llamativo –le asigna hasta el extremo el carácter al que, precisamente, los filósofos no se decidieron a reducirla, el de un cuerpo vacío, un espectro, un pálido íncubo de la relación con el mundo, un goce extenuado, que configura su rasgo esencial a través de toda la interrogación del filósofo. Aislándola en esta función, Freud la arranca de la tradición”. Sin entrar en la complejidad de la doctrina freudiana, la *Vorstellung* en Freud se singulariza por el hecho de que reúne la huella del recuerdo –huellas que forman un complejo de memoria- y una investidura de estas huellas (en un principio, por parte del yo –esto puede rastrearse en el “Proyecto...”-). Asimismo –y de aquí parten muchísimas confusiones en la comprensión de este término-, especialmente a partir de los textos metapsicológicos (“Las pulsiones y sus destinos”, “La Represión”, “Lo Inconsciente”) donde Freud tiene que establecer las bases del inconsciente y de la represión, la cuestión de la representación se complejizará a partir de la consideración de que la representación pueda ser investida por la pulsión, dando origen a la noción de *Vorstellungsrepräsentanz* –representante representativo (de la pulsión).

Como observa Guy Le Gaufey – quien nos ha guiado en esta referencia-, “la complicación en relación al esquema clásico y metafísico se centra en ese lazo suplementario con la energía pulsional que permitirá concebir que la investidura de imágenes-recuerdo, de huellas, no sea ya sólo obra de la consciencia, de un ego unitario que sería indefectiblemente ‘todo y nada’, sino de un sistema más complejo que lleva consigo la posibilidad –impensable en el universo clásico- de una *representación inconsciente*”.

Por eso Lacan destaca, respecto de la representación, esta idea de “cuerpo vacío”, de “pálido íncubo de la relación con el mundo” que será ocupado por una cantidad, por una investidura. De todos modos, para comprender la subversión y el carácter paradójico de una representación inconsciente –que implica la idea de pensamiento inconsciente- sería necesario adentrarse en la construcción misma del aparato psíquico tal y como Freud lo elabora a partir del “Proyecto...”. No es este el lugar para emprender semejante recorrido.

Sobre la base de esta experiencia, Lacan reelabora el núcleo excluido de la simbolización primordial –tal y como se desprendía del texto *La Negación*- en términos de *das Ding*: “elemento que es aislado en el origen por el sujeto, en su experiencia del *Nebenmensch*, como siendo por naturaleza extranjero, *Fremde*”.⁸⁶ Así, *Das Ding*, el primer afuera, marca fundamental del encuentro con el Otro, es la cifra del carácter traumático de este encuentro, del que resulta la exclusión de un goce, radicalmente y para siempre perdido. La simbolización primordial, en su doble faz de afirmación (*Bejahung*) y expulsión (*Außtossung*), se corresponde, pues, con la afirmación de *das Ding* como excluida, donde el psicoanálisis designa el fundamento del ser y de todo lo que advendrá en lo atinente a la constitución de la realidad del sujeto y del mundo.

En este plano, la expulsión primordial o *das Ding* significa que la incorporación del ser al lenguaje veda, prohíbe el goce, en adelante confinado en lo real, reducido a una hiancia, fuera de lo simbólico y de lo imaginario. Y que, de hecho, “porque el goce es lo real, lo imposible, es lo que se persigue”,⁸⁷ aquello contra lo cual se erige todo un montaje que intenta contenerlo, representarlo, domesticarlo: “La palabra, venida del Otro, tendrá que ser el $\varphi\alpha\rho\mu\alpha\kappa\omicron\nu$ (*fármakon*), remedio y veneno (Derrida), instrumento ambivalente que separa y devuelve el goce pero marcándolo siempre con un minus, con una pérdida que es la diferencia insalvable entre el significante y el referente, entre la palabra y las cosas”.⁸⁸

En definitiva, hay en juego una lógica que plantea, en el origen, una “función primordial” (“*Das Ding* –en el punto inicial, lógica y a la vez cronológicamente, de la organización del mundo en el psiquismo”)⁸⁹ “en torno al cual gira todo el movimiento de la *Vorstellung*”⁹⁰ (de los significantes o las representaciones), que determina el ordenamiento de la realidad del mundo humano. Si, por un lado, este “fuera de significado” originario (“*Das Ding* es originalmente lo que llamaremos el fuera-de- significado”)⁹¹ designa un

Guy Le Gaufey, *El lazo especular. Un estudio transversal de la unidad imaginaria*, Ed. Epeeel, Mexico, 2001, p.p. 218-251.

⁸⁶ J. Lacan, Jacques Lacan, *El Seminario VII*, op. cit., p. 67. Afirma Lacan: “Ese *das Ding* lo volvemos a encontrar en la *Verneinung* (“La Negación”)... en la fórmula que debemos considerar como esencial pues está colocada en el centro y, si puede decirse, como punto de enigma del texto”.

⁸⁷ Nestor Braunstein, *Goce*, Ed. Siglo XXI, México, 1999, p. 33.

⁸⁸ Nestor Braunstein, Idem.

⁸⁹ Jacques Lacan, *Seminario VII*, op. cit., p. 74.

⁹⁰ Jacques Lacan, Idem.

⁹¹ Jacques Lacan, *Seminario VII*, op. cit., p. 70.

punto de extimidad radical⁹² en torno al cual se estructura la realidad humana; por otro, nada sabríamos de esta “realidad muda que es Das Ding”⁹³ si no fuera porque “la Cosa se nos presenta en la medida en que se hace palabra”.⁹⁴

Esta naturaleza esencialmente negativa de la Cosa,⁹⁵ que traza el lastre dejado por el objeto perdido, implica, asimismo, una estructura fundamental, por la cual el campo de la realidad responderá siempre a lo que no puede ser sino reencontrado en las vías del significante – el “juicio de existencia”, signado por la “tendencia a volver a encontrar”.⁹⁶ Dicho de otro modo, *Das Ding* es la cicatriz que queda como huella de lo que se perdió para siempre, lanzando al sujeto en el movimiento de una búsqueda incesante, siempre renovada, puesto que lo que, una y otra vez, se re-encuentra, no es el objeto, sino su falta. En esta diferencia, que difiere sin cesar la identidad, encuentra su fundamento la

⁹² Lacan nombra de este modo a esta primera exclusión de goce que instauro un exterior íntimo o una intimidad exterior: “Pues ese Das Ding está justamente en el centro, en el sentido de que está excluido. Es decir que en realidad debe ser formulado como exterior, ese *Das Ding*, ese Otro prehistórico imposible de olvidar, la necesidad de cuya posición primera Freud afirma bajo la forma de algo que es *entfremdet*, ajeno a mí estando empero en mi núcleo...”. J. Lacan, *Seminario VII*, op. cit., p. 89.

⁹³ Jacques Lacan, *Seminario VII*, op. cit., p. 70.

⁹⁴ Jacques Lacan, *Seminario VII*, op. cit., p. 71. Lacan señala que aquí hay que entender el término palabra en el sentido del francés *mot* y no *parole*, designando así el modo en que lo extranjero, lo hostil “aparece en la primera experiencia de la realidad para el sujeto humano”⁹⁴, cuyo signo es el grito –ese grito que, como se recoge en un bello pasaje del Seminario XI, “no se perfila sobre el telón de fondo del silencio sino que al contrario lo hace surgir como silencio” (Sem XI, p. 34). Si volvemos al apólogo del alfarero, la introducción de ese significante modelado que es el vaso es ya, como ha sido indicado en una nota anterior, la “noción íntegra” de la función creadora del significante. Y es esta valencia creadora del significante que Lacan denomina *creación ex nihilo*, la que “resulta ser co-extensiva de la situación exacta de la Cosa como tal” (Sem VII, p. 151). El vaso, en este sentido, orienta respecto de la Cosa –o, de cómo la Cosa “se presenta en la representación”: “Ahora bien, si ustedes consideran el vaso desde la perspectiva que promoví primero, como un objeto hecho para representar la existencia del vacío en el centro de lo real que se llama la Cosa, ese vacío tal como se presenta en la representación se presenta como un nihil, como nada y por eso el alfarero, al igual que ustedes a quien les hablo, crea el vaso alrededor de ese vacío con su mano, lo crea igual que el creador mítico, ex nihilo, a partir del agujero” (Idem). Este modelo del vaso permite comprender una de las definiciones más célebres de *Das Ding*: “aquello que de lo real padece del significante”, que plantea una suerte de gozne o engarzamiento entre lo real – la Cosa excluida en el tiempo primero de la simbolización-, que no pertenece al orden del significante –aunque el significante la produce-, y lo simbólico –el significante- ; entre lo irrepresentable, lo imposible (lo real, el goce), el objeto perdido, por un lado, y aquello que de *das Ding* se trama en las representaciones (significante). Jacques Lacan, *Seminario VII*, op. cit.; *El Seminario, Libro XI, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1990, p.34.

⁹⁵ A lo largo de este Seminario, Lacan afirma de diversas formas este carácter esencialmente negativo de “esa realidad muda que es *Das Ding*” (p. 70). Por ejemplo: “No se asombrarán de que les diga que, a nivel de las *Vorstellungen*, la Cosa no sólo no es nada, sino literalmente no está –ella se distingue como ausente, como extranjera” (p. 80). Asimismo este carácter negativo aparece vinculado a la naturaleza esencialmente velada de la Cosa: “Si la Cosa no estuviese fundamentalmente velada no estaríamos con ella en esa forma de relación que nos obliga –como todo el psiquismo se ve obligado a ello- a cercarla, incluso a contornearla, para concebirla.” (p.146).

⁹⁶ Jacques Lacan, *Seminario VII*, op. cit., p. 74.

historicidad del ser humano. Sólo porque hay *das Ding*, huella del objeto perdido, sólo porque hay una diferencia entre lo buscado y lo (re)encontrado, sólo porque hay una fractura que exilia al sujeto, sólo por eso hay historia. Así, *Das Ding*, surco que el lenguaje cava en lo real, primera exclusión de goce que instauro un exterior íntimo o una intimidad exterior (primera otredad), introduce la idea de un lugar vacío alrededor del cual se eslabonará toda habla y toda historia; un no historizable que abre a la posibilidad de historias (“*Lo no histórico, dice Dupront, es indispensable a lo histórico*”),⁹⁷ un no decible, una opacidad –o indecible o inefable- que inaugura la posibilidad de todo decir.

Se advertirá que Michel De Certeau se dirige al horizonte que el psicoanálisis abre respecto de la noción de historia como pensamiento que se configura en torno a este vacío, a este núcleo real (producido por una inscripción material) no histórico, límite en torno al cual se articula toda trama simbólica o histórica. Como consecuencia, opone a la concepción de la historia como progreso, la idea de una historia que, al tomar en cuenta lo que excluye como condición de su constitución, se articula en la discontinuidad de los retornos. (Hay en juego otra idea de temporalidad: lo real, en el sentido del hecho o del acontecimiento, requiere del intervalo entre dos tiempos. El primer tiempo corresponde a la marca y a la huella que deja un acontecimiento –por ejemplo en esa superficie de inscripción que es el aparato psíquico, pero también la ruina, el documento, etc.- Pero, para que este acontecimiento haya sido –para que se configure como algo pasado susceptible de futuro-, es necesario otro acontecimiento que en un segundo tiempo re-signifique la marca que dejó el primero. En esta retroacción nos enteramos de que algo habrá sido y, como tal, estará a nuestra disposición). Sin entrar ahora en un diálogo con la inmensa complejidad del pensamiento freudiano sobre la historia, es posible afirmar que la historia (humana) que el psicoanálisis piensa, es función de un real producido retroactivamente por el trabajo de la simbolización: ya no habrá realidad como dato bruto, la realidad humana será función de un orden simbólico que al instituirse produce este lugar marcado como vaciado de goce; o, en términos del historiador, *ausencias*. Designamos allí el lugar de *das Ding*, la Cosa, uno de los modos de precisar la noción de lo Real lacaniano en torno al cual se organiza el inconsciente freudiano y la realidad del hombre.

⁹⁷ Citado por Michel de Certeau, *La Escritura de la Historia*, op. cit., p. 55.

Destaquemos la consecuencia de esta articulación, para la historia o para el texto histórico. Porque, precisamente, esta ex-istencia de lo real impide, por principio, la pura determinación (en el sentido de concatenaciones causales) y toda forma de relativismo (el puro sentido o representación que oculte su contingencia). Esto es, historias, textos, que prescindan de la posición o el asidero de su real: “Existe algo real con lo que los nombres chocan y que los excede”.⁹⁸

Subvirtiendo toda una tradición filosófica que con Descartes culmina, respecto de la representación, en una división entre dos lógicas enfrentadas (la del realismo que reivindica la presencia real de los objetos que la representación re-presenta y la del idealismo que reivindica el sujeto para quien hay representación)⁹⁹ que conduce, en última instancia, a la falsa oposición entre lo subjetivo, la fantasía, la imaginación o lo imaginario, por un lado, y lo objetivo o lo real, por otro; el psicoanálisis postula una articulación. Lo real, en efecto, toma la figura de un límite que articula –separa y une a la vez- dos lugares: lo real ex-istente (*Das Ding* o la Cosa excluída en el tiempo la simbolización primordial) y lo real resultante (lo que de *das Ding* se trama en la representaciones), lo real y la realidad, lo indecible y lo decible, lo otro y el sentido, lo imposible y lo posible.

A diferencia del realismo, que legitima su discurso (o representaciones) en sus referencias – donde el criterio de objetividad define una máxima adecuación a la cosa real representada-, y del idealismo relativista que niega cualquier posibilidad de objetividad en la representación – lo real es un efecto textual y no existe por fuera del texto-; el psicoanálisis encuentra, en esta división original de la experiencia, lo real como lo imposible, condición y causa de las concatenaciones de la palabra en el eslabonamiento de todo discurso, y del entramado de la realidad.

⁹⁸ Jean-Claude Milner, “El material del olvido”, en: *Usos del olvido, Comunicaciones al Coloquio de Royaumont*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, p. 69.

⁹⁹ Guy Le Gaufey, *El lazo especular*, op. cit., ver p. 251-8. A su vez, este autor nos esclarece al indicar que contra el sentido común que nos lleva a creer que la representación pertenece a todas las épocas y culturas, su concepto, en cambio, “es perfectamente situable y no se vuelve definitivamente claro hasta la elaboración de la teoría del conocimiento que serviría de fundamento a los primeros avances de la ciencia, a saber, el procedimiento cartesiano” (*El lazo especular*, p. 201). Realizo una somera revisión de esta evolución en un Anexo que adjunto al final de la tesis.

3. El problema de la enunciación histórica:

La argumentación hasta aquí sostenida complejiza la noción de lo real, punto de cruce en el que coincide la condición de posibilidad de la Historia y de la subjetividad (de la macro y la micro historia), y permite hacer de lo real *un concepto organizador del campo epistemológico*¹⁰⁰ de los problemas de la *representación de la Shoah*. Recapitulando los términos de Saul Friedländer, este problema surgía allí donde el acontecimiento expone su propia división interna: en tanto acontecimiento histórico puede ser representado e interpretado como cualquier otro acontecimiento de la historia; sin embargo, se trata de un *event at the limits*, que pone a prueba nuestras tradicionales categorías representativas y conceptuales. El límite de la representación, tal como es presentado por este historiador, se presenta en el punto preciso en que desde el *interior del acontecimiento*, que se singulariza por la ominosa desaparición de todos los referentes¹⁰¹, pugna *un imperativo llamado a la verdad*, que plantea a los historiadores la imperiosa necesidad de localizar un referente objetivo y estable. Resulta inquietante la insistencia con que esta exigencia de lo real sigue golpeando en el corazón del quehacer de los historiadores, máxime cuando la difícil cuestión de la realidad objetiva del funcionamiento de la máquina de muerte y la existencia de las cámaras de gas, haya podido ser finalmente establecida y verificada con pruebas documentales. Vidal Naquet, en su prefacio al libro de Arno Mayer *–La Solution Final dans la histoire–* llega a afirmar que después del libro del otrora revisionista Jean-Claude Pressac, “nadie podría hablar, (...), de fuentes ‘escasas y poco fiables’ a propósito de las cámaras de gas de Auschwitz”.¹⁰² La apertura de los archivos nazis conservados en Moscú por la KGB (600 dossiers que contienen 80.000 documentos y planos que pudieron ser rescatados por los soviéticos en Auschwitz en 1945), cincuenta

¹⁰⁰ Esta lectura me fue sugerida por Benjamin Mayer, en ocasión del VI Coloquio de Doctorantes, realizado en la FCPyS, de la UNAM –Mayo del 2005–

¹⁰¹ Si se pone esta aserción en el horizonte de las categorías aquí definidas, este intento sistemático y deliberado de supresión de la marca debe ser leído en el sentido fuerte y estructural del término. Puesto que la marca, que es marca significante, aloja la ausencia y la división, la grieta y el intervalo, la diferencia y la discontinuidad. Es decir, lo real en su posición causal, fundamento de la historicidad.

¹⁰² Pierre Vidal Naquet, *Los judíos, la memoria y el presente*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1996, p. 276 .

años después de la catástrofe, aporta pruebas definitivas e irrefutables sobre la existencia de las cámaras de gas y su utilización homicida y genocida en Auschwitz – Birkenau.¹⁰³

De hecho, el copioso y riguroso material historiográfico existente ha sido posible gracias a que, afortunadamente, la empresa nazi fracasó. Quedaron indicios de “real”, pruebas, documentos, restos, huellas, que fueron, finalmente, encontrados por el incansable trabajo de los investigadores. La insistencia en la exigencia de un real objetivo y estable revela, sin embargo, que la cuestión de fondo subsiste. Porque el dilema de la representación (histórica) del exterminio se presenta donde la empresa nazi no fracasa y el exterminio fue consumado. Como decía Pierre Vidal Naquet: es más fácil hacer la historia de Buchenwald que la de Auschwitz, y es más fácil hacer la historia de Auschwitz que la de Treblinka. En este plano, la exigencia de una realidad objetiva y estable, de una localización positiva de lo que fue borrado, como condición de la representación (histórica), encierra el riesgo de volver a borrar; y puede conducir, por lo tanto, a la denegación.¹⁰⁴ La naturaleza de la verdad histórica de este acontecimiento, en tanto realiza, por primera vez en la historia, una voluntad de borramiento real y total de la existencia, tanto física como simbólica (un exterminio –como dice Vidal Naquet- “puro y simple”, que quiso ser aniquilación de toda huella y de toda memoria¹⁰⁵) es refractaria a la posibilidad de ser establecida por el positivismo histórico; pero el relativismo, que quiere sortear esta dificultad, desconociendo la densidad de lo real, puede asimismo conducir a la negación. De allí que la “opacidad” de este acontecimiento nos confronte con un problema de enunciación histórica.

¹⁰³ Vidal Naquet se refiere al primer libro de J-C Pressac: *Technique and Operation of the Gas Chambers*, publicado en inglés en 1989 que recoge la investigación que el autor –un otrora negacionista- realiza en el museo de Auschwitz donde se encuentran los documentos recuperados y clasificados por los polacos. La apertura de estos archivos conservados en Moscú, da origen a una segunda obra, publicada por el CNRS: *Les Crematoires d’ Auschwitz. La machinerie du meurtre de masse. Revista L’ Express Internacional*, No. 2203, 30 de Septiembre 1993, en el artículo: “Ce que revelent les archives soviétiques, Auschwitz, La verite, Un document inédit du CNRS”. Téngase en cuenta que el libro de Pressac es anterior a la publicación de la obra colectiva de Friedländer (1992) –y a la Conferencia que la antecede (1990)-.

¹⁰⁴ Ver capítulo anterior, el apartado: “La negación del crimen en el interior del propio crimen: el problema de la enunciación histórica”, p. 45 y stes.

¹⁰⁵ En este sentido, Treblinka, Chelmno, Sobibor, Belzec –los campos de exterminio *puro y simple*- serían más apropiados que Auschwitz para nombrar el acontecimiento. Vidal Naquet señala al respecto que “Auschwitz no es un buen símbolo del exterminio puro y simple”. “Habría que buscar este símbolo –continúa Vidal Naquet- en Belzec o Treblinka, en los centros de asesinato colectivo a los que Arno Mayer dedica su capítulo XII y en las instalaciones mortíferas sobre las cuales –dicho sea de paso- poseemos informes infinitamente más escasos que sobre las de Auschwitz”. En: “Sobre una interpretación de la gran masacre: Arno Mayer y la *Solución Final*”, *Los Judios, la memoria y el Presente*, op. cit., p. 277.

Una de las respuestas a este impasse, que la Shoah introduce en el seno de la historiografía contemporánea, sería que sólo el testimonio responde al *imperativo llamado a la verdad que surge desde el interior del acontecimiento*. La naturaleza de la verdad histórica quedaría vinculada, en adelante, al texto testimonial. Y esto conlleva una subversión radical del discurso histórico, puesto que ahora la sanción de la verdad debe ser susceptible de “incluir, entre sus condiciones, la no comunidad de las experiencias de la verdad”,¹⁰⁶ así como la “irreductible comunicación de lo incomunicable a través (no de la marca en el documento) sino de la astilla en la carne”¹⁰⁷. Consecuentemente, la historización de este acontecimiento ya no admite los criterios de cientificidad; esto es, un trabajo especializado o un saber pertinente en relación al régimen de la prueba. El referente –las huellas, las marcas, los restos-, donde la ciencia histórica encuentra su legitimidad, ya no cuentan como *pruebas* donde descifrar una verdad *objetiva*; más bien la referencialidad del referente abolido cuenta como un finísimo vestigio de su doloroso retorno indicial, como verdad, en el testimonio¹⁰⁸. Sin embargo, inmediatamente, esta delgada grieta que comunica al historiador con el texto testimonial parece cerrarse, porque el texto testimonial es, asimismo, portador de una dificultad análoga respecto del conocimiento y de la transmisión de este suceso colosal.

Quisiera someter a consideración la tesis de que el problema de la enunciación histórica radica en que Auschwitz¹⁰⁹ corresponde a un tipo de realidad que no puede ser restablecida como realidad. Ocurrió algo que no puede ser establecido como realidad por y para un sujeto. Es decir, el aplastamiento de la experiencia que los testimonios intentan transmitirnos nos confronta con la imposibilidad –o la enorme dificultad- de situarse como un yo (como un sujeto) respecto de la vivencia y del ultraje padecido. Tomando en extensión algunos desarrollos de J. Luc. Nancy, lo que “aquí hace historia”¹¹⁰ es que “lo que es verdadero no es (o ya no es) una conformidad

¹⁰⁶ Juan Ritvo, “La memoria del verdugo y la ética de la verdad”, op. cit., p. 94. El agregado entre paréntesis es mío.

¹⁰⁷ Juan Ritvo, Idem.

¹⁰⁸ Pero, como decía Koselleck, en este punto, la verdad ya no es generalizable.

¹⁰⁹ Utilizo este nombre para referirme a la realidad de los campos de exterminio, advertida del problema que plantea esta nominación. Porque, como ya se ha mencionado, Auschwitz que, al decir de Vidal Naquet no es un buen símbolo del exterminio puro y simple, terminó simbolizando los campos de exterminio puro y simple, de los que “no se sabe casi nada”: Chelmno que fue el primero, Treblinka, Belzec, Sobibor.

¹¹⁰ Jean-Luc Nancy, *El olvido de la filosofía*, Ed. Arena, Madrid, 2003, p. 60.

entre lo presentable y su presentación, que guardará siempre lo re-presentado a distancia de representación, sino el surgimiento de una presencia”.¹¹¹ Lo “que importa antes que nada –y esto es lo que *hace historia*, lo que nos *presenta* nuestra historia- es que sea presencia antes de ser significación.¹¹²

Que lo ocurrido en los campos de exterminio desautorice e imposibilite tanto la mimesis como la imagen (la representación, incluido cualquier conocimiento asentado en una lógica representativa), significa que, en este caso, la lógica de producción de la verdad es arrancada del concurso de la conformidad entre el hecho y su re-presentación. No se trata tanto del carácter escandaloso, terrorífico u horroroso de lo que habría que llevar a un relato, tampoco de una variedad más patética del infierno que desafiaría los medios expresivos; sino de algo que se desprende de esa realidad paralela (de la “*metarrealidad* que es la destrucción de la realidad”),¹¹³ donde el horror y el ultraje padecido se conjugan, sin conjugación verbal, en la presencia de una cualidad plena de irrealidad fantasmal para el hombre que habitó en ella.

¹¹¹ Idem, p. 59.

¹¹² Idem, p. 60. Creo conveniente contextualizar esta referencia para que la inflexión que doy a la noción de presencia pueda ser calibrada respecto del sentido que este término tiene para este autor. En este libro, Nancy retrata la “realidad presente de las condiciones y las tareas filosóficas” (p. 7). En este marco, piensa la realidad de nuestro tiempo como estando en la “cesura que inscribe por todas partes la falla abierta en la significación” (p. 49). Esto implica, para Nancy, que “la realidad de nuestro tiempo, la efectividad y la necesidad de nuestro presente, es presentar el límite como tal”; esto es, “llevar la significación a su límite” (p. 56). Otra forma de decir lo que, con el mismo autor, estudiamos en el capítulo anterior: “La representación se ha presentado como tal” (p. 56). La cuestión es aquí qué función, qué figura toma la filosofía allí donde la significación le es arrebatada, allí donde la verdad es arrancada de las condiciones impuestas por la lógica representativa. Nancy convoca a tres principales testigos de lo que ha acaecido: Benjamin, Heidegger y Wittgenstein –“nombres que valen... a la vez para los pensamientos que ellos firman, y como una manera de señalar para toda una serie de nombres que arrastran consigo” (p. 58)-. Estos tres pensadores vienen a mostrarnos, más allá de sus diferencias, que cuando se verifica el agotamiento de la significación, “la presentación es pensada a través de una correlación esencial con el lenguaje” (p. 60). Nancy nos advierte que no se trata aquí del lenguaje como instrumento de significación. Escribe: “Pensar esta correlación, o mejor aún, esta copertenencia del lenguaje y de la presencia, es decir, a fin de cuentas, pensar otro sentido del sentido, exige volver a poner en juego toda la comprensión del lenguaje. Fue la necesidad histórica del agotamiento de la significación la que planteó la cuestión del lenguaje como una cuestión inédita y fundamental” (p. 60). Esta copertenencia del lenguaje y la presencia, según Nancy, exige del pensamiento una tarea nueva: “... a partir de ahora, se trata de interrogarnos acerca de cual es la presentación de la cosa que no es un *fin* del lenguaje, y de cuál es la presentación lingüística que no es un instrumento para significar las cosas (ni al lenguaje mismo). Se trata de interrogar la verdad en tanto que algo de la cosa en el lenguaje, y en tanto que algo del lenguaje en la cosa, es decir, también algo que se retira de la cosa, algo que se retira del lenguaje. Pero este retiro no pone nada a distancia (como en el caso de la representación): deja hacer a la presentación”. En: Jean-Luc Nancy, *El olvido de la filosofía*, op. cit.

¹¹³ Jean-François Lyotard, *La Diferencia*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1999, p. 75.

¿Qué dicen los testimonios de los sobrevivientes? Dicen que resulta imposible que la realidad vivida pueda ser significada fuera de la presencia de la realidad que quieren significar. Casi todos los testigos, cuando regresan al mundo histórico con la exigencia interna de contar lo sucedido, constatan que el lenguaje es absolutamente inconsistente frente a lo que vivieron, y refieren un sentimiento de hiperrealidad. Esto significa que aparece una dimensión de la experiencia que no se mediatiza en el fantasma (o en la historia),¹¹⁴ sino que, lo que allí surge, rasgando la realidad significativa (o las representaciones) señala algo del orden de la increencia, de una extrañeza absoluta, de un radical sentimiento de irrealidad, que localiza un límite representativo del sujeto:

“... en ningún otro lugar del mundo la realidad poseía una fuerza tan imponente como en el *campo*, en ningún otro lugar era tan poderosamente real”.¹¹⁵

“Parecía como si yo hubiera llegado a convencerme de que, de alguna manera, aquellas horribles y degradantes cosas no me sucedían a ‘mi’ como sujeto, sino a ‘mí’ como objeto. Esta experiencia fue corroborada por las declaraciones de otros presos... Era como si yo viera suceder cosas en las que sólo participaba

¹¹⁴ Siguiendo la lógica de los dos tiempos de la negación, Lacan afirma que algo puede salir al paso de la simbolización fundante del sujeto. Si el juicio de atribución –con su operatoria de doble cara: afirmación/expulsión- implica una simbolización primordial, las primeras marcas en torno a las cuales el sujeto va a ordenar su realidad y su historia, resulta que esta operación simbólica puede fracasar. Lo que sale al paso del juicio de atribución es algo que se le opone bajo la forma de una forclusión –*verwerfung*-, de un cercenamiento de “toda manifestación del orden simbólico” (“Respuesta al comentario...”, p. 372), cuyo efecto es una abolición simbólica. La consecuencia de este rechazo hay que leerla en el nivel del destino de aquello que fue cercenado de la simbolización que estructura al sujeto. “¿Pero qué sucede, escribe Lacan, con lo que **no es dejado ser** en la *Bejahung*? Freud nos lo ha dicho previamente, lo que el sujeto ha cercenado (*verworfen*) así [...] de la abertura al ser **no volverá a encontrarse en su historia, si se designa con ese nombre el lugar donde lo reprimido viene a reaparecer.**” (Idem)

Es decir, aquello cercenado de la simbolización en el nivel del ser no retorna vía la represión –no podrá ser negado-, no entrará en los marcos de la organización fantasmática de la realidad, no podrá ser reencontrada por esa “puesta a prueba del exterior por el interior” (Sem III, p. 217) en la que consiste la constitución de la realidad para el sujeto humano, literalmente **existirá** para el sujeto. Lo cual no significa que no haya ocurrido.

La referencia clínica fundamental es aquí la alucinación en la psicosis, donde “lo que no ha llegado a la luz de lo simbólico aparece en lo real”. Sin embargo, en este texto Lacan refiere otros fenómenos correlativos –no psicóticos- que testimonian que allí donde “lo que no ha sido dejado ser en la *bejahung*” y no volverá a encontrarse en la historia –es decir, lo sustraído de la posibilidad de concatenación en la palabra-, reaparece, sin embargo, bajo una modalidad otra –que la del retorno de lo reprimido-. Los fenómenos de *fausse reconnaissance* tales como el *deja-vu* y el *deja-reconté*, el sentimiento de irrealidad, señalan esa dimensión de la experiencia que no se mediatiza en el fantasma, o en la historia, y lo que allí surge, es el fenómeno de la increencia, de una extrañeza radical, un límite del sujeto. Asimismo, Lacan incluye en esta serie el fenómeno del acting-out –ver nota No. 293-.

¹¹⁵ Jean Amery, *Más allá de la culpa y la expiación, Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, Ed. Pre- Textos, Valencia, 2001, p. 78.

vagamente... esto no puede ser cierto, tales cosas no suceden'... Los presos tenían que convencerse de que todo ello era real, que sucedía realmente y que no se trataba de una pesadilla. Jamás lo lograron por completo".¹¹⁶

O como anota Robert Antelme el 30 de abril, tras la liberación del campo por las fuerzas aliadas, en la descripción del encuentro entre los soldados y los sobrevivientes:

“Las historias que cuentan los tipos (los presos) son todas verdaderas. Pero hace falta mucha habilidad para poder transmitir una parcela de verdad y, en esas historias, no está esta habilidad que convence a la necesaria incredulidad”.¹¹⁷

De manera más radical, esta extrañeza extrema que culmina en la increencia –en la *necesaria incredulidad*- es dicha por Simon Srebnick, sobreviviente del que fuera el primer campo de exterminio, cuando trascurridos más de treinta años de finalizada la guerra vuelve a Chelmno, llevado por Claude Lanzmann:

“Difícil de reconocer, pero es aquí.

Aquí quemaban gente

Mucha gente fue quemada aquí.

Sí, este es el lugar.

...

No se puede contar.

Nadie puede

Imaginar lo que pasó aquí.

Imposible. Y nadie puede entenderlo.

Ni yo mismo, hoy...

No creo que estoy aquí.

No, no lo puedo creer”.¹¹⁸

¹¹⁶ Bruno Bettelheim, “On Dachau and Buchenwald”, en: *Nazi Conspiracy*, VII, citado por Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Ed. Taurus, México, 2004, p. 534.

¹¹⁷ Robert Antelme, *La especie humana*, Ed. Lom, Chile, 1999, p. 306.

¹¹⁸ Claude Lanzmann, *Shoah*, Ed. Angria, Caracas, 1992, p. 15-16.

Este sentimiento de irrealidad y/o de hiperrealidad que se traduce en la imposibilidad, para el testigo, de creer en una vivencia que sabe, no obstante, absolutamente verdadera, permite captar, desde los efectos subjetivos, la supresión de lo real en su posición causal. El sentimiento de irrealidad apunta a una invisibilidad intrínseca al acontecimiento conocido como solución final, y señala que cierta condición requerida, al menos en Occidente, para la constitución de la realidad (de la representación y de la imagen) fue literalmente suprimida en los campos de exterminio. Este sentimiento, que está en la base de lo indecible, de lo inenarrable, de lo inimaginable –y que el historiador reencuentra como un problema de enunciación histórica – surge en el lugar donde ocurrió esta supresión.

Los campos de exterminio, la “realidad” del exterminio suspendería, entonces, la doble posición de lo real sobre la que se erige, según Michel de Certeau, la práctica historiográfica y la historicidad en general. Por eso, lo real queda, por decirlo de algún modo, indeterminado en su supresión. Al quedar indeterminado, interrumpe la dialéctica sobre la que la historia se funda, el límite siempre inestable que ella establece y recibe a su vez se disuelve y la historia, siguiendo una imagen de De Certeau, *parece caer en ruinas*.

En clave del psicoanálisis, afirmar que la realidad del exterminio volvería muy problemática o suspendería esta doble posición de lo real, significa que el exterminio suspende o interrumpe o aniquila el lugar vacío de la Cosa inscrito en lo real. Aniquila la ausencia, aniquila la muerte y, de esta manera, lo que distribuye u organiza el mundo humano con su habla. Esto equivale a decir que la historia y cierta tradición histórica, la narración, *cae en ruinas* porque el nazismo consume en el exterminio, pura destrucción sin restos, la destrucción del universo simbólico. Cuando esto ocurre, cuando se suprime el vacío real constitutivo, es la destrucción del universo simbólico lo que tiene lugar, quedando abolida la posibilidad misma del sentido y de la comunicación como tal. Este es el límite, no porque se haya atravesado cierto límite –atravesamiento que es inherente a la idea de una trasgresión como posibilidad contenida en la misma noción del límite-, sino porque se produce una disolución del límite. La disolución del límite o, su equivalente, la supresión de la falla o del agujero en lo real, es la disolución de la relación entre lo decible y lo indecible, entre lo irracional y lo racional, entre lo real y la realidad (histórica), entre lo imposible y lo posible.

Entonces, ¿qué es lo que, desde el interior del acontecimiento, literalmente vuelve imposible y prohíbe cierta representación de la Shoah?

En primer lugar, que la Shoah sea un acontecimiento sin testigos (en el sentido amplio que le da al término Marc Bloch)¹¹⁹ y, por lo tanto, sin ausencias en lo real.¹²⁰ Ausencia que, siguiendo el recorrido previo, es condición de la representación. En este sentido, la supresión de lo real es un problema subsidiario de la destrucción de las marcas.

En segundo término, que la opacidad (pero puede leerse aquí lo indecible, lo irrepresentable) de la *Shoah* no tenga nada que ver con la opacidad (lo indecible, lo irrepresentable) que organiza al mundo humano con su habla; opacidad, indecibilidad e irrepresentabilidad que son condición de la constitución de la realidad humana. La opacidad de la Shoah, si aún fuera conveniente expresarse en estos términos, coincide con su transparencia plena, con su presencia plana, con la inmediatez absoluta que impide, por principio, cualquier representación. Esto es, no hay tal opacidad –he aquí lo que resulta tan monstruoso y perturbador– en la realidad que el exterminio nazi introduce en el mundo. Será el sobreviviente que se convierte en testigo quien, inexorablemente, deberá cargar con la dolorosa función de re-introducir la opacidad en el mundo pos-holocausto; y son sabidos las dificultades y los fracasos, los sobrevivientes que habiendo asumido para sí el deber de testimoniar se suicidaron.

¹¹⁹ Marc Bloch, *Apología para la historia o el oficio del historiador*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2001.

Marc Bloch en esta obra póstuma, interrumpida en 1943 para incorporarse a la resistencia antinazi en Lyon, y que quedó definitivamente inconclusa cuando el 16 de Julio de 1944 fue fusilado por los nazis, se ocupó de la noción de testimonio. Una vez delimitado el objeto de la historia y en la medida en que una ciencia se define también por la naturaleza propia de sus métodos, Bloch va a postular que, en el plano metodológico, el conocimiento histórico es un conocimiento por huellas. Las huellas en que se soporta el conocimiento histórico son los testimonios de los testigos. Dos capítulos dedicará, entonces, al establecimiento de la tipología de los testimonios y de la crítica del testimonio; los documentos pasan a ser una clase de testimonio –y no a la inversa– ya que la diversidad de las huellas es infinita. Bloch reduce esta diversidad a una tipología. Diferencia dos grandes clases entre las cuales se reparte la masa, inmensamente variada, de los documentos. La primera clase reúne los *testimonios voluntarios* que son los relatos deliberadamente destinados a informar a los lectores; la segunda, reúne la categoría de testimonios de los *testigos involuntarios* que son aquellos en que las acciones y comportamientos que dejaron una huella no tuvieron el objetivo de instruir a la opinión contemporánea ni a los futuros historiadores.

Si bien los testimonios de la primera clase han prestado una ayuda inestimable a los historiadores, Bloch va a privilegiar para la ciencia histórica el testimonio del testigo involuntario y, por lo tanto, la búsqueda de las huellas involuntarias a través de la escucha de aquello que se dice mas allá de la intencionalidad del autor en los testimonios del primer grupo.

¹²⁰ Pero, por lo mismo, será el acontecimiento del testigo –uno por uno–.

Nuevamente el testigo aquí dice una verdad: “*Los hombres normales no saben que todo es posible*”.¹²¹ En efecto, el sobreviviente dispone de un “saber” y la paradoja que el testigo plantea es que no hay palabra que pueda nombrar ese saber. Literalmente “*Los hombres normales no saben que todo es posible*”: es un saber imposible y por lo tanto, no pueden saberlo.

Ya , me he referido al film Shoah, de Claude Lanzmann, cuando uno de los tres sobrevivientes de Chelmno, Simon Srebnik, al regresar a ese lugar, pasados treinta años de la finalización de la guerra, dice en alemán: “Difícil de reconocer, pero es aquí... Sí, este es el lugar... No se puede contar. Nadie puede... imaginar lo que pasó aquí. Imposible. Y nadie puede entenderlo. Ni yo mismo, hoy. No creo que estoy aquí. No lo puedo creer...”¹²². El indecible que aquí se sustrae no es condición de advenimiento de ninguna historia. O, en términos de Juan Ritvo: “En un cierto punto, el enunciado, que cuenta lo imposible de narrar, se desprende de toda enunciación; hay aquí, en el sentido freudiano de los términos, una verdad material que no puede encarnarse en una histórica”.¹²³

En diferentes lugares de su obra,¹²⁴ Freud trazó una distinción entre verdad material y verdad histórica (o verdad histórico-vivencial). La verdad material no se refiere, como un prejuicio podría hacer pensar, a un hecho real tal cual sucedió, independientemente de la vivencia histórica que un sujeto podría tener de un tal suceso. Sino que la verdad material se corresponde con lo real, tal como se ha definido, figura de un límite en que se funda tanto la historia como el indecible o la opacidad que a ella se sustrae como condición de su advenimiento. La verdad histórica, o histórico vivencial -“en la medida en que trae el retorno del pasado es preciso,

¹²¹ David Rousset, *El Universo Concentracionario*, Ed. Anthropos, 2004, España, p. 103. Utilizo la traducción que figura en el libro de Hannah Arendt, *Los orígenes del Totalitarismo* que me parece mejor que la traducción al español del libro de Rousset. Allí se leería: “El hombre corriente no tiene idea de que todo es posible”. Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., p. 531-2.

¹²² Claude Lanzmann, *Shoah*, Ed. Angria, Caracas, 1992, p. 15-16. Quien llamó mi atención sobre esta referencia es Juan Ritvo. Asimismo, debo a este artículo algunas de las ideas que desarrollo a continuación – especialmente la referente a la enunciación y a la diferencia entre verdad material y verdad histórica.

¹²³ Juan Ritvo, “La memoria del verdugo y la ética de la verdad”, en: *Conjetural, Revista Psicoanalítica*, No. 31, Septiembre de 1995, p. 133. Vale la pena, extender la cita: “Donde se abre el abismo –continúa Ritvo-, ya no hay enunciación –ni boda de los dioses, ni patria significativa-. No obstante el aparato psíquico alcanza, en el filo del horror, a preservarse, mediante el aislamiento y la suspensión de la subjetividad”. –p.133-4.

¹²⁴ La primera referencia explícita se encuentra en la “Presentación autobiográfica” (1925) –Posfacio-. Retoma esta idea en “Construcciones en análisis” (1937) y en el “Moisés y la Religión Monoteísta” (1939 [1934-38]).

dice Freud, llamarla verdad”-,¹²⁵ corresponde a los modos en que este indecible retorna, necesariamente deformado, en un trabajo del recuerdo y de la rememoración. ¿Qué significa, entonces, que una verdad material no pueda articularse en una verdad histórica (como se deduce del *No se puede contar*, enunciado desenganchado de la enunciación)? Retomando los desarrollos de De Certeau, se podría responder: si este historiador, al hacer de la exclusión fundante –o de la ausencia inscrita en lo real– un faro que orienta su práctica, esclarece que la temporalidad continua y lineal propia de la historiografía se afirma negando su procedencia, e introduce una temporalidad no lineal en el seno de la ciencia histórica, una temporalidad retroactiva, atenta a inscribir lo negado en la Historia; la exclusión hiperbólica en cuestión –ninguna huella, ninguna ausencia inscrita en lo real– no podría, en principio, fundar ninguna temporalidad y, por lo tanto, ninguna historia en la acepción clásica del término. En este sentido, lo ocurrido tornaría imposible producir lo real como resultado. No sería posible un corte que trae a la presencia (re-presenta) algo del orden de una ausencia inscrita en lo real. Y esto, también significa que todas las modalidades del retorno quedan problematizadas. No hay retorno(s) del campo de aniquilamiento. Cuando la verdad material no puede articularse en una dimensión histórica se abre el abismo de la extrañeza absoluta, del sentimiento de hiperrealidad vacía, el precipicio del *Wstawać* que (no) despierta –como en la reiterada pesadilla de Primo Levi-,¹²⁶ la condena

¹²⁵ Sigmund Freud, “Moisés y la religión monoteísta” (1939 [1934-38]), *Obras Completas*, tomo XXIII, Amorrortu editores, Argentina, 1989.

¹²⁶ Me refiero al sueño-pesadilla de Primo Levi: “Es un sueño dentro de otro sueño, diferente en los detalles, único en la sustancia. Estoy comiendo con la familia, o con los amigos, o en el trabajo, o en una verde campiña; en un ambiente apacible y distendido, alejado en apariencia de la tensión o del dolor; y, sin embargo, siento una angustia sutil y profunda, la sensación definida de una amenaza que se cierne sobre mí. Y, de hecho, a medida que se desarrolla el sueño, poco a poco o brutalmente, cada vez de forma diferente, todo se derrumba y se deshace a mi alrededor, el escenario, las paredes, las personas, y la angustia se hace más intensa y más precisa. Todo se ha tornado ahora caos: estoy solo en el centro de una nada gris y turbia, y de repente sé qué es lo que esto significa y sé también que lo he sabido siempre: estoy de nuevo en el Lager, y nada era verdad fuera de él. El resto era una breve vacación, o engaño de los sentidos, sueño: la familia, la naturaleza en flor, la casa. Ahora este sueño interno, el sueño de paz, ha acabado, y **en el sueño exterior, que sigue gélido su curso, oigo resonar una voz**, bien conocida; una sola palabra, no imperiosa, más bien breve y sorda. Es la orden del amanecer en Auschwitz, una palabra extranjera, temida y esperada; levantarse, *Wstawać*”. Extraigo esta referencia de Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*, op. cit., p. 106. (El texto de este sueño cierra el libro de Primo Levi titulado *La Tregua*)

Estamos ante un sueño. Freud encuentra en los sueños traumáticos la excepción a la tesis de que el sueño es cumplimiento de deseo, de que el sueño es el guardián del dormir, bajo la primacía del principio del placer. Si en las neurosis traumáticas, dice Freud, el sueño reconduce tan regularmente al enfermo a la situación en que sufrió el accidente, es palmario que no están al servicio del cumplimiento de deseo, cuya producción

del recuerdo sin matices, que es la reaparición de un “recuerdo” sin rememoración –un puro revivir más que un recordar-, el extrañamiento del *no creo que estoy aquí*. Pero, a su vez, la verdad histórica sin esta dimensión material de la verdad no es más que mero recubrimiento del abismo, cosmética, denegación y banalidad.¹²⁷

Decía Benjamin que “el estupor porque las cosas que vivimos sean *aún* posibles en el siglo veinte no es nada filosófico. No es, decía, el comienzo de ningún conocimiento

alucinatoria devino la función de los sueños bajo el imperio del principio del placer. Es así que los sueños traumáticos le proporcionan a Freud la perspectiva que lo lleva a postular el más allá del principio del placer y la pulsión de muerte: “una función del aparato psíquico que, sin contradecir al principio del placer, es empero independiente de él y parece más originaria que el propósito de ganar placer y evitar el displacer”. Estos sueños traumáticos no contradicen la función ulterior que adopta el sueño. Pero la excepción obliga a Freud a un doble movimiento. Como se ha señalado, admitir un más allá del principio del placer a partir de la “compulsión a la repetición”; y admitir que estos sueños indican la existencia de un tiempo anterior al sueño como cumplimiento de deseo: la función primaria de estos sueños que, mediante la compulsión a la repetición, intentan la ligazón psíquica de impresiones traumáticas. Sin embargo, siempre en el registro del sueño, el sueño es guardián del dormir o –en el caso de sueños que despiertan- se despierta para seguir durmiendo, en la vigilia. La compulsión a la repetición, cuando despierta, le permite al sujeto decir: por suerte, no fue más que un sueño.

Nada de esto ocurre en el sueño dentro del sueño que nos relata Primo Levi. No es lo mismo la repetición bajo la forma de la compulsión que despierta, que aquello que no pasa y **aparece** una y otra vez. No es lo mismo el sueño traumático y/o el sueño de angustia que la pesadilla. Pesadilla: sueño que no despierta. Eso es *Wstawać*: una imagen acústica, una huella no vaciada de dolor que una y otra vez aparece idéntica.

Por eso, Agamben va a decir que esta *experiencia* –en la variante registrada de una poesía- no tiene ya forma de sueño, sino de una certeza profética: *Soñábamos en las noches feroces / Sueños densos y violentos / Soñados con alma y cuerpo: / Volver, comer, contar lo sucedido. / Hasta que sonaba breve y sorda / La orden de la amanecida / Wstawać. // Y el corazón se rompía en el pecho. / Ahora hemos regresado a casa, / Nuestro relato ha terminado. / Ya ha llegado la hora. Pronto oiremos otra vez / La orden extranjera: / Wstawać.* (p. 106-7). (Este poema, citado por Giorgio Agamben, abre el libro de Primo Levi “La Tregua”, donde está fechado 11 de enero de 1946. La referencia de Agamben corresponde a otro libro de poemas titulado *A una hora incierta*, p. 35.)

Del sueño al poema esa palabra no vaciada de su referente vivencial, esa palabra congelada, inmemorial, inarticulada e inarticulable- no pasa. En su libro *La escritura o la vida*, Jorge Semprun, vuelve sobre ese 11 de abril de 1987 en que Primo Levi se suicidó, para preguntarse: “¿por qué, cuarenta años después, sus recuerdos habían dejado de ser una riqueza? ¿Por qué había perdido la paz que la escritura parecía haberle devuelto? ¿Qué había sucedido en su memoria, qué cataclismo, en aquel sábado? ¿Por qué le había resultado de repente imposible asumir la atrocidad de sus recuerdos?” (p. 296). Y dice: “Por última vez, sin recurso ni remedio, la angustia se había impuesto, sencillamente. Sin regate ni esperanzas posibles. La angustia cuyos síntomas describía en las últimas líneas de *La tregua: Nulla era vero all’infuori del Lager. Il resto era breve vacanza o inganno dei sensi, sogno...* (p. 296) Nada es verdad por fuera del Lager, nada es verdad por fuera de *Wstawać*. Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz, El archivo y el testigo*, Homo Sacer III, Ed. Pre-Textos, Valencia, 2000.

Sigmund Freud, *Más allá del Principio del Placer* (1920), en: *Obras Completas*, Vol. XVIII, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1989, (p. 3-62).

Primo Levi, *La tregua*, Ed. Muchnik, España, 1997.

Primo Levi, *A una hora incierta*, Ed. Integra, España, 2005.

Jorge Semprun, *La Escritura o la vida*, Ed. Fábula Tusquets, Barcelona, 1998.

¹²⁷ Nuevamente aquí estoy en deuda con Ritvo. El lo dice así: La grieta, sin la dimensión histórica, es hecatombe o podredumbre; el intervalo sin la dimensión material, se transforma en frivolidad y escapismo”. (p. 135).

salvo del de que la idea de la historia de la cual proviene carece ya de vigencia”.¹²⁸ Esta afirmación debe articularse con esta otra de Paul Celan: “Sí, la lengua no se perdió a pesar de todo. Pero tuvo que pasar entonces a través de la propia falta de respuesta, a través de un terrible enmudecimiento, pasar a través de las múltiples tinieblas del discurso mortífero. Pasó a través y no tuvo palabras para lo que sucedió; pero pasó a través de lo sucedido. Pasó a través y pudo volver a la luz del día, enriquecida por todo ello”.¹²⁹ Pasar a través de lo sucedido significa no desembarazarse de ello relegándolo al inefable reino de lo indecible, sino asumir esta interrupción -interrupción también respecto de la lógica representativa- como la sustancia más propia de la historia. Porque la interrupción, que nos impide el acceso a este “pasado” es, en adelante, la única guardiana de la apertura que desde una historia (no) pasada, pueda abrirnos el acceso a una historia futura.

¹²⁸ Walter Benjamin, “Tesis de Filosofía de la Historia”, en: *Ensayos Escogidos*, Ed. Coyoacán, Mexico DF, 2001, p. 46.

¹²⁹ Paul Celan, “Discurso con motivo de la concesión del Premio de Literatura de la Ciudad Libre Anseática de Bremen”, en: *Obras Completas*, Ed Trotta, Madrid, 2002, (p. 497-8).

III. LA DIVISION DEL TESTIGO: ENTRE LA EXIGENCIA DE HABLAR Y LA INTERRUPCION DEL HABLA.

“Es un espectáculo gorgoneo, ya que es una explosión de sangre física la que empieza a manar de la costra de la Lengua. (Es -en la nueva religión, pero sin que ella todavía lo barrunte- el milagro de la transsubstantación) ¡Cómo ha ayudado la renovación de la vida alemana a la vieja forma de decir a nacer de nuevo, en un nacimiento desgraciado! ¡A nacer tanto que la vieja Lengua ha perdido todo su campo de actuación figurada! Pues el auténtico sentido de estos acontecimientos consiste en que, por primera vez desde que existe la política, la flor retórica se ha desgajado de la esencia y en que discurra por la planta lingüística algo así como una escarcha sangrienta; incluso la metáfora obedece también a esta nueva hermenéutica, de manera que uno ve a la metáfora recogida, encogida, en su ser”.

Karl Kraus

1. Del habla al silencio.

Hay un ensayo¹ que Walter Benjamín escribe poco tiempo antes de quitarse la vida, huyendo de los alemanes, en la localidad fronteriza de Port Bou, que resulta ejemplar para leer allí, en anticipación, la difícil cuestión del testigo y del testimonio.

Allí contrapone al narrador, -en rigor el texto nos presenta a un narrador que es Nicolai Leskow- la figura del sobreviviente de la Primera Guerra Mundial, el soldado combatiente que retorna al hogar *–no mas rico, sino mas pobre en experiencias compartibles-* y contra el sentido común que supone que ellos tendrían una experiencia que relatar relacionada con la vida y la muerte en la trinchera, sin embargo *–dice Benjamín-* los combatientes han vuelto enmudecidos del campo de batalla.

He aquí un dato que debe ser calibrado a la luz de la argumentación benjaminiana acerca de proceso de empobrecimiento de la experiencia y de su transformación estructural (cuyo paradigma encuentra en la poesía de Baudelaire *–“una poesía fundada en una experiencia para la cual la recepción de shocks se ha convertido en regla”²*-), característica, según este autor, de la modernidad.

¹ El ensayo se llama “El Narrador”. Se publica en alemán en octubre de 1936. La frontera de Port – Bou (Francia) limita con España. Benjamín se suicida en 1940. Ensayo publicado en: Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos, Iluminaciones IV*, Ed Taurus, Madrid, 1999.

² Walter Benjamin, *Sobre algunos temas en Baudelaire*, Ed. Leviatán, Buenos Aires, 1999, p. 19.

En *Algunos temas sobre Baudelaire*, Benjamin intenta dar cuenta de esta transformación, poniendo a prueba la teoría bergsoniana de la experiencia en la restauración que de la misma hiciera Proust, para luego someter estas consideraciones a un ejercicio de lectura orientado por una hipótesis freudiana que extrae de *Más allá del Principio del Placer*.

De la obra temprana de Bergson, *Matière et memoire* (libro cuyo “título dice por anticipado que en él se considera la estructura de la memoria, como decisiva para la experiencia”)³ extrae Benjamin el concepto tradicional de experiencia: “La experiencia es un hecho de tradición, tanto en la vida privada como colectiva. La experiencia no consiste principalmente en acontecimientos fijados con exactitud en el recuerdo, sino más bien en datos acumulados, a menudo en forma inconsciente, que afluyen a la memoria”.⁴ *Matière et memoire*, dice Benjamin, “define el carácter de la experiencia de la duree”,⁵ de forma tal que la apropiación de la experiencia que exige “encarar la actualización intuitiva del flujo vital”,⁶ se realiza en acuerdo a una “libre elección”⁷ del sujeto.

La obra de Proust, *À la recherche du temps perdu*, es considerada por Benjamin como una “tentativa de producir artificialmente, en las condiciones actuales, la experiencia tal y como la entiende Bergson”.⁸ Sin embargo, enfatiza el hecho de que Proust introduce un nuevo elemento, “que contiene una crítica inmanente a Bergson”,⁹ prefigurado en el hecho de que la memoria pura de la teoría bergsoniana se convierta, en la terminología proustiana, en *memoria involuntaria* (opuesta, en la reflexión de Proust, a la *memoria voluntaria*, integrada por recuerdos conscientes que se hallan a disposición del intelecto, respecto de los cuales “se puede decir que las informaciones que nos proporciona sobre el pasado no conservan nada de este”).¹⁰ Este nuevo elemento se refiere al hecho de que, a diferencia de Bergson, para quien la posibilidad de “conquistar una imagen de sí mismo” o “adueñarse de la

³ Walter Benjamin, *Sobre algunos temas en Baudelaire*, op. cit., p. 9.

⁴ Walter Benjamin, *Sobre algunos temas en Baudelaire*, op. cit., p.9-10.

⁵ Walter Benjamin, *Sobre algunos temas en Baudelaire*, op. cit., p.10.

⁶ Walter Benjamin, *Sobre algunos temas en Baudelaire*, op. cit., p.11.

⁷ Walter Benjamin, Idem.

⁸ Walter Benjamin, Idem.

⁹ Walter Benjamin, Idem.

¹⁰ Walter Benjamin, *Sobre algunos temas en Baudelaire*, op. cit., p.12.

propia experiencia”¹¹ era función de una libre elección del sujeto, Proust no vacilará en afirmar, como conclusión de su propia vivencia, “que el pasado se halla *fuera de su poder y de su alcance*”,¹² a disposición “en cualquier objeto material (o en la sensación que tal objeto provoca en nosotros)”,¹³ aún cuando vivamos en la ignorancia de saber cuál éste pueda ser. Encontrar este objeto antes de morir o no hallarlo jamás depende, para Proust, únicamente del azar.

En este caso, entonces, la posibilidad de apropiación de la experiencia ya no viene determinada por la actualización del flujo vital realizado en la libre elección, sino que “depende del azar la circunstancia de que el individuo conquiste una imagen de sí mismo o se adueñe de la propia experiencia”.¹⁴ Esta dependencia del azar en modo alguno constituye, para Benjamin, un dato natural, sino que surge allí donde las nuevas condiciones de la existencia disminuyen la posibilidad de que los acontecimientos que integran la vida del hombre puedan ser incorporados a su experiencia. De este modo, en una actualidad que “refleja la atrofia progresiva de la experiencia”,¹⁵ la obra de Proust revela, para Benjamin, la dimensión del esfuerzo que debe afrontarse en el trazado de “las operaciones necesarias para restaurar (...) la figura del narrador”¹⁶ –aquel que traducía los acontecimientos en experiencia-. Que esta figura se nutra ahora en el azar del aroma emanado de una magdalena, no es más que el indicio sintomático de los numerosos escollos y dificultades que Proust debió sortear en la soledad de su búsqueda, que culmina en una *producción artificial* de la experiencia propiamente dicha de Bergson. Este nuevo condicionamiento del azar en la apropiación singular de la experiencia resulta, para Benjamin, indisociable del forjamiento, en la reflexión que la acompaña, de “la expresión *mémoire involontaire*”, que se singulariza porque, como antes la narración, “conserva las huellas de la situación en que fue creada”.¹⁷ Justamente, la necesidad de forjar la noción de una *memoria involuntaria* que, como ya he señalado, Proust distingue de la *memoria voluntaria*, se convierte en el signo indicial, si se sigue a Benjamin, de la profunda transformación de la estructura de la experiencia

¹¹ Walter Benjamin, Idem.

¹² Walter Benjamin, Idem.

¹³ Walter Benjamin, Idem.

¹⁴ Walter Benjamin, Idem.

¹⁵ Walter Benjamin, *Sobre algunos temas en Baudelaire*, op. cit., p.13.

¹⁶ Walter Benjamin, *Sobre algunos temas en Baudelaire*, op. cit., p.14.

¹⁷ Walter Benjamin, Idem.

en el seno de la modernidad: “Donde hay experiencia en el sentido propio del término, ciertos contenidos del pasado individual entran en conjunción en la memoria con elementos del pasado colectivo. Los cultos, con sus ceremonias, con sus fiestas (de los cuales quizá no se habla jamás en la obra de Proust), cumplían continuamente la fusión entre estos dos materiales de la memoria. Provocaban el recuerdo en épocas determinadas y permanecían como ocasión y motivo de tal fusión durante toda la vida. **Recuerdo voluntario e involuntario pierden así su exclusividad recíproca**”.¹⁸

En definitiva, la aparición de estas dos categorías del recuerdo señala, no sólo la alteración que se produce en el sentido y el significado de la experiencia, sino el trastorno que esta alteración ocasiona en nuestra sensibilidad. La memoria involuntaria sería el artificio que permite conciliar la distancia entre un espacio de experiencia que se retira y el aislamiento que, así, se cierne sobre la existencia: “ella –la memoria involuntaria– corresponde al repertorio de la persona privada aislada en todos los sentidos”.¹⁹

La lectura del ensayo de Freud, *Más allá del principio del placer*, pone a Walter Benjamín sobre la pista de “una definición más concreta”²⁰ que le permitirá arrojar luz sobre esta mutación de la estructura de la experiencia, tal y como se desprende del doble estatuto del recuerdo (voluntario - involuntario), “subproducto de la teoría bergsoniana”,²¹ en la definición de Proust.

De este texto capital, Benjamin sólo retiene, una hipótesis que va a guiar sus reflexiones: la correlación que Freud establece entre la memoria y la conciencia. Benjamin se detiene, entonces, en lo que él considera la proposición fundamental de Freud, que se encuentra formulada en el aserto de que “la conciencia surge en reemplazo de la huella mnémica”.²² Siguiendo aquí la lectura que realiza el propio Benjamin, la conciencia “se distinguiría entonces por el hecho de que el proceso de estimulación no deja en ella, como en todos los otros sistemas psíquicos, una modificación perdurable de sus elementos, sino que más bien se evapora, por así

¹⁸ Walter Benjamin, *Sobre algunos temas en Baudelaire*, op. cit., p. 14-15, (el subrayado es mio).

¹⁹ Walter Benjamin, *Sobre algunos temas en Baudelaire*, op. cit., p.14.

²⁰ Walter Benjamin, *Sobre algunos temas en Baudelaire*, op. cit., p.15.

²¹ Walter Benjamin, *Idem*.

²² Walter Benjamin, *Sobre algunos temas en Baudelaire*, op. cit., p.16. Preferimos utilizar aquí la traducción de José L. Etcheverry, en: Sigmund Freud, *Obras Completas*, “Más allá del Principio del placer”, TomoXVIII, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1989, p.25.

decirlo, en el fenómeno de la toma de conciencia”.²³ La fórmula fundamental de esta hipótesis freudiana se sintetiza en los siguientes términos: “la toma de conciencia y persistencia de rastros mnemónicos son recíprocamente incompatibles en el mismo sistema”.²⁴ Los residuos mnémicos (las huellas mnémicas) “nada tienen que ver con el devenir conciente”²⁵ y se presentan “frecuentemente con la máxima fuerza y tenacidad cuando el proceso que los ha dejado no llegó nunca a la conciencia”.²⁶ Esta remisión a la tesis que Freud desarrolla en el capítulo IV de su ensayo, permite a Benjamin, en efecto, alcanzar una definición más concreta de la terminología proustiana: “sólo puede llegar a ser parte de la *memoire involontaire* aquello que no ha sido vivido expresa y conscientemente, en suma, aquello que no ha sido una experiencia vivida (*Erlebniss*)”.²⁷ Si es cierto que memoria y conciencia se excluyen, “atesorar *improntas perdurables como fundamento de la memoria* de procesos estimulantes es algo que se halla reservado, según Freud, a *otros sistemas*, que es menester considerar como diferentes de la conciencia”.²⁸ En efecto, desde épocas tan remotas como la del *Proyecto de una psicología para neurólogos* (1895), Freud establece que está excluido que la conciencia (o la percepción) puedan acoger restos mnémicos –que, en el diseño freudiano pasarán a integrar otro sistema, éste inconsciente-. La topología del aparato psíquico determina, en cambio, que la situación espacial del *sistema percepción -conciencia* dote a éste de una importante función, distinta de la conservación de las huellas mnémicas: la de servir de protección contra los estímulos provenientes del exterior. En este punto, Benjamín vuelve a citar a Freud: “Para el organismo viviente la defensa contra los estímulos es una tarea

²³ Walter Benjamin, Idem. La cita de Benjamin corresponde a Sigmund Freud (“Más allá del principio del placer”, op. cit.).

²⁴ Walter Benjamin, Idem.

²⁵ Sigmund Freud, “Más allá del principio del placer”, op. cit., p.25.

²⁶ Walter Benjamin, Idem. La cita de Benjamin corresponde a Freud (“Más allá del principio del placer”, op. cit.).

²⁷ Walter Benjamin, *Sobre algunos temas sobre Baudelaire*, op. cit., p. 17. Vuelto aquí la nota del poeta y traductor de este texto, H. A. Murena: “El autor utiliza las palabras *Erfahrung* y *Erlebniss*. Ambas significan en alemán lo mismo: *experiencia*. En este texto están usadas *Erfahrung* como la experiencia tenida en bruto, por así decirlo, sin intervención de la conciencia, que hemos traducido por *experiencia*, y *Erlebniss* como los acontecimientos a cuyo desarrollo ha atendido la conciencia, que hemos traducido por “*experiencia vivida*”. Las diferencias entre ambos términos son, sin embargo, según se desprende del texto, más sutiles y complejas”, p. 17.

²⁸ Walter Benjamin, Idem.

casi más importante que la recepción de éstos; el organismo se halla dotado de una cantidad propia de energía y debe tender sobre todo a proteger las formas particulares de energía que la constituyen respecto al influjo nivelador, y por lo tanto destructivo, de las energías demasiado grandes que obran en el exterior”.²⁹ A partir de esto, Benjamín establece que “la amenaza proveniente de esas energías es la amenaza de *shocks*”.³⁰ Asimismo, que “cuanto más normal y corriente resulta el riesgo de *shocks* por parte de la conciencia menos se deberá temer un efecto traumático por parte de éstos”.³¹ De este modo, Benjamin define los efectos, en la subjetividad, de las “condiciones actuales de la vida”, regida por el hecho de que “la recepción de *shocks* se ha convertido en regla”.³² Las nuevas condiciones de la existencia moderna producen, como consecuencia del continuo suceder de conmociones violentas, “un alto grado de conciencia”³³ que destruye la posibilidad de la experiencia, condensada en torno a huellas sedimentadas. “El hecho de que el *shock* sea captado y detenido así por la conciencia”, escribe Benjamin, “proporcionaría al hecho que lo provoca el carácter de *experiencia vivida* en sentido estricto. Y esterilizaría dicho acontecimiento (al incorporarlo directamente al inventario del recuerdo conciente –voluntario-) para la experiencia poética”;³⁴ es decir, para la apropiación de la experiencia que está en juego en la memoria involuntaria de Proust.

La pobreza de la experiencia que Benjamin constataba en los soldados que habían vuelto enmudecidos del campo de batalla corresponde, pues, a un sujeto cuya *experiencia vivida*, para ser tolerada, tuvo que agotarse o disolverse en la mera toma de conciencia. A diferencia de la grieta abierta por el trauma, fuente de la experiencia poética, que se caracteriza por dejar huellas -en términos freudianos el trauma produce una *perforación* de la (barrera de) protección antiestímulo- donde arraiga la memoria involuntaria, lo propio del *shock* sería, precisamente, producir un engrosamiento de esta barrera protectora, en un movimiento que excluye la inscripción de toda huella: “Cuanto mayor es la parte del *shock* en las impresiones aisladas, cuanto más debe la conciencia mantenerse alerta para la

²⁹ Walter Benjamin, Idem.

³⁰ Walter Benjamin, Idem.

³¹ Walter Benjamin, *Sobre algunos temas en Baudelaire*, op. cit., p.18.

³² Walter Benjamin, *Sobre algunos temas en Baudelaire*, op. cit., p.19.

³³ Walter Benjamin, Idem.

³⁴ Walter Benjamin, Idem.

defensa respecto a los estímulos, cuanto mayor es el éxito con que se desempeña, y, por consiguiente, cuanto menos los estímulos penetran en la experiencia, tanto más corresponden al concepto de *experiencia vivida*. La función peculiar de defensa respecto a los *shocks* puede definirse en definitiva como la tarea de asignar al acontecimiento, a costa de la integridad de su contenido, un exacto puesto temporal en la conciencia. Tal sería el resultado último y mayor de la reflexión. Esta convertiría al acontecimiento en una *experiencia vivida*. En caso de funcionamiento fallido de la reflexión, se produciría el espanto, agradable o (más comúnmente) desagradable, que –según Freud– sanciona el fracaso de la defensa contra los *shocks*.³⁵

La *experiencia vivida* (*erlebniss*) del combatiente que regresa mudo del campo de batalla se contrapone, de este modo, al orden de la experiencia (*erfahrung*), sedimentada en torno de la huella y del trazo mnémico, depositados en un proceso que nada tuvo que ver con la conciencia. La memoria que le corresponde no es la *memoire involontaire*, dotada del aura que rodea los objetos alrededor de los cuales se consolidaba la experiencia, sino la del *recuerdo voluntario*, discursivo, que surge allí donde la experiencia del *shock*, destruyendo la posibilidad de la impronta, reduce e, incluso, cancela la dimensión de la implicación del sujeto, que queda inerme frente a la presencia aplastante de acontecimientos y hechos, en principio impasibles de rememoración; es decir, no pasibles de una asunción subjetiva que los incluya en una historia propia. Por su parte, Adorno, en un pasaje de *Mínima Moralia* sugiere, en la misma línea, que la guerra de trincheras y el ritmo mecánico que le es propio, destruye en cada explosión la posibilidad misma de la *impronta* –o la impresión– que abriría a la dialéctica del recuerdo y el olvido, determinando tan absolutamente el comportamiento humano frente a la guerra como los modos íntimos de vivirla. Una vivencia tan separada del lenguaje que, al decir de Adorno, no se presta al relato: “Ya la vez pasada³⁶ la inadecuación del enfrentamiento físico a la guerra técnica había hecho imposible la verdadera experiencia de la guerra. ***Nadie habría podido relatar*** entonces lo que todavía se podía relatar de las batallas del general de artillería Bonaparte”.³⁷

³⁵ Walter Benjamin, *Sobre algunos temas en Baudelaire*, op. cit., p.21.

³⁶ Adorno se refiere a la Primera Guerra Mundial.

³⁷ Theodor Adorno, *Mínima Moralia*, Ed Taurus, Madrid, 1999, p. 52. (El subrayado es mio).

Asimismo Steiner realiza un precioso análisis sobre la profunda afectación del lenguaje como consecuencia de la inhumanidad política del siglo XX. En este contexto evoca una comedia de Hoffmannsthal (*Der Schwierige*) y las parábolas del silencio del mismo autor, donde el personaje de Hans Karl Bühl, enterrado vivo transitoriamente en las trincheras, regresa de la guerra con una profunda desconfianza hacia el lenguaje: “Utilizar las palabras como si de verdad pudieran transmitir el latido y la zozobra del sentimiento humano, confiar la vivacidad del espíritu humano a la moneda devaluada de la conversación social es engañarse a sí mismo y es una *indecencia*” (Hoffmannsthal).³⁸

Testigos, los combatientes, que al haber vivido en sí la hecatombe de la guerra tecnológica en las trincheras regresan mudos, mutilados y extenuados en su capacidad de hablar y que Benjamín perfila, entonces, en las antípodas del narrador, cuyo prototipo es alguien que también *viene de lejos*, siendo que el venir de lejos refiere al espacio (países lejanos) o al tiempo (la historia y la tradición), pero fundamentalmente en tanto la lejanía custodia las improntas, en torno a las cuales precipita la experiencia, que el relato trama, poniendo al oyente en contacto con una significación, con un sentido, con algo del orden de lo esencial.

Esta observación que Benjamín recoge sería, para él, un indicador ejemplar de la muerte de la narración en la modernidad: “el arte de narrar se aproxima a su fin, porque el aspecto épico de la verdad, es decir, la sabiduría, se está extinguiendo”.³⁹ La realidad catastrófica de la Gran Guerra es, para Benjamín, uno de los preludios de este fin. El relieve de la experiencia, pacientemente tallado con el cincel de la palabra, se desvanece junto con el lenguaje, que encuentra el mayor obstáculo en su intento de nombrar (de significar) el desamparo y la miseria en que queda “el frágil y minúsculo cuerpo humano”,⁴⁰ salvaje y anónimamente mutilado en las trincheras. Dos hitos marcan, para Benjamín, las causas del fin del arte de narrar. El primero se refiere al trastorno de la relación del hombre con la naturaleza y con el tiempo, como consecuencia del surgimiento de la gran ciudad, que va a trastocar profundamente la relación del hombre

³⁸ George Steiner, *El lenguaje y el silencio, Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1982, p. 81.

³⁹ Walter Benjamin, “El Narrador”, op. cit., p.111.

⁴⁰ Walter Benjamin, “El Narrador”, op. cit., p.112.

con la muerte.⁴¹ En la medida en que en el seno de los tiempos modernos, el morir se separa cada vez más del mundo perceptible de los vivos, la muerte pierde esa cualidad ejemplar que tenía en la antigüedad. En el moribundo, dice Benjamín, “no sólo el saber y la sabiduría del hombre adquirirían una forma transmisible, sino sobre todo su vida vivida, y ese es el material del que nacían las historias”.⁴² El segundo hito señala el surgimiento de una nueva forma de comunicación que es la información en la prensa. La autoridad del relato que concedía su legitimidad y vigencia a las noticias que provenían de las lejanías, a través del saber hacer con el lenguaje con que el narrador extraía de la palabra su vitalidad, se sustituye por la verificación que la información reivindica para sí –donde el lenguaje se reduce a una función meramente comunicativa-.⁴³ El periódico, o la prensa, son, para Benjamin, uno de los signos que permiten diagnosticar la destrucción de la experiencia que está en el origen del ocaso del arte de narrar, y que se consuma en la sustitución de la huella por una de las formas del recuerdo voluntario, la información: “El periódico es uno de tantos signos de esta disminución. Si la prensa se propusiese proceder de tal forma que el lector pudiera apropiarse de sus informaciones como partes de su experiencia, no alcanzaría de ninguna forma su objetivo. Pero su objetivo es justamente lo opuesto, y lo alcanza. Su propósito consiste en excluir rigurosamente los acontecimientos

⁴¹ En un artículo escrito poco tiempo después del comienzo de la Primera Guerra Mundial –“Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte” (1915)-, ya Freud había constatado que “entre los factores responsables de la miseria anímica”, que emerge de las nuevas condiciones impuestas por el “torbellino de esta época de guerra”, se encuentra “el cambio de actitud espiritual ante la muerte”. Siendo Freud contemporáneo de los hechos respecto a los cuales desgrana su pensamiento, el cuadro esbozado por Freud no puede más que dejarnos perplejos: “...el ‘no matarás’ no es ya percibido por el hombre civilizado. Cuando la cruenta lucha actual haya llegado a decisión, cada uno de los combatientes victoriosos retornará alegremente a su hogar, al lado de su mujer y de sus hijos, sin que conturbe su ánimo el pensamiento de los enemigos que ha matado peleando cuerpo a cuerpo o con las armas de largo alcance. Es de observar que los pueblos primitivos aún subsistentes, los cuales se hallan desde luego más cerca que nosotros del hombre primitivo, se conducen en este punto muy de otro modo o se han conducido en tanto que no experimentaron la influencia de nuestra civilización. El salvaje –australiano, bosquimano o habitante de la Tierra del Fuego, no es en modo alguno **un asesino sin remordimiento**. Cuando regresa vencedor de la lucha no le es lícito pisar su poblado, ni acercarse a su mujer, hasta haber rescatado sus homicidios guerreros con penitencias a veces muy largas y penosas. Las razones de esta superstición no son difíciles de puntualizar: el salvaje teme aún la venganza del muerto. Pero los espíritus de los enemigos muertos no son más que la expresión de los remordimientos del matador; detrás de esta superstición se oculta una **sensibilidad ética** que nosotros, los hombres civilizados, hemos perdido”. Aunque ya he utilizado esta nota como epígrafe de otro capítulo me resulta imprescindible convocarlo aquí por el modo en que ambos autores, quizás sin que Benjamin lo supiera, dialogan entre sí a través de sus respectivos ensayos –este diálogo se puede constatar en muchos otros puntos- (me refiero a “El Narrador” y a las “Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte”). El soldado combatiente que vuelve a su hogar enmudecido, no más rico, sino más pobre en experiencias compartibles, es, justamente, el soldado que vuelve alegremente a su hogar, sin posibilidad de incluir la muerte en la cuenta de su vida.

⁴² Walter Benjamin, “El Narrador”, op. cit., p.121.

⁴³ Walter Benjamin, Idem.

del ámbito en el cual podrían obrar sobre la experiencia del lector. Los principios de la información periodística (novedad, brevedad, inteligibilidad y, sobre todo, la falta de conexión entre las noticias aisladas) contribuyen a dicho defecto tanto como la compaginación y el estilo lingüístico. (Karl Krauss ha demostrado infatigablemente cómo y hasta qué punto el estilo lingüístico de los periódicos paraliza la imaginación de los lectores). La rígida exclusión de la información respecto al campo de la experiencia depende asimismo del hecho de que la información no entra en la *tradición*".⁴⁴ Y un poquito más adelante se lee: "En la sustitución del antiguo relato por la información y la información por la *sensación* se refleja la atrofia progresiva de la experiencia".⁴⁵

Por eso Benjamín va a decir que tras la Primera Guerra Mundial, "todo aquello que diez años más tarde se vertió en una marea de libros de guerra nada tenía que ver con experiencias que se transmiten de boca en boca".⁴⁶ Si el soldado que vivió la tragedia de la guerra volvía enmudecido del campo de batalla, sin deseo de contar o, para ponerlo en términos de Benjamin, sin "nada de sí para contar al prójimo"⁴⁷; ahora quien retomaba sobre sí el relevo de ese relato cuyo sujeto se sustrae, es aquel que, siendo contemporáneo del combatiente, no estuvo en el frente. En ese pasaje hacia la progresiva acumulación de información que transforma el espeso silencio en una rumia informativa, explicativa y/o cognoscitiva, Benjamín apunta que junto a la narración se pierde lo esencial que ella vehiculizaba: la transmisión de un sentido *encarnado*⁴⁸ en la vida del narrador que, en virtud de esta encarnación, podía producir para el oyente un efecto de transmisión, donde la autoridad de la experiencia se vertía como sabiduría.⁴⁹

⁴⁴ Walter Benjamin, *Sobre algunos temas sobre Baudelaire*, op. cit., p.13.

⁴⁵ Walter Benjamin, Idem.

⁴⁶ Walter Benjamin, "El Narrador", op. cit., p. 112.

⁴⁷ Walter Benjamin, *Sobre algunos temas en Baudelaire*, op. cit.

⁴⁸ Ya he utilizado este término en el capítulo anterior. Es una palabra que he tomado de Claude Lanzmann; y, aunque no me conviene del todo, no he encontrado una mejor. Por eso, deseo aclarar que de todas las significaciones que da el diccionario (entre las primeras, la representación o personificación de una idea y/o personaje), utilizo este término en el sentido de las últimas referencias que nos da el léxico, que sintetizo así: dicho de algo que se introduce por la carne; esto es, de algo que *hace cuerpo* y, a su vez, da la idea de una incisión o inscripción.

⁴⁹ Escribe Benjamin: "La narración no pretende, como la información, comunicar el puro en-sí de lo acaecido, sino que lo encarna en la vida del relator, para proporcionar a quienes escuchan lo acaecido como experiencia. Así en lo narrado queda el signo del narrador, como la huella de la mano del alfarero sobre la vasija de arcilla", en: *Sobre algunos temas en Baudelaire*, op. cit., p.14.

Y aunque resulta difícil, a partir de este ensayo de Benjamín, decidir acerca de la naturaleza del silencio en cuestión –¿El silencio del combatiente señala una imposibilidad de hablar?, ¿responde a un imperativo de callar?, ¿se trata de un decir vacío y hueco?-, lo cierto es que la narración ya no podrá acoger en su seno el desecho que emerge en el paisaje de la destrucción. En todo caso, el fondo sobre el que se asienta la formulación benjaminiana acerca de la desaparición del sujeto de la experiencia, y el advenimiento correlativo de un tipo de discurso especulativo en el lugar de dicha desaparición, hace emerger un cruce donde parece confluir la muerte anónima y la muerte del relato. Allí, los efectos devastadores producidos por este nuevo tipo de conflicto bélico⁵⁰, harían enmudecer el habla en el sujeto de esa vivencia, o lo requerirían en el silencio como única respuesta.

Esta misma inquietud que Benjamín señala a propósito de los sobrevivientes de la Primera Gran Guerra, la reencontramos en los testimonios de algunos sobrevivientes del exterminio nazi. Pero ahora, y a diferencia de Benjamín que pareciera aludir a un silencio *traumático*, intrínseco a la capacidad de hablar, cuando David Rousset dice que los (hombres) concentracionarios “se separaron de los otros por una experiencia imposible de transmitir”⁵¹, o cuando Primo Levi escribe en su último libro que su testimonio es “una narración por cuenta de tercero”⁵² parecen confrontarnos a un silencio de otra índole, que se añade al anterior, ya que en este caso la muerte del relato se produce porque se trata de una vivencia tal que hace imposible el testigo de esa vivencia. J. F. Lyotard, como vimos, elabora la noción de *sinrazón*, para referirse a esta situación. “Una sin-razón sería esto: un daño acompañado por la pérdida de los medios de presentar la prueba del daño.”⁵³ En este caso, el *silencio* es impuesto e impone un sentimiento mudo.⁵⁴ También Elie Wiesel dice el carácter inconfesable de su vivencia, su imposibilidad de comunicarla: “Los que no han vivido esa experiencia nunca sabrán lo que fue; los que la han vivido no la contarán nunca; no

⁵⁰ La dimensión tecnológica de la guerra y la magnitud de la violencia, la destrucción y la brutalidad que introduce en el conflicto, cuestiona radicalmente el sentido tradicional de lo bélico.

⁵¹ David Rousset, *El universo concentracionario*, Ed. Anthropos, Barcelona, 2004, p.103.

⁵² Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, Muchnik Editores, Barcelona, 2001, p. 78.

⁵³ Jean-Francois Lyotard, *La Diferencia*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1999, p.17. Ver capítulo I, p. 18 y stes.

⁵⁴ Lyotard habla de dos tipos de silencio: un silencio que es un *no-hablar* que forma parte de la capacidad de hablar (una negación: poder no hablar); y un silencio diferente, cuya formulación corresponde a la privación: *no poder no hablar*. Si bien tomo esta idea de Lyotard, la alusión a los dos silencios es más descriptiva y no se ciñe al análisis de Lyotard.

verdaderamente, no hasta el fondo. El pasado pertenece a los muertos...⁵⁵”. Quizás la formulación más concisa sea el verso con que Paul Celan concluye uno de los poemas que integran el libro *Cambio de Aliento*: "Nadie testimonia por el testigo".⁵⁶

Queda así nuevamente señalado un contrapunto de irreductible tensión entre la vivencia muda, cuya memoria es imposible, y el recuerdo sin vivencia: el relato de “cosas vistas de cerca pero no experimentadas por uno mismo”.⁵⁷ Pero quizás el valor de la anticipación de Benjamin no resida tanto en la estructura análoga, sino en la diferencia que la analogía permite desprender: allí donde, si seguimos esta figura que nos propone Benjamín, la disolución del carácter bélico de la Primera Guerra Mundial, correlativo de la anomia y la magnitud de violencia que introduce la tecnología moderna, parece suspender o cancelar el deseo de contar, la destrucción total del Holocausto nazi –que nada tiene de bélico-, en muchos casos, hizo de este deseo una *exigencia* y una razón existencial: sobrevivir para contar lo sucedido.

Como Dionys Mascolo nos relata acerca de su amigo Robert Antelme, tras el rescate de Dachau,⁵⁸ donde había estado prisionero: “El permanecerá tres semanas entre la vida y la muerte. Los médicos están descorazonados. Se habla de la ‘dolencia de los deportados’. Las transfusiones no producen al principio efecto. Los tejidos deshidratados rechazan absorber nada. La fiebre y la disentería se han apoderado de él. No deja, sin embargo, durante todo este tiempo, excepto momentos de entorpecimiento, de hablar”.⁵⁹

Pero el testigo es ahora quien acusa o padece en sí un límite absoluto respecto de la posibilidad del relato –lo inenarrable-, confirmando no solo la idea benjaminiana del fin de la narración, sino la intuición que encontraba en el envilecimiento y la degradación de la muerte en Occidente, la causa del fin del arte de narrar.

⁵⁵ Elie Wiesel, *For some measure of Humility, in Sh'ma. A journal of Jewish Responsibility*, no. 5, 31 de octubre de 1975 –citado por Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, *Homo Sacer III*, Ed. Pre-Textos, Valencia, 2000, p.33.

⁵⁶ Paul Celan, *Obras Completas*, Ed. Trotta, Madrid, 2002, p. 235.

⁵⁷ Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, op. cit., p. 78.

⁵⁸ Robert Antelme fue rescatado, de manera semi clandestina, tras la liberación del campo de Dachau (29/IV/1945) por Dionys Mascolo y Georges Beauchamps. En el rescate intervino también François Mitterrand, quien estaba en Dachau, cuando se liberó el campo (en ese momento, subsecretario de Estado para los Refugiados, Prisioneros y Deportados).

⁵⁹ Dionys Mascolo, *En torno a un esfuerzo de memoria. Sobre una carta de Robert Antelme*, Ed. Arena Libros, Madrid, 2005, p. 46.

2. Del silencio al habla

Jorge Semprún, situado en una suerte de encrucijada entre quien regresa mudo y quien acusa en sí el límite de la narración, no quiere ser testigo. A mitad de camino entre el testimonio y la literatura, formula en el acto (de escritura) este desacople entre la vivencia y el relato. *La Escritura o la Vida*,⁶⁰ escrito cuarenta y siete años después de la liberación de Buchenwald, donde había estado detenido desde comienzos de 1944 hasta el 11 de abril de 1945, es un relato de su vida de prisionero en el campo de concentración. Pero también es un testimonio sobre una potencialidad lancinante de las palabras, sobre el *aire irrespirable*, mortífero, de la escritura, que fue difiriendo su escritura a lo largo de más de cuarenta años, y que ahora escande su relato con reflexiones sobre el impasse que encuentra la escritura de una experiencia incommunicable.

El tropiezo y los fracasos del decir aparecen muy temprano. Al día siguiente de la liberación del campo, el 12 de Abril de 1945, cuando el superviviente que es Semprún está frente a tres oficiales de una misión aliada para contarles, dice, “lo del humo del crematorio, el olor a carne quemada sobre el Ettersberg, las listas interminables bajo la nieve, los trabajos mortíferos, el agotamiento de la vida..., la desnudez fraterna y desvastada de la mirada de los compañeros”,⁶¹ desde este primer momento la pregunta sobre la posibilidad de contar - “¿Pero se puede contar? ¿Podrá contarse alguna vez?”-⁶² inicia un largo itinerario de un malestar indefinido y acuciante, una errancia que dura, por lo menos, 47 años. *La escritura o la vida*, formulación que cobra -unos meses después de su liberación- la disyuntiva ante la que se encuentra desde que fue liberado, será a su vez el título del relato que, finalmente, consigue establecer la errancia de eso inasumible que retorna idéntico, una y otra vez, en un itinerario: “En Ascona, en Tesino, un día soleado de invierno, en diciembre de 1945, me encontré ante la tesitura de **tener que escoger** entre la escritura o la vida. (...) Cual un cáncer luminoso, el relato que me arrancaba de la memoria, trozo a trozo, frase a frase, me devoraba la vida (...). No conseguiría sobrevivir a la escritura (...). Sólo un suicidio podría rubricar, concluir

⁶⁰ Jorge Semprun, *La escritura o la vida*, Ed. Fábula Tusquets, Barcelona, 1998.

⁶¹ Jorge Semprun, *La escritura o la vida*, op. cit., p. 25.

⁶² Jorge Semprun, Idem.

voluntariamente esta tarea de luto inacabada: interminable”.⁶³ Había, pues, que elegir: “En Ascona, pues, bajo un sol de invierno, **decidí optar por el silencio rumoroso de la vida en contra del lenguaje asesino de la escritura**. Lo convertí en elección radical, no cabía otra forma de proceder”.⁶⁴

Semprún no quiere testimoniar, rehuye el dar a conocer, en el sentido de la información, no pretende reconstruir lo ocurrido; no pretende, como dice, el “mero testimonio” que “se agota en la reconstrucción minuciosa de un pasado poco creíble, positivamente inimaginable”:⁶⁵ “De entrada quiero evitarlo, evitarme la enumeración de los sufrimientos y los horrores. De todos modos siempre habrá alguno que lo intente (...)”.⁶⁶ De hecho, esta enumeración de los horrores –cuando una circunstancia lo pone en situación de ser oyente-espectador del relato “objetivo” de su vivencia– tiene, para Semprun, algo de aniquilante. Lo deja en “un estado de embotamiento”, “carente de inquietud”, “estuporoso” y “transpuesto”.⁶⁷ En el silencio de una sala de cine de Locarno, casi ocho meses después de su liberación, un noticiero de actualidad que se proyectaba antes del film, mostraba el descubrimiento de los campos de concentración nazis por los ejércitos aliados. Se trataba de imágenes filmadas en diferentes campos liberados, entre los que Semprún, sabe que algunas “provenían de Buchenwald, sin estar seguro de reconocerlas. O mejor dicho: sin tener la certeza de haberlas visto **yo** mismo. Las había visto, sin embargo. O mejor dicho: las había vivido. La diferencia entre lo visto y lo vivido era lo que resultaba perturbador”.⁶⁸ La brutalidad del encuentro con las imágenes cinematográficas, objetivadas en la pantalla, venía a desquiciar la frágil organización del recuerdo en la intimidad de la memoria, siempre singular; y el reflejo glacial de la realidad emanada de esas imágenes, como una mueca siniestra, desgarraba el velo de la otra realidad (psíquica): “las imágenes grises, desenfocadas a veces, (...), adquirirían una dimensión de realidad desmedida, (...), que mis propios recuerdos no alcanzaban”.⁶⁹ Y si bien “confirmaban la verdad de la *experiencia vivida*, (...), “acentuaban al mismo tiempo, hasta la exasperación, la dificultad experimentada para transmitirla, para

⁶³ Jorge Semprun, *La escritura o la vida*, op. cit., p. 211.

⁶⁴ Jorge Semprun, *La escritura o la vida*, op. cit, p. 244.

⁶⁵ Jorge Semprun, *La escritura o la vida*, op. cit, p. 253.

⁶⁶ Jorge Semprun, *La escritura o la vida*, op. cit, p. 181.

⁶⁷ Jorge Semprun, *La escritura o la vida*, op. cit, p. 215.

⁶⁸ Jorge Semprun, *La escritura o la vida*, op. cit, p. 216.

⁶⁹ Jorge Semprun, *La escritura o la vida*, op. cit, p. 217.

volverla, si no transparente, cuando menos comunicable”.⁷⁰ Caída la posibilidad de narrar, rota la pantalla que podría hacer asequible (decible, narrable) la experiencia intolerable, queda, sin embargo, la dolorosa distancia abismal que lo separa (a él) de él mismo, y la terrible desolación que retumba en la indiferencia de un mundo incrédulo y desinteresado. Primo Levi consigna el desasosiego⁷¹ que mana, sordo, de esta terrible certidumbre bajo la forma de un sueño-pesadilla: “Casi todos los liberados, de viva voz o en sus memorias escritas, recuerdan un sueño recurrente que los acosaba durante las noches de prisión y que, aunque variara en los detalles, era en esencia el mismo: haber vuelto a casa, estar contando con apasionamiento y alivio los sufrimientos pasados a una persona querida, y no ser creídos, ni siquiera escuchados. En la variante más típica (y más cruel), el interlocutor se alejaba en silencio”.⁷²

A lo sumo, cuando en ese lugar de lo imposible de soportar, tras la liberación, se encuentre con la *mirada descompuesta* de esos tres oficiales de las fuerzas aliadas que abren los ojos enormemente (cuyo recuerdo fundará, mucho más tarde, la posibilidad del relato),⁷³ cuando se vea *en esa mirada de espanto* y lea en ella el pavor y la náusea, se sabrá el poseedor o el encarnado de algo que no podría comunicar ni explicar. No se trata, para Semprún, sólo de que no le creerían, sino más bien de que, aún cuando el relato fuera posible- no encontraría más que el eco insoportable del vacío, el silencio insensato de la desconfianza y la incompreensión: “Pero no pueden comprender de verdad. Habrán captado el sentido de las palabras probablemente. Humo: todo el mundo sabe lo que es, cree saberlo (...). Pero de este humo de aquí, no obstante, nada saben. Y nunca sabrán nada de verdad (...). Nunca sabrán, no pueden imaginarlo, por muy buenas intenciones que tengan”.⁷⁴ Entonces, el problema sobre la posibilidad de contar se transforma, para Semprun, en cómo transmitir y comunicar la “densidad” y la “sustancia” de algo absolutamente verdadero y, a la vez,

⁷⁰ Jorge Semprun, *La escritura o la vida*, op. cit, p. 217.

⁷¹ Levi se refiere al sueño- pesadilla (que sigue en el cuerpo principal del texto) en más de una ocasión. En una de ellas, a continuación leemos: “Entonces nace en mí un dolor desolado, como ciertos dolores que apenas se recuerdan de los primeros años de la infancia: es el dolor en su estado más puro, sin templar por el sentimiento de la realidad ni por la intrusión de las circunstancias extrañas, semejantes, a aquéllos por los que los niños lloran (...)”. Primo Levi, *Si esto es un hombre*, Muchnik Editores, España, Noviembre de 1998.

⁷² Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, op. cit, p. 10.

⁷³ El libro *La escritura o la vida* empieza así: “Están delante de mí, abriendo los ojos enormemente, y yo me veo de golpe en esa mirada de espanto: en su pavor”. Asimismo ver capítulo 8, especialmente p.p. 241-249, donde Semprun relata cómo la primera persona del singular (que será el yo de la narración) se forja en el momento en que aflora el recuerdo de los tres oficiales de una misión aliada

⁷⁴ Jorge Semprun, *La escritura o la vida*, op. cit, p. 22-3.

inenarrable. ¿Cómo decirlo en primera persona del singular, cómo escribirlo por cuenta propia “en la singularidad extrema de una experiencia difícil de compartir”?⁷⁵ La escritura lo sumía en “la aridez de una experiencia mortífera”.⁷⁶ “(...) me hundía otra vez en la muerte, me sumergía en ella. Me ahogaba en el aire irrespirable de mis borradores”.⁷⁷ En la convicción de que solo puede asumir su experiencia –que es, para él, una experiencia de atravesamiento de la muerte- mediante la escritura, pero que la escritura le *prohíbe literalmente vivir*, abandona *cualquier proyecto de escritura* junto a su vocación de escritor y se convierte en *otro* para seguir viviendo.⁷⁸ “Fracasé en mi intento de expresar la muerte para reducirla al silencio: si hubiera proseguido, la muerte, probablemente, me habría hecho enmudecer”.⁷⁹ “Y claro, dejé de escribir. Pero al dejar de escribir ese relato ya no escribí nada. Quería ser escritor desde la infancia, pero me hubiera parecido indecente escribir una historia de amor o una epopeya de resistencia. El no poder narrar esa experiencia de los campos me cortaba toda posibilidad de ser escritor”.⁸⁰

Se inicia así una larga amnesia, que dura *el espacio histórico de una generación*, quince años “en la beatitud obnubilada del olvido”.⁸¹ La publicación de su primera obra reabre el duelo entre la memoria de la muerte y la escritura: las antiguas angustias de antaño, escribe, volvían a apoderarse de mí.⁸² Aún transcurrirían más de veinte años, el lapso de un itinerario zigzagueante, de irreductible tensión entre la actualidad de algo que se presenta idéntico en un difuso malestar que lo impulsa a contar y la conciencia lúcida de su imposibilidad de hablar,⁸³ para que el texto literario pueda acoger, finalmente, una escritura de la muerte que no sea mortífera: “Sólo alcanzarán esta sustancia, esta densidad transparente, aquellos que sepan convertir su testimonio en un objeto artístico, en un espacio de creación. O de recreación. Únicamente el artificio de un relato dominado

⁷⁵ Jorge Semprun, *La escritura o la vida*, op. cit, p. 247.

⁷⁶ Jorge Semprun, *La escritura o la vida*, op. cit, p. 243.

⁷⁷ Jorge Semprun, *La escritura o la vida*, op. cit, p. 268.

⁷⁸ Dice, literalmente: “Me convertí en otro para seguir siendo yo mismo”, *La escritura o la vida*, op. cit., p. 244.

⁷⁹ Jorge Semprun, *La escritura o la vida*, op. cit, p. 268.

⁸⁰ Jorge Semprun, “Entrevista con Jorge Semprun”, por Ricardo Cayuela Gally, en *Letras Libres*, Año V No. 60, Ed. Vuelta, Mexico DF., 2003.

⁸¹ Jorge Semprun, *La escritura o la vida*, op. cit, p. 244.

⁸² Jorge Semprun, Idem. La primera novela de Semprun, que comienza a escribir en 1960 en Madrid, se llama *El largo viaje*, y se publica en Francia en 1963.

⁸³ El anuncio de la muerte de Primo Levi, que se suicidó el 11 de abril de 1987, juega un papel determinante en esta decisión. Ver en la tercera parte del libro *La escritura o la vida*, el capítulo titulado “El día de la muerte de Primo Levi”.

conseguirá transmitir parcialmente la verdad del testimonio”.⁸⁴

Reencontramos aquí, planteado de una manera ejemplar, el dilema benjaminiano de la desaparición de la experiencia. Semprún afronta, durante cuarenta y siete años, el problema de la forma en que su relato, su escritura, pueda fundarse en una “experiencia” – *Erfahrung*-.⁸⁵ Y, en ese lapso, encuentra el peligro, la amenaza mortal de la escritura, que una y otra vez logra esquivar, rehuir; pero que vuelve a encontrar (¿quién a quién?), lo vuelve a encontrar. ¿Cómo decir la muerte en primera persona? ¿Se puede decir la “experiencia” de la muerte? ¿Es posible un decir del horror que sea verdadero, sin que sea asesino? ¿Se puede narrar el horror, sin que la implicación (de un yo) sea mortal? ¿Quién acoge este relato del sobreviviente, de modo que el testigo encuentre un lugar entre los hombres? ¿O sólo queda la memoria voluntaria del tercero, el “recuerdo” seco, conciente, inapropiable y exterior, donde nadie, ni siquiera el sobreviviente, podría reconocerse; la “experiencia vivida” – *Erlebniss*-.⁸⁶ donde, como dijera Reik, el recuerdo (voluntario) disuelve y destruye las impresiones?⁸⁷ Parafraseando a Benjamin, este escritor-sobreviviente español ha medido toda la dificultad, como se advierte en el hecho de presentar como obra de la ficción su solución, que “sólo es posible”.⁸⁸ Ficción que, en este caso, pasa por el ciframiento de otra lengua –el francés- para hacer pasar algo de una intraducible verdad a través de la criba de una traducción.

3. El silencio en el habla.

Dice Steiner, refiriéndose a la Divina Comedia, que “donde cesa la palabra del poeta comienza una gran luz”, y que “podemos entender el Paradiso como un ejercicio, supremamente controlado pero repleto de sumos riesgos morales y poéticos, de cálculo de posibilidades lingüísticas. El lenguaje se estira deliberadamente hasta el límite (...).

⁸⁴ Jorge Semprun, *La escritura o la vida*, op. cit., p. 25.

⁸⁵ Ver nota No. 511.

⁸⁶ Idem.

⁸⁷ La referencia de Reik pertenece a Walter Benjamin. Dice textualmente así: “La función de la memoria consiste en proteger las impresiones. El recuerdo tiende a disolverlas. La memoria es esencialmente conservadora, el recuerdo es destructivo”. En: Walter Benjamin, *Sobre algunos temas en Baudelaire*, op. cit., p. 16.

⁸⁸ Ver Walter Benjamin, *Sobre algunos temas en Baudelaire*, op. cit., p.14.

Pero a medida que el poeta se acerca a la presencia divina, al corazón de la rosa de fuego, el esfuerzo de traducir en palabras se hace más abrumador. Las palabras son cada vez menos adecuadas para traducir la revelación inmediata. La luz pasa al idioma de forma decreciente; en lugar de hacer que la sintaxis sea más translúcida, parece desparramarse en un resplandor irrecapturable o convertir en ceniza las palabras”. “Al fallar las palabras, dice, la memoria que es su confín cede también”.⁸⁹

Aún cuando, en un extremo –por decir, ascendente- la limitación de las posibilidades lingüísticas respecto de algo que queda, supuesto, más allá del lenguaje y de la palabra humana, sea patrimonio común de la literatura occidental, quizás en el otro extremo – descendente o nocturno-, los grandes genocidios del siglo XX ponen al hombre frente otra cualidad de lo indecible, que estaría señalando un tipo de silencio que cesa de pertenecerle.

Un silencio impuesto, que a diferencia del silencio que difiere el habla, parece privar de la posibilidad de resonancia de un decir en él. Un silencio que, en la estela de Blanchot, podemos hacer corresponder a la interrupción del poder de hablar, que señala lo desconocido e introduce la espera “que mide la distancia infinita”.⁹⁰

Este último silencio es distinto del silencio de la pausa, del blanco o del vacío, como interrupción necesaria para que se constituya el habla como diálogo, o intercambio. Más bien, la interrupción (que introduce la espera), se especifica por producir “un cambio en la forma o en la estructura del lenguaje” que compromete al

⁸⁹ George Steiner, *El lenguaje y el silencio. Ensayo sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1982, p. 67 y stes.

⁹⁰ Maurice Blanchot, *El diálogo inconcluso*, Ed. Monte Avila, Caracas, 1993, p. 140. En uno de los diálogos (“La interrupción como en una superficie de Riemann”), Blanchot emprende una reflexión sobre las diferentes significaciones de la interrupción o de la pausa (la pausa que se produce entre dos interlocutores que hablan permitiendo el intercambio, o la pausa entre las frases), en tanto que es “la única que permite que se constituya el habla como diálogo e incluso como habla”. Diferencia básicamente dos grandes tipos de interrupciones que se corresponden a dos formas diferentes de distancia entre dos interlocutores. Una primera forma de interrupción sería la “pausa ordinaria que permite el *turnarse* de una conversación”, donde el espacio interrelacional entre los dos interlocutores tiende a la unidad –el Yo quiere anexarse al otro-: “Es la respiración del discurso. En esta categoría cabrían todas las formas que dependen de una experiencia dialéctica de la existencia y de la historia –desde la charla cotidiana hasta los más altos momentos de la razón, de la lucha y de la práctica”. La segunda forma de interrupción depende de una relación con el otro radicalmente diferente porque lo que está en juego es una radical separación del Otro: “separación, fisura, intervalo que lo deja infinitamente fuera de mí, pero pretende fundar mi relación con él en esta misma interrupción”. A la emergencia de esta radical separación del Otro corresponde, en el lenguaje, este segundo tipo de interrupción que señala lo desconocido e introduce la espera. La espera permite discernir aún tres interrupciones: una donde la cesación del habla se convierte en obra; otra -la interrupción negadora- por la cual en el cansancio, en la desgracia o en el dolor el habla se asfixia; y otra la interrupción hiperbólica.

habla, “suspende al habla para restablecerla en otro nivel”, y la transforma en un “habla de escritura”⁹¹ que implica al sujeto de esta interrupción en una experiencia radicalmente diferente del lenguaje (aquí la cesación del habla se convierte en obra).⁹² Aún, con Blanchot, podríamos conjeturar una otra forma del silencio que haríamos corresponder con otro modo de cesación, también asequible a partir de la espera: la “interrupción negadora” que, “lejos de seguir siendo el habla que toma aliento y respira, pretende –si es posible- asfixiarla y destruirla como para siempre”.⁹³ Es el caso, dice, del dolor, del cansancio o de la desgracia.⁹⁴ Podría irse más lejos aún, hasta postular una interrupción “absoluta y absolutamente neutra” del poder de hablar, que ya no sería interior a la esfera del lenguaje, sino “exterior y anterior a cualquier habla y a cualquier silencio”. Nombra esta interrupción extrema: “la postrera, la hiperbólica”.⁹⁵ Pero aquí, esta interrupción (o este silencio) surgido de la interrupción hiperbólica del habla debe distinguirse, a su vez, de los dos silencios anteriores, el silencio que prepara el acto poético y aquel que emerge de la interrupción negadora, donde el silencio es la cancelación del habla por el dolor, el cansancio o la desgracia. Es el conjunto de las interrupciones previas el que queda implicado por esta interrupción hiperbólica o postrera, y así este nuevo silencio adquiere un suplemento de significación respecto de los otros silencios, que permite redefinir la experiencia del habla que parte de él. Porque esta interrupción hiperbólica obliga a preguntarnos, dice Blanchot, si “de tal interrupción no vendría una **exigencia** a la que sería preciso responder hablando, e incluso **si hablar (escribir) no es siempre pretender implicar el Afuera de toda lengua en el mismo lenguaje, es decir, hablar en el interior de este Afuera,**

⁹¹ Maurice Blanchot, *El diálogo inconcluso*, op. cit., p. 138-9.

⁹² Ver nota No. 577.

⁹³ Maurice Blanchot, *El diálogo inconcluso*, op. cit., p. 139.

⁹⁴ En otro de los diálogos que integran el libro *El diálogo inconcluso* –“Lo indestructible”-, Blanchot emprende un comentario sobre el libro de Robert Antelme, *La Especie Humana*. Dice: “Cada vez que la pregunta: ¿Quién es el Otro? viene a nuestro lenguaje, pienso en el libro de Robert Antelme... Mediante esta lectura, empezamos a comprender que el hombre es lo indestructible y que sin embargo puede ser destruido. Algo que sucede en medio de la **desgracia. En la desgracia, nos acercamos al límite, donde, privados del poder de decir Yo, privados también del mundo, sólo seríamos este Otro que somos**”. Otras consideraciones sobre la desgracia, el dolor y el cansancio, ver en el mismo diálogo y la Nota introductoria –aunque están presentes a lo largo del libro-.

⁹⁵ Maurice Blanchot, *El diálogo inconcluso*, op. cit., p. 139.

hablar según la medida de aquel ‘fuera de’ que, estando en cualquier habla, también podría invertirse en lo que se excluye de todo hablar”:⁹⁶

“La necesidad de hablar a los demás, -escribe Primo Levi en la apertura de su libro *Si esto es un Hombre*, escrito inmediatamente tras la liberación-, de hacer que los demás supiesen, había asumido entre nosotros, antes de nuestra liberación y después de ella, el carácter de un impulso inmediato y violento, hasta el punto de que rivalizaba con nuestras demás necesidades más elementales; este libro lo escribí para satisfacer esta necesidad; en primer lugar por tanto, como una liberación interior”.⁹⁷

Y Robert Antelme, comienza su libro “La Especie Humana”, publicado por primera vez en 1947, diciendo: “Hace dos años, durante los primeros días que siguieron a nuestro retorno, fuimos todos, creo, presas de un verdadero delirio. Queríamos hablar, ser escuchados al fin. Nos dijeron que nuestra apariencia física ya era bastante elocuente por sí sola. Pero recién volvíamos, traíamos con nosotros nuestra memoria, nuestra experiencia viva aún y sentíamos el deseo frenético de decirla tal cual era”.⁹⁸

¿Cómo pensar esta exigencia –necesidad, impulso irrefrenable, deseo frenético- de hablar del testigo? ¿Qué habla es posible a partir de ella? Porque para Blanchot, la **exigencia de hablar** implica una transformación tan completa de la experiencia del lenguaje que, al dejar de ser el transporte o vehículo (en el sentido de la comunicación) de un sentido, cuestionará asimismo la implicación del sujeto (de la entidad de un yo) en el hablar: “Escribir es cortar el lazo que une la palabra a mí mismo, invertir el vínculo que me hace hablar a un tú...”, escribe Levinas, comentando una frase de Blanchot -“El creador carece de poder sobre su obra”- que viene a ilustrar cómo la “impersonalidad de la obra” literaria de hoy en día “es la del silencio que sigue a la partida de los dioses”⁹⁹. Porque, a partir de esto, podría llegar a pensarse que la exigencia de hablar del sobreviviente, que se topa inexorablemente con la distancia infinita del abismo abierto en la significación, con el Afuera que se ha presentado, proviene de la misma lógica que la

⁹⁶ Maurice Blanchot, *El diálogo inconcluso*, op. cit., p. 139-140.

⁹⁷ Primo Levi, *Si esto es un hombre*, Muchnik Editores, Barcelona, 1998, p. 9-10.

⁹⁸ Robert Antelme, *La especie humana*, Ed. Lomm, Santiago de Chile, 1999, p. 15.

⁹⁹ Emmanuel Levinas, *Sobre Maurice Blanchot*, Ed. Mínima Trotta, Madrid, 2000, p. 36.

despersonalización en el arte, cuando más bien se abre la interrogación de si no es la interrupción misma del arte en occidente la que aquí se pone en cuestión.¹⁰⁰

¿Es el testimonio un poema? ¿Es el testimonio una obra de arte?¹⁰¹ ¿Comparte el testimonio con el arte (específicamente con la poesía) una condición de habla?

Quien se ha detenido a indagar la relación entre el adentro y el afuera de la lengua en relación al testimonio fue Giorgio Agamben. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*¹⁰² es una meditación ejemplar que hunde sus raíces, precisamente, en este abismo que, para el sobreviviente, se abre en la significación. Entre el *testis* y el *superstes*, las dos acepciones de la que deriva nuestro término testigo en latín, este abismo determina una elección forzada. El sobreviviente no podría ser un testigo en el sentido jurídico, un *testis* –“aquel que se sitúa como tercero en un proceso o en un litigio entre dos contendientes”-,¹⁰³ sino que, como testigo, será un *superstes* –aquel “que ha vivido una determinada realidad, ha pasado hasta el final por un acontecimiento y está, pues, en condiciones de prestar testimonio sobre él”¹⁰⁴. Sin embargo, como *superstes* –repito: aquel “que ha vivido una determinada realidad, ha pasado hasta el final por un acontecimiento y está, pues, en condiciones de prestar testimonio sobre él”-, en el caso de los campos de aniquilamiento, o no sería sobreviviente –puesto que estaría muerto- o, en el caso de haber sobrevivido, enfrenta una situación *privada de sentido absolutamente*.¹⁰⁵

Esta es la aporía, ya advertida por Lyotard y por Shoshana Felman –quien a propósito del film de Claude Lanzmann, Shoah, elabora la noción de “acontecimiento sin testigo”,¹⁰⁶ que ahora Agamben reelabora a partir de algunos testimonios,

¹⁰⁰ Es una de las conclusiones a que da lugar la reflexión de Philippe Lacoue-Labarthe, en su ensayo titulado *La ficción de lo político*; donde, muy sucintamente, a partir del lazo irreductible entre la política y el arte, cuyos presupuestos dominan a lo largo de toda la tradición filosófica occidental, demuestra como el nazismo especialmente encarna, realiza y revela la esencia no política de lo político que culmina en la política como obra de arte viva y total. *La Ficción de lo Político*, Ed. Arena, 2002, Madrid.

¹⁰¹ Esta pregunta, que como se verá desprendemos de la lectura de un ensayo de Giorgio Agamben, tiene un antecedente en el debate que interroga si el testimonio es un género literario –observación que debo a Rossana Cassigoli-

¹⁰² Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz, El archivo y el testigo*, Homo Sacer III, Ed. Pre-textos, Valencia, 2000.

¹⁰³ Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz, El archivo y el testigo*, op. cit., p. 15.

¹⁰⁴ Giorgio Agamben, Idem.

¹⁰⁵ Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz, El archivo y el testigo*, op. cit., p. 27.

¹⁰⁶ Shoshana Felman, *A l'age du témoignage : Shoah de Claude Lanzmann*, en *Au sujet de Shoah*, Ed. Belin, Paris, 1990.

especialmente de los escritos de ese *testigo perfecto* que es Primo Levy, y que culmina en la “revelación” de que el testimonio incluye “como parte esencial una laguna”.¹⁰⁷ Esto inicia una larga meditación sobre la laguna, cuyo estatuto se busca precisar con el afán de identificar, *después de Auschwitz*, el sentido, el lugar y el sujeto del testimonio y, derivado de esto, una aguda reflexión que conduce a este filósofo italiano a interrogar casi todos los principios éticos que nuestro tiempo, *después de Auschwitz*, ha reconocido como válidos.

Si retomamos la reflexión de Blanchot sobre las diferentes significaciones del silencio o de la pausa, podríamos preguntar: ¿qué tipo de cesación corresponde a esta laguna? Sin duda, no se trata de la pausa que, permitiendo el intercambio en el turnarse de una conversación, constituye el diálogo –e incluso el habla-. En el silencio que está obrando en la laguna reconocemos, más bien, la interrupción del poder de hablar, que señala lo desconocido e introduce la espera “que mide la distancia infinita”. Pero, con la espera, se afirman tres silencios que, aunque se intente diferenciarlos, no es sencillo distinguir: el silencio del vacío que se convierte en obra, el silencio del vacío que es cansancio y desgracia; y un silencio o interrupción que ya no sería interior a la esfera del lenguaje, sino “exterior y anterior a cualquier habla y a cualquier silencio”, la interrupción hiperbólica, donde “se señala la desocupación, la *desobra* (quizás, el pensamiento)”.¹⁰⁸

Que estas tres interrupciones no se distingan es también una apuesta ética. ¿Cómo decidir qué silencio incluye, como parte esencial, la laguna del testimonio? ¿Se trata del dolor, de la desgracia, del cansancio? ¿Sabemos, en este caso, de qué experiencia se trata?¹⁰⁹ Presentimos, dice Blanchot, “que si el dolor (o el cansancio o la desgracia) abre entre los seres un vacío infinito, tal vez lo más importante de este vacío sería que, dejándolo vacío, condujera hasta la expresión”.¹¹⁰ Y, ¿cómo distinguir esta expresión de la exigencia, a la que sería necesario responder hablando, que viene de la interrupción postrera? ¿Cómo diferenciar el vacío que se convierte en obra, del vacío que se convierte en expresión, y del Afuera de toda lengua que se implica en todo hablar?

¹⁰⁷ Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz, El archivo y el testigo*, op. cit., p. 10 –pero esta idea se repite incesantemente a lo largo de todo el ensayo-.

¹⁰⁸ Maurice Blanchot, *El diálogo inconcluso*, op. cit., p. 140

¹⁰⁹ Maurice Blanchot, *El diálogo inconcluso*, p. 139.

¹¹⁰ Maurice Blanchot, *Idem*.

¿"Escuchar la laguna", "prestar oído a tal laguna",¹¹¹ no sería la exigencia a la que el propio Agamben, para el caso, responde hablando? En todo caso, *escuchar la laguna*, o la no lengua que está en el núcleo de todo testimonio, conduce a este filósofo italiano a demostrar, precisamente, la existencia de un elemento que no está dado en la lengua, la existencia de algo que implica un Afuera de toda lengua en el mismo lenguaje, y que remite al viviente, al musulmán, al no-hombre, a lo sin lengua.¹¹² Así, la laguna del testimonio, al igual que el silencio de la "espera que mide la distancia infinita", introduce, en el habla, la relación con lo imposible. Y esto llevará a este autor a postular un vínculo entre el testimonio y la escritura poética.

Dos preguntas –y el pasaje entre ellas- escanden este ensayo que gira, en gran parte, en torno de la apuesta por lograr establecer, *después de Auschwitz*, una suerte de estructura del testimonio. Así, la pregunta, *¿qué significa hablar?*, da paso a esta otra: *¿cómo es que una lengua puede tener lugar?*¹¹³ A partir de este segundo interrogante (¿cómo es que una

¹¹¹ Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*, p. 10.

¹¹² Quien encarna, para Agamben, lo intestimoniado es el musulmán, el "prisionero irreversiblemente exhausto, extenuado, próximo a la muerte", *aquel cuya humanidad ha sido completamente destruida*, "los verdaderos testigos, los hundidos, aquellos cuyo testimonio hubiera podido tener un sentido general" y que, como afirma Primo Levi, "no han testimoniado ni hubieran podido hacerlo" –puesto que "habían perdido ya el poder de observar, de recordar, de reflexionar, de expresarse" -. Por eso, quienes han testimoniado, los "salvados" hablan en su lugar, por delegación: "una narración por cuenta de terceros" –"testimonian, dice Agamben, de un testimonio que falta" (p. 34). El musulmán es, para el filósofo italiano, el "nervio del campo" (p. 84) y designa la "verdadera cifra de Auschwitz" (Idem): "antes incluso 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" (p.53-4). Pero a diferencia de aquellos que ven en el musulmán el umbral a partir del cual se deja de ser hombre, Agamben va a hacer del musulmán la figura límite en torno a la cual las categorías morales y éticas, que hasta el momento permitían pensar la condición humana y la idea misma de humanidad, se derrumban. En este sentido Auschwitz marca el final y la ruina de una ética de la dignidad y "el musulmán es el guardián del umbral de una ética y de una forma de vida que empiezan allí donde la humanidad acaba" (p. 71). Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz, El archivo y el testigo*, op. cit. Los entrecomillados del principio de esta nota, sin aclaración de página, corresponden a Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, op. cit., p. 77-8 –citado por Giorgio Agamben en *Lo que queda de Auschwitz*, op. cit.-

¹¹³ En el primer caso (*¿qué significa hablar?*), se trata de dar respuesta a la paradoja que extrae de la fenomenología del testimonio de Primo Levi: *¿Cómo puede ser el verdadero testigo aquel que no puede prestar testimonio? ¿Cómo puede el no-hombre, el musulmán dar testimonio sobre el hombre?* Respondiendo esta pregunta Agamben demuestra que así sucede, necesariamente, cada vez que "se pone a funcionar la lengua por un acto individual de utilización"; es decir, cada vez que el hablante se apropia de la lengua y dice yo. El pasaje de la lengua al habla (que se produce cada vez que alguien dice yo) siempre revela, en última instancia, la captura del hombre bajo la forma de una escisión fundamental entre el viviente y el hablante, por la cual viviente y el hablante ya nunca podrán coincidir en un sí mismo o en un yo. El acto de apropiación de la lengua implica, para este autor, que "el individuo psicosomático debe abolirse por entero y **desubjetivarse** en cuanto individuo real para pasar a ser el sujeto de la enunciación e identificarse en el puro *shifter* 'yo', absolutamente privado de cualquier sustancialidad y de cualquier contenido que no sea la mera referencia a la instancia de discurso" (122). Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*, op. cit. El entrecomillado, sin

lengua puede tener lugar?), el filósofo italiano buscará establecer la relación entre el decir y lo imposible; entre el afuera y el adentro de la lengua en relación al testimonio; o, el hecho de que se atestigua, “en la posibilidad misma de hablar, una imposibilidad de palabra”.¹¹⁴

Partiendo de los postulados de Foucault sobre el archivo, Agamben propone un deslizamiento de la operación que Foucault realiza sobre el archivo¹¹⁵ hacia la lengua. Foucault llama archivo al “conjunto de reglas que definen los acontecimientos de discurso” y, en tanto tal, el archivo “se sitúa entre la *langue*, como sistema de construcción de las frases posibles –o sea, de la posibilidad de decir- y el *corpus* que reúne el conjunto de lo ya dicho”.¹¹⁶ El archivo es lo no dicho o lo decible que está inscrito en todo lo dicho por el solo hecho de haber sido enunciado en un acto de palabra o en un discurso en acto.¹¹⁷ El desplazamiento en cuestión parte de este campo que configura el archivo, comprendido entre la lengua y el discurso, hacia un plano que se sitúe entre la lengua y el archivo así entendido. “Es decir, no ya entre un discurso y el hecho de que este tenga lugar, entre lo dicho y la enunciación que en él se ejerce, sino entre la lengua y su tener lugar, entre una

acclaración de página, que se lee al comienzo de esta nota corresponde a Emile Benveniste, *Problemas de lingüística general II*, Ed. Siglo XXI, México 2004, p. 83.

¹¹⁴ Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz, El archivo y el testigo*, op. cit., p. 153.

¹¹⁵ Agamben se refiere aquí a la *Arqueología del Saber*, cuya novedad consiste en “haber tomado como objeto de forma explícita no las frases ni las proposiciones, sino los enunciados, no el texto del discurso, sino el hecho de que este tenga lugar” (p. 145) y, de este modo, Foucault sería el primero, al decir de Agamben, en haber comprendido “la dimensión inaudita que había revelado al pensamiento la teoría de Benveniste sobre la enunciación” (p. 145). Se sabe, por otra parte, que la novedad del método de Foucault en este nuevo territorio de la arqueología de los saberes radica en “haber planteado con decisión la pregunta de si algo como un sujeto o un yo o una conciencia puede tener todavía una correspondencia con los enunciados, con el puro tener lugar del lenguaje” (p. 146). En este punto Foucault, se separa de toda una tradición de pensamiento en el campo de las ciencias humanas al dejar vacío, precisamente, el lugar del sujeto que pasa a ocupar “una pura función o una pura posición” (p. 147) y emprende su crítica a la noción de autor que pasará a definirse en términos de una especificación de esta función –sujeto. Agamben señala aquí una omisión de Foucault, quien “preocupado por definir el territorio de la arqueología con respecto a los ámbitos de los saberes y las disciplinas”, “parece haber omitido –al menos hasta cierto punto- interrogarse sobre las implicaciones éticas de la teoría de los enunciados” (p. 148), esto es las consecuencias que la “desubjetivación y la descomposición del autor podían tener sobre el propio sujeto” (p. 148). Veremos que el desplazamiento que Agamben propone de la operación de Foucault responde a un intento de dar cabida a aquello que éste último había omitido. Esto es: “¿Qué significa ser sujeto de una desubjetivación? ¿Cómo puede un sujeto dar cuenta de su propia disolución?” (p. 149). Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz, El archivo y el testigo*, op. cit.

¹¹⁶ Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz, El archivo y el testigo*, op. cit., p. 150.

¹¹⁷ Según Agamben, en este *a priori histórico* Foucault instala su campo de investigación, “suspendido entre la *langue* y la *parole*, y funda la arqueología como *tema general de una descripción de los enunciados en el nivel de su existencia*; es decir como sistema de relaciones entre lo dicho y lo no dicho en cada acto de palabra, entre la función enunciativa y el discurso sobre el que se proyecta, entre el dentro y fuera del lenguaje”, Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz, El archivo y el testigo*, op. cit., p. 151.

pura posibilidad de decir y su existencia como tal”.¹¹⁸ Es decir, entre un afuera y un adentro de la lengua.

Este deslizamiento permite a Agamben volver a indagar el plano de la enunciación,¹¹⁹ pero ya no como “sistema de relaciones entre lo dicho y lo no dicho en cada acto de palabra, entre la función enunciativa y el discurso sobre el que se proyecta”,¹²⁰ sino en el campo de la lengua misma. Asimismo le permite pensar “la articulación de un dentro y fuera no sólo en el plano del lenguaje y del discurso en acto” (lo no dicho contenido en todo dicho), “sino en el de la lengua como potencia de decir”, entre lo decible y lo no decible en toda lengua, “entre una potencia de decir y su existencia, entre una posibilidad y una imposibilidad de decir”.¹²¹ Así, ¿cómo es que la lengua puede tener lugar? Pensar el poder tener lugar de una lengua (la enunciación en el plano de la lengua) conduce a este filósofo a postular, en esta posibilidad (de la lengua), la inscripción de “una cesura que la divide en una posibilidad [y su tener lugar] y una imposibilidad, en una potencia y una impotencia, y situar un sujeto en tal cesura”.¹²² A diferencia de la constitución del archivo, donde el sujeto quedaba reducido a un lugar vacío,¹²³ veremos que ahora el sujeto así situado será decisivo porque el poder tener lugar de la lengua, la posibilidad de decir, debe ser atestiguada. El testimonio designa, precisamente, el hecho de que el tener lugar de la lengua (lo decible: la relación entre la posibilidad de decir y su tener lugar), sólo puede darse mediante la relación con una imposibilidad de decir (lo no decible en toda lengua).

¹¹⁸ Giorgio Agamben, Idem.

¹¹⁹ La fenomenología del testimonio de Primo Levi lleva a Agamben a repensar la relación entre el hablante (el hombre, el *superstes*, el *pseudotestigo*) y el viviente (el *no – hombre*, el *musulmán*, el *testigo integral*). A lo largo de su ensayo, el argumento de Agamben busca modular la separación entre el hablante y el viviente en una articulación. Esta articulación será reducida, lógicamente, a tres elementos: la vergüenza (del sobreviviente), el sujeto de la enunciación (o el pasaje de la lengua al habla) y el testimonio. En definitiva, si seguimos al filósofo, estos tres fenómenos comparten una estructura idéntica, puesto que en ellos la relación entre el hablante y el viviente toma la forma de un *acto paradójico que implica, al mismo tiempo, una subjetivación y una desobjetivación* (p. 85). De modo que, Agamben ya se había referido a la teoría de la enunciación de Benveniste, que es fundamento de su argumentación.

¹²⁰ Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz, El archivo y el testigo*, op. cit. p. 151. El presupuesto indispensable de la arqueología del saber es, según Agamben, dejar vacío el lugar del sujeto; él se interroga precisamente por este lugar.

¹²¹ Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz, El archivo y el testigo*, op. cit., p. 152.

¹²² Giorgio Agamben, Idem. Es decir entre el archivo –como posibilidad- y la imposibilidad de que algo sea archivado.

¹²³ Ver nota No. 602.

Ahora bien, si la lengua (la posibilidad de decir y el hecho de que esta posibilidad se realice) sólo puede darse mediante la relación con una imposibilidad, entonces, dice Agamben, su modalidad lógica es la de darse como contingencia¹²⁴ que denota el advenir de un posible a la existencia, “como un poder no ser”.¹²⁵ “Este darse tiene, en la lengua, la forma de una subjetividad” y marca “el tener lugar de una lengua como acontecimiento de una subjetividad”.¹²⁶ Es decir, la contingencia, que designa, en este caso, el “acaecer de la lengua en un sujeto”¹²⁷ (podría no acaecer), no tiene nada que ver con el acto discursivo, con la decisión conciente de hablar o callarse, sino con el hecho de que el sujeto pueda tener o pueda no tener lengua.¹²⁸ De allí que la relación entre la lengua y su tener lugar “exige una subjetividad que **atestigua**, en la posibilidad misma de hablar, una imposibilidad de palabra”¹²⁹. Como se advierte, el testimonio, según Agamben, se produce como consecuencia de este mismo movimiento: “en oposición al archivo, que designa el sistema de relaciones entre lo no dicho y lo dicho, llamamos testimonio al sistema de relaciones entre el dentro y fuera de la *langue*,

¹²⁴ Son cuatro las categorías de la modalidad: posibilidad, imposibilidad, contingencia, necesidad “Posibilidad (poder ser) y contingencia (poder no ser) son los operadores de la subjetivación que es el advenir de un posible a la existencia, se da por medio de la relación a 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 remisión del sujeto; es decir, de los procesos que establecen en él una división entre potencia e impotencia, posible e imposible”. En rigor, Agamben redefine las categorías de la modalidad a la luz de su argumentación. Para él, las categorías modales son “operadores ontológicos”. Y esto significa que, de acuerdo con su teoría sobre la nuda vida, estas categorías sirven a la “gigantomaquia biopolítica por el ser”, en la medida en que con ellas “se decide en todo momento sobre lo humano y lo inhumano, sobre un ‘hacer vivir’ o un ‘dejar morir’”. El campo de esta lucha es la subjetividad. Y que el ser se dé en forma modal significa, para Agamben, que “ser, para los vivientes es vivir”. No se trata aquí de que el sujeto pueda decidir respecto de estas categorías, sino más bien que el sujeto “es el campo de fuerzas atravesado desde siempre por las corrientes incandescentes e históricamente determinadas de la potencia y la impotencia, del poder no ser y del no poder no ser. En este sentido, estas categorías “escinden al sujeto y separan en éste aquello que puede de aquello que no puede, al viviente del hablante, al musulmán del testigo, y de esta forma deciden de él”. Desde esta perspectiva, Auschwitz representa para Agamben el “punto de derrumbamiento histórico de estos procesos, la experiencia devastadora en que se hace que lo imposible se introduzca a la fuerza en lo real. Es la existencia de lo imposible, la negación más radical de la contingencia; la necesidad, pues más absoluta”. En este esquema, el musulmán que Auschwitz produce designa “la catástrofe del sujeto”, “su anulación como lugar de la contingencia”. Ver Giorgio Agamben, 2000, p. 153-5.

¹²⁵ Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz, El archivo y el testigo*, op. cit., p. 152.

¹²⁶ Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz, El archivo y el testigo*, op. cit., p. 153.

¹²⁷ Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz, El archivo y el testigo*, op. cit., p. 152.

¹²⁸ “El hombre es el hablante, el viviente que tiene lenguaje, porque puede no tener lengua, es capaz de infancia”. Giorgio Agamben, Idem.

¹²⁹ Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz, El archivo y el testigo*, op. cit., p. 153.

entre lo decible y lo no decible en toda lengua; o sea entre una potencia de decir y su existencia, entre una posibilidad y una imposibilidad de decir”.¹³⁰ Esta condición universal de la lengua que se manifiesta, como tal, en el acto del testimonio –aquí la “laguna” del testimonio y la “laguna” de la lengua coinciden absolutamente porque en ambos casos la posibilidad de decir atestigua de una imposibilidad de hablar –, significa que el testigo, aquel que habla en “delegación”, articula su posibilidad de decir a partir de una imposibilidad de hablar de quienes ya no pueden hacerlo, y esto convierte al testigo (*superstes*) en *auctor*.¹³¹ La novedad y el valor de esta indagación, contra cualquier posición reivindicativa de lo indecible que, haciendo de *Auschwitz* “una realidad absolutamente separada del lenguaje”,¹³² repita ingenuamente el gesto de los nazis, no radica en la experiencia glosolálica (lo inenarrable, lo indecible o, incluso, el sin-sentido) a la que, finalmente, conduciría la laguna del testimonio; sino en que lleva esta laguna, lo “indecible” o la interrupción, a un fuera-de-sentido que debe y puede, precisamente, ser atestiguado. A su vez, esta homologación del testimonio con (la relación de) la lengua y su tener lugar (o de la laguna intrínseca de todo testimonio con una laguna propia de la misma lengua), esta posibilidad-imposibilidad del testimonio inscrita en la posibilidad-imposibilidad de la lengua, llevará también a Agamben a identificar el acto testimonial y el acto poético, señalando la esencia poética de todo testimonio y el valor de testimonio de toda palabra poética: “Si volvemos ahora al testimonio, escribe Agamben, podemos decir que testimoniar significa ponerse en relación con la propia lengua en la situación de los que la han perdido, instalarse en una lengua viva como si estuviera muerta o en una lengua muerta como si estuviera viva (...). No sorprende que este gesto testimonial sea también el del poeta, el del auctor por excelencia. La tesis

¹³⁰ Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz, El archivo y el testigo*, op. cit., p. 151.

¹³¹ Entre todas las etimologías del término testigo que Agamben glosa, figura la acepción de *autor* (en latín, *auctor*). Siguiendo sus desarrollos, en latín, *auctor*, significa originariamente el que interviene en el acto de un menor. Pero entre las acepciones más antiguas del término, figuran también la de *vendedor* en un acto de transferencia de propiedad, la de *quien aconseja o persuade* y, en fin, la de *testigo*. En un estilo que le es muy propio, Agamben se interroga sobre el carácter común que está en la base de estos significados, en apariencia, heterogéneos. En todos estos casos, dirá, un acto de auctor implica siempre “una dualidad esencial en que una insuficiencia o una incapacidad se complementan y hacen valer”. De este modo, Agamben enfatiza “la estructura dual del testimonio como acto de auctor, como diferencia y complementariedad de una imposibilidad y una posibilidad de decir, de un no-hombre y un hombre, de un viviente y un hablante”. (Ver Giorgio Agamben, 2000, p.p. 155 y stes).

¹³² Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz, El archivo y el testigo*, op. cit., p. 164.

de Hölderlin, según la cual ‘lo que queda lo fundan los poetas’ (...) significa (...) que la palabra poética es la que se sitúa siempre en posición de resto, y puede, de este modo, testimoniar. Los poetas –los testigos- fundan la lengua como lo que resta, lo que sobrevive en acto a la posibilidad -o la imposibilidad- de hablar”.¹³³ Que el habla del testigo y el habla del poeta compartan en el acto de atestación de un resto una misma exigencia y una misma condición del habla, significa que ambos se prestan a la tremenda experiencia (puesto que, si seguimos a Agamben, se trata de atestar la incapacidad de hablar) de ir hacia su encuentro para, a través de este gesto, producirlo como testimonio y hacerlo sobrevivir. Es decir, el resto requiere de una intervención que lo produzca. Producir el resto sería la exigencia a la que, testigo y poeta, están en posición de responder.¹³⁴

¹³³ Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz, El archivo y el testigo*, op. cit., p. 169.

¹³⁴ En este punto me separo de la argumentación de Agamben. Ya me he referido al hecho de que la existencia como tal del decir se instituye alrededor de una imposibilidad –o de un vacío- donde se aloja un sujeto que debe atestiguar, “en la posibilidad misma de hablar, una imposibilidad de palabra” (Ver nota No. 600). Sujeto que, porque sólo puede hablar en nombre de un no poder decir, se posiciona como *auctor*, y sitúa su palabra como *resto*. El testimonio, que así se define como una “intimidad indivisible”, donde la imposibilidad de hablar (del musulmán) “cobra existencia a través de una posibilidad de hablar” del sobreviviente, corresponde a “la lengua como lo que resta, lo que **sobrevive en acto** a la posibilidad –o la imposibilidad- de hablar”. El hecho es que, para Agamben, este resto que no tiene lugar en el Otro (lo que no tiene su lugar en las bibliotecas de lo dicho ni en el archivo de los enunciados), sobrevive como una “tiniebla oscura” que existe como aquello que articula la posibilidad de la palabra: “Una lengua que sobrevive a los sujetos que la hablan coincide con un hablante que queda más acá del lenguaje. Es la ‘tiniebla oscura’ que Levi sentía crecer en las páginas de Celan –como un ‘ruido sin fondo’-, es la no- lengua de Hurbinek (*massklo, matisklo*) que no tiene su lugar en las bibliotecas de lo dicho ni en el archivo de los enunciados” (p. 169). Ahora bien, es sobre esta consideración de la lengua (del) testimonio como lo que resta o de los testigos como “resto de Auschwitz”, sobre lo que quisiéramos detenernos. Puesto que Agamben, al hacer del resto un concepto mesiánico-teológico (“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 de que el todo y la parte coincidan con sí mismos y entre ellos; y como el tiempo mesiánico no es el tiempo histórico ni la eternidad, sino la separación que los divide; así el resto de Auschwitz –los testigos- no son ni los muertos ni los supervivientes, ni los hundidos ni los salvados, sino lo que queda entre ellos.” –p. 171-) deja a los testigos –“ni los muertos ni los supervivientes, ni los hundidos ni los salvados, sino lo que queda entre ellos”- en una suerte de limbo, donde la oscuridad de la poesía de Celan tiene la misma valencia que los fonemas de un niño -¿autista?-, y cuyo parentesco con las estrellas y las galaxias el texto no disimula: “Y así como en el cielo estrellado que vemos de noche, las estrellas resplandecen circundadas por una densa tiniebla, que, en opinión de los cosmólogos, no es más que el testimonio del tiempo en que no brillaban todavía, la palabra del testigo da también testimonio de un tiempo en que él no era humano todavía. O, de la misma manera, según una hipótesis análoga, que en el universo en expansión, las galaxias más remotas se alejaban de nosotros a una velocidad superior a la de su luz, que no llega a alcanzarnos, de forma tal que la oscuridad que vemos en los cielos no es más que la invisibilidad de esta luz, encontramos en la paradoja de Levi, el testigo integral es aquel a quien no podemos ver, el musulmán” (p. 169-170). Queda así eludiendo el dolor del sobreviviente y la dimensión absolutamente singular del testimonio, al pasar por alto el hecho de que, por ser un término articulable al campo subjetivo, el “resto” plantea al sujeto –uno por uno- su carácter acuciante e ineludible.

Pero esto conlleva un radical cuestionamiento del concepto tradicional de poesía y de arte que, en adelante, deberá asumirse (contra cualquier función representativa, mimética, catártica, estetizante o triunfante) en una absoluta fidelidad ética a esa cualidad que redefine la naturaleza de lo indecible, de lo irrepresentable y de lo sin – lengua.

En efecto, la lengua es lo único que resta de la no-lengua (o lo sin lengua), es lo único que resta de la interrupción absoluta e hiperbólica de la posibilidad de hablar. “Accesible, próxima y no perdida permaneció, en medio de todas las pérdidas, sólo una cosa: la lengua”,¹³⁵ dijo quien mejor encarnó la dolorosa y desolada atestación de una imposibilidad de decir en una posibilidad de hablar, en ocasión del discurso que pronunció con motivo de la concesión del premio de literatura de la ciudad de Bremen. Pero esta lengua que resta, siendo ella misma mortal, está ahora herida de muerte. Y esto, de alguna manera, debe transformar la genuina condición de la lengua misma.¹³⁶ ¿De qué manera puede el habla “sobrellevar” esta herida brutal sin “reducirla”?¹³⁷ En ese discurso donde se ejerce una meditada intervención sobre el problema y el camino del arte hoy *-El Meridiano-* Paul Celan dice que, bajo el acento agudo de lo actual, “el poema se convierte en poema de quien – todavía percibe, que está atento a lo que aparece, que pregunta y habla a eso que aparece. Se hace diálogo; a menudo es un diálogo desesperado”.¹³⁸ Dice: “Sólo en el espacio de ese diálogo se constituye lo interpelado, se concentra alrededor del yo que interpela y denomina. A esa presencia, lo interpelado, que gracias a la denominación ha devenido un Tú, trae su alteridad”.¹³⁹ Sin embargo, en ese diálogo desesperado, que abre el espacio para que el Tú pueda traer su alteridad, “el poema hoy muestra –y eso tiene que ver,..., a la postre sólo indirectamente

¹³⁵ Paul Celan, “Discurso con motivo de la concesión del Premio de Literatura de la Ciudad Libre Hanseática de Bremen” (1958), en: *Obras Completas*, Ed. Trotta, Madrid, 2002, p. 497.

¹³⁶ Resulta evidente que se habla aquí de la lengua alemana, en razón de su brutal compromiso en la empresa del exterminio nazi. Pero, las conclusiones serían generalizables a cualquier lengua que se ponga al servicio de la destrucción del hombre.

¹³⁷ Esta pregunta retoma una afirmación de Maurice Blanchot: “Para simplificar, digamos que, por la presencia del otro oído neutro, hay en el campo de las relaciones una distorsión que impide toda comunicación recta y toda relación de unidad, o también una **anomalía fundamental que al habla le corresponde no reducir, sino sobrellevar aunque fuese sin decirla ni significarla.**” (“La interrupción como en una superficie de Riemann”, en *El diálogo inconcluso*, op. cit.)

¹³⁸ Paul Celan, “El Meridiano. Discurso con motivo de la concesión del Premio Georg Büchner”, en: *Obras Completas*, op. cit., p. 507.

¹³⁹ Paul Celan, Idem.

con las dificultades, no subestimables, de la elección del vocabulario, de la abrupta corriente de la sintaxis o de un sentido más despierto para la elipse-, el poema muestra, es imposible no reconocerlo, una gran tendencia a enmudecer”.¹⁴⁰

Ese acto de resurrección del poeta como testigo o del testigo como poeta que va, como sugiere Celan, “con su existencia al lenguaje, **herido de realidad y buscando realidad**”¹⁴¹ modifica radicalmente el modo de habitar la lengua: “Si viniera,/ si viniera un hombre,/ si viniera un hombre al mundo, hoy, con/ la barba de luz de/ los patriarcas: debería/ si hablara de este/ tiempo,/ debería/ sólo balbucir y balbucir,/ siempre-, siempre-, así así.// (Pallaksch.¹⁴² Pallaksch)”.¹⁴³ ¿Será el balbucir y balbucir la inflexión propia del habitar la lengua hoy, el modo que permitiría que el habla, atravesando –como quería Celan- las múltiples tinieblas del discurso mortífero¹⁴⁴, pueda trazar su círculo¹⁴⁵ para cercar una apertura que al acoger la inscripción de la interrupción como inter-dicción, pueda llevar la insólita cualidad de este silencio a la resonancia en un decir?

Para concluir, dejemos que resuene ese desesperado intento en la versión completa de un poema de Paul Celan ya evocado en la primera parte de este capítulo:

AUREOLAS DE CENIZAS detrás
de tus estremecidas-anudadas
manos ante el trivio

Póntico antaño: aquí,
una gota,
sobre
la ahogada pala del timón,
en lo profundo
del petrificado juramento,

¹⁴⁰ Paul Celan, “El Meridiano”, op. cit., p. 506.

¹⁴¹ Paul Celan, “Discurso con motivo de la concesión del Premio de Literatura de la Ciudad Libre Hanseática de Bremen”, op. cit., p. 498.

¹⁴² Pallaksch era un eufemismo que en tiempos de Holderlin significaba: palabra que no se debe decir.

¹⁴³ Paul Celan, extracto del poema “Tubinga, Enero”, *La Rosa de Nadie. Obras Completas*, op. cit., p. 162.

¹⁴⁴ Transcribo la referencia completa: “Sí, la lengua no se perdió a pesar de todo. Pero tuvo que pasar entonces a través de la propia falta de respuesta, a través de un terrible enmudecimiento, pasar a través de las múltiples tinieblas del discurso mortífero. Pasó a través y no tuvo palabras para lo que sucedió; pero pasó a través de lo sucedido...” (Paul Celan, p.497-8)

¹⁴⁵ Dice Blanchot: “Escribir: trazar un círculo en cuyo interior vendría a inscribirse el Afuera de todo círculo” (Maurice Blanchot, op. cit., p. 140).

lo resurge susurrando.

(En la cuerda
vertical del aliento, entonces,
más alto que arriba,
entre dos nudos de dolor, mientras
la blanca
luna de los Tártaros ascendía hasta nosotros,
me ahondé en ti y en ti)

Aureola
de cenizas detrás
de vosotras, manos
de trivio.

Lo que lanzó el azar, desde el Este, ante vosotros
terrible.

Nadie
testimonia por el
testigo¹⁴⁶.

¹⁴⁶ Paul Celan, poema que integra al libro *Cambio de aliento*, en: *Obras Completas*, op. cit., p. 235. En una conferencia pronunciada durante una visita a Buenos Aires en octubre de 1995, Derrida reflexiona larga y hondamente sobre este poema. El título de la conferencia es *Hablar por el otro* y fue publicada como *Dossier Celan*, edición a cargo de Ricardo Ibarlucía, por *Diario de Poesía*, año 10, No. 39, sept. 1996, Buenos Aires. Mi agradecimiento a Ricardo Ibarlucía, quien me ha hecho llegar una copia del Dossier.

IV. ACERCA DEL PROBLEMA DE LA REPRESENTACIÓN EN EL CAMPO JURÍDICO (A PARTIR DEL JUICIO DE EICHMANN EN JERUSALÉM).

En este último caso el “no matarás” no es ya percibido por el hombre civilizado. Cuando la cruenta lucha actual haya llegado a decisión, cada uno de los combatientes victoriosos retornará alegremente a su hogar, al lado de su mujer y de sus hijos, sin que conturbe su ánimo el pensamiento de los enemigos que ha matado peleando cuerpo a cuerpo o con las armas de largo alcance. Es de observar que los pueblos primitivos aún subsistentes, (...), se conducen en este punto muy de otro modo o se han conducido en tanto que no experimentaron la influencia de nuestra civilización. El salvaje –australiano, bosquimano o habitante de la Tierra del Fuego- no es en modo alguno un asesino sin remordimiento. Cuando regresa vencedor de la lucha no le es lícito pisar su poblado, ni acercarse a su mujer, hasta haber rescatado sus homicidios guerreros con penitencias a veces muy largas y penosas. Las razones de esta superstición no son difíciles de puntualizar: el salvaje teme aún la venganza del espíritu del muerto. Pero los espíritus de los enemigos muertos no son más que la expresión de los remordimientos del matador; detrás de esta superstición se oculta una sensibilidad ética que nosotros, los hombres civilizados, hemos perdido.

Sigmund Freud

PRIMERO

En una Conferencia, aparecida bajo la forma de un artículo titulado *La vigencia de los campos*, Imre Kertész encomendado a hablar sobre las analogías y las diferencias entre los campos de concentración nazis y bolcheviques, y tras sopesar las dificultades que surgen apenas se trata de establecer la base sobre la que ha de producirse la comparación,

dice: “¿Debemos juzgar entonces el universo de los campos sobre la base del derecho? (...) Por supuesto, sabemos perfectamente que todo esto va más allá del derecho y de la justicia; aún sin referirnos a una asunción de las responsabilidades tan exigua, como ocurrió en el caso de Gábor Péter, las condenas de Núremberg y el proceso de Auschwitz celebrado en Francfort también demostraron que el mundo de las víctimas y de los verdugos, y con él también la horrible sentencia, van mucho más allá de la sala de los tribunales”.¹

En su libro sobre el testimonio, Giorgio Agamben arriba a una conclusión similar. El testimonio del testigo-sobreviviente (*superstes*) no sólo “no tiene nada que ver con el establecimiento de los hechos con vistas a un proceso”,² sino que, siguiendo a ese testigo perfecto que, para Agamben, es Primo Levi, “parece incluso que lo único que le interesa es lo que hace que el juicio sea imposible”³: la zona gris, “**esa infame región de irresponsabilidad**”,⁴ donde las víctimas se convierten en verdugos y los verdugos en víctimas. Aquí, lo decisivo no es que no haya juicio (o que “no se deba emitir un juicio”),⁵ sino que “el derecho no albergue la pretensión de agotar el problema”.⁶ La verdad, escribe, “tiene una consistencia no jurídica, en virtud de la cual la *quesito facti* no puede ser confundida con la *questio iuris*”.⁷

En este sentido, para Agamben, los procesos que desde Núremberg se han realizado son los “responsables de la confusión que ha impedido pensar Auschwitz durante decenios”,⁸ y esto más allá del carácter necesario de estos procesos: “Al margen de algún espíritu lúcido, casi siempre aislado, ha sido preciso que transcurriera casi medio siglo para llegar a comprender que el derecho no había agotado el problema, sino que más bien este era tan enorme que ponía en tela de juicio al derecho mismo y le llevaba a la propia ruina”.⁹

¹ Imre Kertész, “La vigencia de los campos”, en: *Un instante de silencio en el paredón*, Ed. Herder, Barcelona, 2002, p. 53-4.

² Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, Ed. Pre-Textos, Valencia, 2000, p. 15.

³ Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*, op. cit., p. 15-6. Escribe Primo Levi: “Vuelvo a decir: creo que nadie está autorizado a juzgarlos, ni quien ha vivido la experiencia del Lager ni, mucho menos, quien no la haya vivido. (...) Por eso pido que la historia de los ‘cuervos del crematorio’ sea meditada con compasión y rigor, pero que no se pronuncie un juicio sobre ellos”. Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, Ed. Muchnik Editores, España, 2001, p. 54-5 y p. 56.

⁴ Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*, op. cit., p. 20.

⁵ Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*, op. cit., p.16.

⁶ Giorgio Agamben, *Idem*.

⁷ Giorgio Agamben, p.16.

⁸ Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*, op. cit., p.18.

⁹ Giorgio Agamben, *Idem*.

Ahora bien, las meditadas palabras de Primo Levi sobre la *zona gris*, que cancelan la pertinencia del derecho, se articulan con la cuestión de la responsabilidad; la *zona gris* es, precisamente, la “infame región de irresponsabilidad” donde, “minuto a minuto, se desgrana la lección de la *espantosa, indecible e inimaginable banalidad del mal*”.¹⁰ En un capítulo anterior, ya he destacado la lógica simbólica que, Pierre Vidal Naquet, atribuye a las cámaras de gas. Más allá de la lógica que preside el razonamiento histórico, la significación de la muerte por gas introduce una dimensión inaudita: la posibilidad, inédita en la historia, “de la negación del crimen dentro del propio crimen”,¹¹ el anonimato del criminal y la muerte anónima. Si se hiciera entrar la muerte en las cámaras de gas en un conjunto de crímenes atroces, quedaría disimulada y opacada la especificidad propia del genocidio nazi, el asesinato de los judíos a través del gas. Lo esencial que la muerte por gas introduce como novedad inconfesable e insondable, como un murmullo incesante que no entra en el discurso, es el anonimato del crimen. Este anonimato, que recae sobre las víctimas, pero también sobre los verdugos, implica, al menos, dos cuestiones. En primer lugar, del lado de los verdugos, resulta imposible establecer la responsabilidad de cada uno de los asesinos; lo que, en última instancia, puede conducir a la dilución de la culpa y de la responsabilidad de cada uno, en la culpa colectiva. En segundo lugar, del lado de las víctimas, de los cuerpos que quedaron insepultos; en este caso, el anonimato que recae sobre los cuerpos de las víctimas, rehúsa a la palabra su estatuto simbólico, y se torna imposible el duelo. En ambos casos, los dispositivos simbólicos de los que disponía la comunidad humana para hacer frente a las cuestiones capitales del crimen y de la muerte, los montajes jurídicos y el ritual funerario respectivamente, han quedado totalmente arruinados.¹²

¹⁰ Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*, op. cit., p.20.

¹¹ Pierre Vidal Naquet, “El desafío de la Shoah a la historia”, en: *Los judíos, la memoria y el presente*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1996 p. 261-2.

¹² A lo largo de este trabajo no he abordado la cuestión, esencial, sobre las implicancias de la ausencia del ritual funerario, cuya desaparición progresiva se puede verificar en nuestro mundo actual (fenómeno analizado por primera vez por G. Gorer –según el impresionante estudio de Philippe Ariès, *El hombre ante la muerte*, Ed. Taurus, Madrid, 1999, p. 477). Entre estas implicancias cabe señalar la perturbación del trabajo de duelo. Tanto en las clases dedicadas a Antígona, como en las “Lecciones sobre Hamlet”, Lacan señala el valor –esencialmente simbólico o de lenguaje- del ritual funerario, como condición necesaria para que el duelo sea posible. Afirma Lacan en las “Lecciones sobre Hamlet”: “Qué son los ritos que nos sirven para cumplir con eso que se llama la memoria del muerto, sino la intervención total, masiva, desde el cielo hasta el infierno, de todo el dispositivo simbólico?” (...) En verdad no hay nada significante que pueda colmar ese agujero en lo real, salvo la totalidad del significante. **El trabajo de duelo se realiza en el terreno del logos** –

El dispositivo simbólico para hacer frente al homicidio, los montajes jurídicos del derecho penal, se articulan, justamente, alrededor de un principio fundamental: un crimen “exige siempre que alguien venga a responder de ese homicidio: el sujeto o –en su defecto– la función que le exime de tener que responder –ausencia de *mens rea*–”.¹³ Estos montajes jurídicos, articulados en doctrinas, gravitan “alrededor de un principio general, florón de la reflexión medieval, cuya expresión latina...: *Actus non facit reum nisi mens sit rea*” significa, “palabra por palabra: *el acto no hace al acusado si la mente no es acusada*”;¹⁴ principio que reencontramos en nuestro sistema jurídico moderno: *nulla poena sine culpa*, cuyo significado es *no hay pena sin culpa*. La definición jurídica del crimen supone, pues, “no solamente el cumplimiento de un acto material (*actus*), sino la intención de hacer el mal (*mens rea*)”.¹⁵ De este modo, el discurso jurídico establece, en la definición misma de crimen, un vínculo necesario entre el acto criminal y la implicación subjetiva del autor del acto.¹⁶ Cuando esta relación no se

digo logos por no decir grupo o comunidad, aunque el grupo y la comunidad, en tanto culturalmente organizados, constituyen sus soportes. El trabajo de duelo consiste, en principio, en dar una satisfacción por ese desorden producto de la insuficiencia de los elementos significantes para hacer frente al agujero que se abre en la existencia. Puesto que es el sistema significativo en su conjunto lo que el menor de los duelos pone a prueba. Ello explica la estrecha relación que las creencias folklóricas establecen entre la omisión, la elisión o el rechazo de algo relacionado con la satisfacción del muerto, y la aparición de fantasmas y larvas en el espacio liberado por la falta del rito significativo(...). El *ghost* brota de una ofensa sin expiación posible (...). (el subrayado es mío)

Jacques Lacan, “Lecciones sobre Hamlet”, Lección VI, *Revista Freudiana* No. 8, Año 1993, Publicación de la Escuela Europea de Psicoanálisis del campo Freudiano Cataluña, Ed. Paidós, Barcelona, p. 32-3. (Estas Lecciones pertenecen al Seminario *El deseo y su interpretación* (1958-9).

¹³ Pierre Legendre, *El crimen del Cabo Lortie, Tratado sobre el padre*, Ed. Siglo XXI, México, 1994, p. 11.

¹⁴ Pierre Legendre, *El crimen del cabo Lortie*, op. cit., p.17.

¹⁵ Pierre Legendre, *Idem*.

¹⁶ Legendre nos esclarece sobre el modo en que la noción de culpabilidad forma parte lógicamente de los montajes jurídicos de la cultura. En primer término, señala que en esta noción convergen “dos discursos tradicionales de la responsabilidad hoy totalmente distintos, pero que formaban, en la época de la primera escolástica una especie de anudamiento de dos elementos ensamblados, indisociables uno del otro, pero sin confundirse, de donde procedía la casuística de lo prohibido”. Siguiendo el razonamiento de los glosadores medievales, “el autor del homicidio comete su falta dos veces, con relación a dos diferentes instancias: la primera vez es el *criminal* el que actúa, la segunda, el *pecador*; según cierta lógica del sujeto dividido en dos, el homicidio es condenable una primera vez por el *derecho*, y una segunda, por la *penitencia*. A esta división, que articula la culpa al fundamento social y al fundamento divino de la legalidad, corresponde una repetición de competencias, distintas pero solidarias (...) entre dos tribunales: el *foro externo* y el *foro interno*, que en suma sitúan al culpable, uno ante lo social, otro ante la Referencia fundadora de lo social”. En ambos casos, “la locura toma estatuto legal: es la excusa que dispensa al homicida de responder”. En segundo lugar, y dado que la locura toma el estatuto legal que confina con la irresponsabilidad del autor de un acto criminal, se trata de entender que la idea occidental de culpa esta “enraizada en un modo histórico de pensar la Razón”.

Nuestros sistemas jurídicos heredan de las doctrinas europeas de la responsabilidad, a partir de la Revolución del intérprete en los siglos XI y XII, el postulado de una *categoría institucional* que asocia la culpa al “sujeto-

verifica, queda expedito el camino para decidir la inimputabilidad (irresponsabilidad) del autor del hecho criminal, cancelándose así, dado que el crimen no es imputable a alguien, la relación con “el principio de legalidad”,¹⁷ “principio fundador que permite hacer de ese alguien un sujeto en el sentido psíquico del término”.¹⁸

Esta categoría formal (el principio de legalidad, la Ley), que el espacio ritual del proceso penal pone en escena, tiene, entonces, una estructura de interpelación del sujeto, de llamado, ante el cual, el sujeto, presuntamente razonable, debe responder; esto es, “declararse”:¹⁹ “El montaje institucional del procedimiento penal está construido para llevar a efecto la acusación del autor del crimen, es decir, para interrogarle sobre su acto e intimarlo a responder. En suma, la presunción de Razón es una manera jurídica de expresar la relación de causalidad entre el acto y su autor según el principio de Razón tal como una sociedad se lo representa para fundarse ella misma y colocar allí a sus sujetos”.²⁰

Ahora bien, ¿qué es lo que pone de relieve esta economía institucional y subjetiva de la culpabilidad? Siguiendo los desarrollos de este jurista-psicoanalista francés, que traza el derrotero de una indagación indispensable y fructífera sobre la verdad

joya, sujeto libre que dispone de sus actos en virtud de su poder de deliberación consigo mismo”, donde hay que reconocer la “*facultas deliberandi* de los glosadores medievales”.

Ahora bien, esto nos sitúa, dice Legendre, ante una *apuesta esencial*: “la del ser humano y su capacidad homicida vista como capacidad racional”. Se señala, así, la condición del sujeto libre, aquel que jurídicamente puede ser declarado culpable, como siendo “técnicamente sano de mente, es decir, capaz de distinguir el bien del mal”, y que sitúa el crimen “no solamente como un acto, sino como un *acto sabido*”. De modo que la inculpación en el ámbito de la justicia se corresponde con la condición de que el inculpado puede ser “identificado como sabedor del hecho en su esencia”.

Legendre nos señala que, en nuestros códigos modernos existe una resonancia de esta *facultas deliberandi*, que él encuentra en una de las proposiciones del sistema normativo del Código penal según la cual el saber sobre los actos queda relacionado con la “capacidad de saber que un acto o una omisión es mala”. Sin entrar aquí en el detalle del asunto la cuestión hacia la cual nos conduce Legendre, puesto que es estructural, es siempre la misma. Más allá de aquello que pudiera ser calibrado desde prejuicio del moralista y que el hombre de ciencia decreta como superado, lo que aquí interesa es el “pre-supuesto que subraya el discurso tradicional sobre *eso que está mal* y sobre *eso que es la falta*”. Puesto que aquí lo importante es que esta “división sencillísima” –“*existe lo que está bien y lo que está mal*”- a partir de la cual el “sistema normativo en el que se inscriben las categorías penales básicas y sus comentarios” establece el saber sobre los actos, debe ser remitida a “aquello que la funda”, a saber: “el principio de división del cual las categorías jurídicas son en definitiva un efecto”. Es decir, más allá de la división entre lo que está bien y lo que está mal, “existe la causa de la división, su pre-supuesto”, que no es otro que la “**puesta en escena fundadora** del principio de causalidad”.

¹⁷ Pierre Legendre, *El crimen del cabo Lortie*, op. cit., p. 39.

¹⁸ Pierre Legendre, *Idem*.

¹⁹ Pierre Legendre, *El crimen del cabo Lortie*, op. cit.

²⁰ Pierre Legendre, *El crimen del cabo Lortie*, op. cit., p.52-3.

antropológica del crimen en el horizonte del estatuto esencialmente político²¹ del ser hablante, la encrucijada institucional-subjetiva de la culpabilidad debe articularse con una categoría metajurídica: el *principio de Razón*. La culpabilidad constituye una pieza fundamental en la lógica de los montajes jurídicos, porque tras ésta ha de reconocerse el resorte de una estructura universal de la racionalidad, inseparable de la condición hablante de la especie humana y de la filiación de todo sujeto al orden simbólico. El principio de Razón, articulado en la economía institucional y subjetiva de la culpa, establece los fundamentos de racionalidad, de los que procede el montaje jurídico de lo prohibido en toda sociedad humana. Se trata, cada vez, de lo “inexorable de la estructura”,²² invariante entre las diversas modulaciones sociales en el tratamiento de lo prohibido, sobre la que se instituye la comunidad de los hombres (me refiero a la *Ley universal de la prohibición del incesto*, donde tanto el psicoanálisis como la antropología estructural discernen la condición de pasaje de la barbarie a la civilización, de lo inmundo al mundo).

La tragedia griega, que pone en escena la consecuencia nefasta de una acción criminal en el orden social, resulta ejemplar. Así, la tragedia re-presenta, en la irrupción de la ira desatada de los dioses, la amenaza que, en boca de los oráculos, anuncia una catástrofe que podría llevar a la disolución de la polis en caso de que no se pague el precio de la violación del límite que custodia lo prohibido (es decir, en caso de que la acción criminal no sea imputada a alguien, que debe pagar el precio de la transgresión). De este modo el tema de los “*fata*”, del “Destino” hablado por los oráculos, se vincula, según Legendre, al “discurso merced al cual las sociedades pretéritas tenían en sus manos el principio de lo legal, gracias a la seguridad de un encadenamiento causal nacido de la palabra de los dioses”.²³ Se trata de las palabras “constituyentes, las que conducen la vida, las *palabras que nos fabrican*”.²⁴ Estas palabras de los dioses, proferidas por el oráculo sirven “para humanizar la causalidad, para poner en discurso lo que nosotros llamamos la causalidad psíquica, que es también causalidad de orden institucional”.²⁵

²¹ Legendre nos recuerda que el concepto aristotélico de lo Político comporta “la idea de un orden propio de la especie hablante como tal”, *El crimen del cabo Lortie*, op. cit., p. 120.

²² Pierre Legendre, *El crimen del cabo Lortie*, op. cit., p.28.

²³ Pierre Legendre, *El crimen del cabo Lortie*, op. cit., p. 38-9.

²⁴ Pierre Legendre, *El crimen del cabo Lortie*, op. cit., p.29.

²⁵ Pierre Legendre, *El crimen del cabo Lortie*, op. cit., p.30.

Escribe Legendre: “Dicho en otras palabras, la causalidad psíquica (que también es causalidad de orden institucional) se inscribe en un orden de causas (*ordo causarum*) que se apoya sobre el discurso de una Referencia absoluta, es decir, sobre el Tercero, como tal, considerado como **principio causal garante de todas las palabras y de todos los actos humanos**. Yo traduciría: el hombre es hablado por adelantado, él entra en una vida ya estatuida”²⁶. Causalidad, entonces, que vincula a ese “espacio tercero en el que toma consistencia todo poder fundador de lo prohibido”,²⁷ garante y condición de posibilidad de todo orden, sea social o subjetivo.

Del mismo modo, y este es el sentido que Legendre desglosa a lo largo de toda la tradición jurídica occidental, el fundamento de nuestros montajes jurídicos de lo prohibido anida en ese “lazo vital con ese espacio tercero”, con la Referencia fundadora;²⁸ y, como la representación trágica, estos montajes en nuestras sociedades *tienen por función primera hablar los actos humanos por adelantado*. Y esto significa, a la luz del intento de Legendre de restituir a la subjetividad su fundamento (o constitución) institucional, que lo que hace Ley para todo sujeto –en la medida en que es instituido por la función tercera o paterna–, también se manifiesta bajo la forma del “estar prendido, agarrado, castigado por adelantado”.²⁹

Me remito muy brevemente, con el objeto de esclarecer este difícil argumento, a la escena fundadora del Edipo. Esta escena puede sintetizarse en aquello (la función paterna que introduce la Ley) que permite, para cada sujeto, una simbolización primordial de la Ley que prohíbe el incesto (reunirse en un todo con la madre) y el parricidio (la autofundación), imponiendo al deseo la mediación del lenguaje, causa en el sujeto de la división que lo

²⁶ Pierre Legendre, *El crimen del cabo Lortie*, op. cit., p. 30.

²⁷ Pierre Legendre, *El crimen del cabo Lortie*, op. cit., p. 39

²⁸ La Referencia fundadora es un concepto que intenta cernir un absoluto que debe ser reconocido más allá de sí (Dios, el padre muerto, etc.) para que la Ley pueda ser transmitida. Es decir, implica reconocer que un sujeto no puede autofundarse y que debe ser instituido. Instituir es, para Legendre, “hacer reinar lo prohibido” donde lo prohibido, o la Ley, se construye en tanto discurso que sobrepasa a todo sujeto.

²⁹ Es conveniente aclarar que en ningún caso me estoy refiriendo a una vertiente conciente de la culpa. Tampoco discrimino aquí los diferentes matices que exige el concepto en una perspectiva psicoanalítica. Aclaro, pues, que siempre utilizo este concepto en el sentido de una falta estructural (Real), imposible de suturar para el ser hablante, donde la culpa es indisoluble de la deuda de la que todo ser humano, en su condición de hablante y de mortal, es portador. Se trata de la culpa/deuda que instituye al sujeto del (en el) deseo (inconsciente).

instituye³⁰. De este modo el deseo incestuoso y parricida, reprimido originariamente merced a la Ley que introduce el padre, es sustituido por el deseo hecho palabra que, en adelante, se dirige a una serie indefinida de objetos sustitutos que remiten, sin que el sujeto sepa, al deseo original –deseo incestuoso y parricida-. Que lo que hace Ley para todo sujeto se manifiesta bajo la forma del “estar prendido, agarrado, castigado por adelantado” es otra manera de decir que la culpabilidad es la manifestación, en la subjetividad, de la inscripción de la Ley³¹ que instituye la condición del sujeto en el deseo, inaugurando una nueva causalidad, psíquica, que pone sobre el tapete la responsabilidad del sujeto deseante vinculado, indefectiblemente, con lo prohibido. “Instituirse en la humanidad, dirá Legendre, es conformarse a esta relación de deuda”.³²

Ahora bien, el principio de razón “no se decreta”³³, sino que debe ser promovido mediante formaciones míticas, o mediante ficciones, y se transmite ritualmente “mediante intérpretes, en el sentido a la vez jurídico y teatral del término”.³⁴ El principio de razón es, para este psicoanalista, “la construcción cultural de una imagen fundadora gracias a la cual toda sociedad define su propio modo de racionalidad, es decir, su actitud ante el problema humano de la causalidad. Esta construcción produce un cierto tipo de institución, una política de la causalidad, de la que procede ese montaje de lo prohibido que llamamos en Occidente el Estado y el Derecho”,³⁵ cuya función es “transmitir la Razón, inscribir la reproducción humana en relación con la causalidad y perpetuar la prohibición (en el sentido antropológico de este término) a través de las generaciones”.³⁶ Precisamente, merced a este principio de Razón, una sociedad –afirma Legendre- “no es un rebaño de individuos contabilizados, sino, en

³⁰ Se trata de la división subjetiva que abre la dimensión del inconsciente sobre el trasfondo de una separación radical de un trozo de sí mismo, es decir, de una pérdida radical.

³¹ O, en otros términos, que el sujeto está marcado por la castración.

³² Pierre Legendre, *El inestimable objeto de la transmisión, Lecciones IV*, Ed. Siglo XXI, Mexico, 1996, p. 37.

³³ Pierre Legendre, *El crimen del cabo Lortie*, op. cit., p. 121.

³⁴ Pierre Legendre, Idem. Esto significa que la Referencia, en tanto que fundante, requiere de una ficcionalización. Justamente, allí donde falta el fundamento de la Ley, la ficción es una puesta en acto de la transmisión misma. De allí, la importancia simbólica de la ritualidad de los procedimientos jurídicos. En este contexto, es la “ritualidad de los procedimientos” la que permite comprender la “función auténticamente simbólica del juez” (**representante** del *en nombre de* fundador): “las formas, dirá Legendre, son la única salvaguarda del carácter no dual de las relaciones entre la justicia, los expertos y el acusado; las liturgias de un proceso, como tantos otros montajes de las culturas, tienen también la inclinación, si puede decirse así, a desembrujar al sujeto inconsciente de su culpabilidad socializándola” (p. 43).

³⁵ Pierre Legendre, *El crimen del cabo Lortie*, op. cit., p.43-4.

³⁶ Pierre Legendre, *El crimen del cabo Lortie*, op. cit., p.44.

principio, una composición histórica de sujetos diferenciados”.³⁷ Esta “estructura occidental básica en cuanto a la representación de lo prohibido”,³⁸ implica que todo sujeto, en tanto hablante, nace como sujeto “presuntamente razonable”³⁹ (esto es, afectado por el principio de Razón que lo habla por adelantado) y que la culpabilidad, como respuesta, identifica dicha afectación –sea en la subjetividad, donde testimonia del marcaje de la Ley; sea en la apuesta jurídica donde re-presenta ritualmente dicho “marcaje por el cual un sujeto es introducido (...) en el discurso” que, al poner es escena la “Ley de leyes”, “instituye la causalidad que nosotros llamamos razón”.⁴⁰

En este sentido, juzgar a alguien que se supone culpable consiste en dirigirle, a través de un proceso ritual, “el discurso de las formas gracias a las cuales todo ser humano está *prendido, agarrado, castigado por adelantado*”,⁴¹(...) en relación con la Referencia fundadora”.⁴² La naturaleza, eminentemente simbólica, de un proceso judicial radica en la conmemoración ritual, cada vez que éste se ve amenazado, del montaje estructural de la Razón que “gobierna a la vez lo institucional puramente social y lo institucional subjetivo”.⁴³ Así, esta ritualidad que realiza todo proceso judicial no es más que la puesta en escena de “ciertos espacios estructurales”, con la función de transmitir, cada vez, el principio de razón, y velar, así, por la preservación del andamiaje subjetivo - institucional de la Ley simbólica sobre el que se erige una sociedad. En razón de esto, un crimen no interesa sólo como acto meramente individual. Cada vez que se atraviesa el límite que custodia lo prohibido, es la sociedad toda la que se ve conmovida en los cimientos de sus fundamentos políticos. Toda la liturgia judicial, que en cada proceso mediante la imputación a alguien introduce el crimen en un principio de legalidad, busca re-inscribir el homicidio en el discurso social; es decir, procura socializar la culpa por la cual cada comunidad se ata (o se liga), reinscribiendo así, una y otra vez, los fundamentos de lo prohibido que limitan el empuje hacia la barbarie, la destrucción y la muerte.

³⁷ Pierre Legendre, Idem.

³⁸ Pierre Legendre, Idem.

³⁹ Pierre Legendre, Idem.

⁴⁰ Pierre Legendre, *El crimen del cabo Lortie*, op. cit., p.49.

⁴¹ Legendre nos aclara que este es el sentido del verbo latino *praesumo* del que se deriva *presunción* (de Razón).

⁴² Pierre Legendre, *El crimen del cabo Lortie*, op. cit., p.48.

⁴³ Pierre Legendre, *El crimen del cabo Lortie*, op. cit., p.49.

Ahora bien, el nazismo imbiste, precisamente, contra esta articulación de lo prohibido en Occidente. Alcanza, de este modo, el fundamento de “los montajes de la representación”⁴⁴ y, en consecuencia, produce “efectos incontrolables, difíciles de prever y desafiantes frente a la capacidad de análisis”.⁴⁵

Como afirma Legendre, esto significa que “si se considera el capital jurídico europeo como tradición indivisa de los judíos y los no-judíos, no solamente desde el punto de vista de la historia social sino en cuanto a las elaboraciones normativas de Occidente sobre la base de los equívocos y sabios equilibrios de lo institucional clásico, el tránsito al acto hitleriano constituye también un gesto de condena a muerte en la dirección del sistema de la Ley en la cultura”.⁴⁶

Este vuelco histórico que se produce a partir del rechazo de la Referencia implica, en un nivel estructural, que el anudamiento entre el sujeto y la ley ha tocado su disolución. El anonimato del crimen significa precisamente eso: matar obedeciendo órdenes es el gesto de un autómatas, alienado en una serialización, no marcado por la Ley. Es decir, no se trata solamente de que el nazismo haya desanudado la relación entre el sujeto y la ley, sino que ha producido “un nuevo tipo de deshumanización”⁴⁷ del que emerge el nuevo criminal de nuestro tiempo, un criminal sin culpabilidad que, sin embargo, no es un loco, de modo que “los intérpretes en ejercicio, (...) se pierden en conjeturas o pierden la cabeza ante eso que se ha convertido en incomprensible: la descalificación del discurso de la Razón por la eliminación de la culpabilidad subjetiva”.⁴⁸

Este problema, que apenas ha sido esbozado, es hartamente complejo. Como afirmaba Agamben, fue necesario que transcurriera casi medio siglo para llegar a comprender que el derecho no había agotado el problema, sino que más bien éste era

⁴⁴ Pierre Legendre, *El crimen del cabo Lortie*, op. cit., 20.

⁴⁵ Pierre Legendre, *Idem*.

⁴⁶ Pierre Legendre, *El crimen del cabo Lortie*, op. cit., p. 22. Esta condena a muerte del sistema de la Ley en la cultura ya se había consumado, antes de la práctica “legalizada” de asesinatos, en la redacción de la “legislación como texto estrictamente funcional”. “Semejante legislación, afirma Legendre, no es un texto, sino un gesto contable de esencia carnífera; como tal, significa la sentencia a muerte del intérprete” (*Idem*, p.22 –el subrayado es nuestro–)

⁴⁷ Pierre Legendre, *El crimen del cabo Lortie*, op. cit., p.50.

⁴⁸ Pierre Legendre, *El crimen del cabo Lortie*, op. cit., p.50-1. Sobre este punto ver asimismo las agudas observaciones de Judit Bokser. Esta autora señala que el abordaje racional - instrumental de la catástrofe confirma, sin saberlo, este anonimato (una “visión despersonalizada y burocrática del genocidio”). La consecuencia es que “el comportamiento del criminal” (su responsabilidad) se diluye en “la naturaleza criminal del sistema todo”. En: “El Holocausto: memoria, víctimas y moralidad. Un acercamiento a Zygmunt Barman”, *Anthropos*, No. 206, Barcelona, 2005.

tan enorme que ponía en tela de juicio al derecho mismo y le llevaba a la propia ruina.⁴⁹ La insuficiencia de los procesos contra los criminales nazis, que han culminado en una “asunción de responsabilidad tan exigua”,⁵⁰ no han podido restituir al orden simbólico la representabilidad de cada uno de los crímenes. Correlativamente empiezan a surgir “accesos ciegos de moralización”⁵¹ y una multiplicación de las escenas memoriales que intentan una sutura, acaso imaginaria (ideológica), de la herida abierta en el corazón de la cultura Occidental. ¿La multiplicación de las escenas de memoria, tras las grandes masacres del siglo XX, puede ser leída en el sentido de que la obsesión memorial, siempre referida a acontecimientos que ven rehusada la posibilidad de su elaboración simbólica, testimonia de una insuficiencia del compromiso de nuestras sociedades respecto del esclarecimiento de la propia posición frente a la articulación de lo prohibido?⁵² Es decir, ¿la “cultura de la memoria”⁵³ es un relevo que viene al lugar de lo que no se resuelve en el campo de la justicia? ¿Qué sanción simbólica es posible cuando se degradan las instituciones que tienen a su cargo las funciones de la producción y la transmisión de lo simbólico?

SEGUNDO

En el *Origen del drama barroco* Walter Benjamin refiriéndose a la noción de origen dice: “Origen (*Ursprung*), categoría cabalmente histórica que sin embargo, no tiene nada que ver con los comienzos (...). El término origen no significa el proceso de llegar a ser a partir de aquello de dónde se ha emergido, sino mucho más, aquello

⁴⁹ Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*, op. cit. Ver nota No. 537.

⁵⁰ Imre Kertész, “La vigencia de los campos”, op. cit. –Ver nota No. 529–

⁵¹ Pierre Legendre, *El crimen del cabo Lortie*, op. cit., p.52.

⁵² Tomo aquí los términos del propio Legendre, *El crimen del cabo Lortie*, op. cit., p. 18.

⁵³ En adelante, con la noción *cultura de la memoria* me refiero a toda una línea de pensamiento, cuya expresión más clara la encuentro en un libro de Reyes Mate: “Este libro se inscribe en esa estrategia de construir una cultura de la memoria que permita a las generaciones presentes construir un futuro en el que ese pasado no se repita porque hemos entendido lo que significa para la política hacer justicia a las víctimas”. En: Reyes Mate, *Memoria de Auschwitz*, Ed. Trota, Madrid, p.10.

que emerge del proceso de llegar a ser y desaparecer. El origen se yergue en el flujo del devenir como un remolino (...); su ritmo es evidente sólo para la doble mirada”.⁵⁴ Como categoría histórica el origen remite, entonces, a un tipo de causalidad no lineal, o mejor, nos da la idea de una constelación, cuyos efectos persisten cuando la causa se retira. Es en este sentido, que quisiera localizar, en el juicio de Eichmann en Jerusalén, una escena **original**, íntimamente relacionada con la emergencia de la multiplicación de las escenas de memoria, así como con el surgimiento de la figura de la víctima y del testigo; correlato, y testimonio, de la degradación de los dispositivos simbólicos con los que contaba la comunidad humana para hacer frente al crimen y a la muerte.

A diferencia de su precedente, el juicio de Nüremberg, que había basado la acusación en una enorme masa de documentos escritos que no habían sido destruidos por la administración alemana (los testigos, entonces, fueron convocados para confirmar, comentar y/o desarrollar el contenido de dichos documentos),⁵⁵ el proceso de Eichmann en Jerusalén privilegió, y dio un lugar preponderante, al testimonio de las víctimas, que constituyó en testigos de la acusación.⁵⁶ Sobre el fondo del terrible testimonio de los testigos, la figura de la víctima y el deber de memoria adquirirían una relevancia que trascendió, con mucho, el interés meramente jurídico del juicio. Las declaraciones de los testigos debían, en cambio, servir a otra finalidad mayor: “Ce n’est que par la déposition des témoins que les événements pourraient être évoqués au tribunal, rendus présents aux esprits parmi le peuple d’Israël et parmi les autres peuples, d’une manière telle que les hommes ne pourraient pas reculer devant la vérité comme on recule devant un chaudron en ébullition, de telle manière qu’on ne pût s’en tenir à ce cauchemar incroyable et fantastique qui émerge des documents nazis». ⁵⁷

O también: “le seul moyen de faire toucher du doigt la vérité était d’appeler les survivants à la barre en aussi grand nombre que le cadre du procès pouvait l’admettre et de demander à chacun un menu fragment de ce qu’il avait vu et de ce qu’il avait vécu. Le récit d’un certain

⁵⁴ Esta frase perteneciente a Benjamin fue extraída de: Susan Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada, Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*, Ed. La bolsa de la Medusa, Madrid, 2001, p.23.

⁵⁵ Annette Wieviorka, *L’ère du témoin*, Ed. Plon, Paris, p. 94.

⁵⁶ La prioridad otorgada a los testigos no excluyó los documentos escritos. En palabras del fiscal Gideon Hausner la acusación reposa en “deux piliers et non sur un seul, les pièces à conviction et les dépositions des témoins”. Referencia extraída de Annette Wieviorka, *L’ère du témoin, op. cit.*, p. 95.

⁵⁷ Gideon Hausner, citado por Annette Wieviorka, *op. cit.*, p. 96, del libro: Gideon Hausner, *Justice à Jérusalem Eichmann devant ses juges*.

enchaînement de circonstances fait par un seul témoin est suffisamment tangible pour être visualisé. Mises bout à bout, les dépositions successives de gens dissemblables, ayant vécu des expériences différentes, donneraient une image suffisamment éloquente pour être enregistrée. Ainsi espérais-je donner au fantôme du passé une dimension de plus, celle du réel”.⁵⁸

Para la acusación, la actuación de Eichmann, los crímenes por los cuales debía “declararse” y responder, no era la motivación principal de su procesamiento. En sus memorias, publicadas cinco años después del juicio, Gideon Hausner escribe: “Dans tout procès, la démonstration de la vérité, l’annoncé du verdict, bien qu’essentiels, ne sont pas seulement l’objet des débats. Tous procès comporte une volonté de redressement, un souci d’exemplarité. Il attire l’attention, raconte une histoire, appelle une morale”.⁵⁹

Las principales motivaciones y objetivos que guiaron la celebración de este proceso, cuyo designio fue el de ser una gran lección histórica, fueron, en cambio, esencialmente políticas.⁶⁰ Hannah Arendt nos recuerda las palabras, utilizadas por David

⁵⁸ Gideon Hausner, Idem.

⁵⁹ Gideon Hausner, citado por Annette Wieviorka, *L'Ère du témoin*, op. cit., p. 93.

⁶⁰ No me detengo en el cuerpo del texto sobre las motivaciones y el contexto histórico en el que se concibe y realiza el juicio de Eichmann en Jerusalén. Este dato, sin duda importante, me desviaría del argumento principal. Aporto, pues, en esta nota una consideración mínima sobre este contexto tomando referencia en los estudios de Hannah Arendt, de Annette Wieviorka, así como de Rony Brauman y Eyal Sivan. Tanto Arendt como Wieviorka destacan la motivación esencialmente política de este juicio. Varios motivos se entrecruzan. En primer lugar, para el primer ministro David Ben Gurión, se trataba de “dejar bien sentado ante todas las naciones que millones de personas, por el solo hecho de ser judíos, y millones de niños, por el solo hecho de ser niños judíos, fueron asesinados por los nazis” (Hannah Arendt, quien cita aquí un artículo periodístico de David Ban Gurion, p. 21). Asimismo, de “recordar a la opinión pública mundial quienes son los culpables de la destrucción de Israel y quienes son sus cómplices, conscientes e inconscientes”. Quizá, también se trataba – continúa Wieviorka- “de exaltar el heroísmo de los israelíes, en contraste con la supuesta pasividad de sus mayores; de hacer que el mundo se avergüence por haber abandonado a los judíos” (p. 83). Pero existían otras motivaciones relacionadas con la necesidad de reducir ciertas brechas abiertas en la sociedad israelí, que amenazaban la cohesión nacional del incipiente Estado de Israel (idem). Siguiendo el argumento de Rony Brauman y Eyal Sivan, la situación del Estado de Israel al momento del juicio era muy diferente de que aquella de los años 1945-1948, “entre el fin de la guerra y la proclamación del Estado judío soberano, cuando la catástrofe judía era levantada como bandera que presidía la lucha por el reconocimiento de Israel” (p. 30). Si bien la catástrofe de los judíos europeos “había suministrado la poderosa palanca, psicológica y política a la vez, que permitió legitimar el gran designio hasta entonces utópico encarnado por Ben Gurion” (p. 30), “una vez establecido el Estado hebreo, el pasado cercano había sido remitido a los limbos de una historia milenaria” (p. 31). Muy pronto, la figura del sobreviviente, condensadora de una imagen contraria a la figura del *hombre nuevo* y al ideal deseado del combatiente heroico que estaba en la base del sionismo, fue rechazada: “Ya no era el momento de los lamentos y de las esperanzas de los suplicados, sino el de la celebración de los héroes. Como en Europa, los sobrevivientes sufrieron la amarga experiencia de la sordera voluntaria de sus contemporáneos. Como en Europa, la consideración y los honores se dirigían a quienes habían combatido. Todos los sobrevivientes del genocidio hicieron la experiencia de esa herida de la incredulidad y la duda, al punto de que algunos, interiorizando ese oprobio, decidieron borrarse el tatuaje que rubricaba su historia. El mismo horror de lo que habían padecido era motivo de sospecha y de rechazo. Nadie

Ben Gurión, el entonces primer ministro de Israel, para establecer la orientación general de este proceso judicial: “En este histórico juicio, no es un individuo quien se sienta en el banquillo, no es tampoco el régimen nazi, sino el antisemitismo secular”.⁶¹ Sentido que retorna, como indica la misma autora, en el extenso discurso de apertura del Fiscal, quien emplazó el exterminio nazi en una larga cadena de sufrimientos, como *el más horrible progromo de la historia del pueblo judío*:⁶²

“The history of the Jewish people is steeped in suffering and tears. ‘In thy blood, live {Ezequiel 16:6} is the imperative that has confronted this nation ever since it made its first appearance on the stage of history. Pharaoh in Egypt decided ‘to afflict them with their burdens’ and to cast their sons into the river; Haman’s decree was ‘to destroy, to slay, and to cause them to perish’; Chmielnicki slaughtered them in multitudes; they were butchered in Petlura’s programs.

Yet, never, down in the entire blood-stained road travelled by this people, never since the first days of its nationhood, has any man arisen who succeeded in dealing it such

quería ni podía hacer frente a tales abominaciones. La angustia convocada por la evocación de los campos se convertía en rechazo (...). Ni siquiera la guerra de independencia de 1948 había generado la fraternidad combatiente que esperaban los líderes israelíes. Veintidós mil sobrevivientes habían participado en ella, lo que representaba un tercio de los efectivos militares, pese a lo cual para la mayoría de los judíos ya instalados en Palestina esos inmigrantes no eran aptos para llevar a cabo la revolución israelí. Considerados prisioneros de su pasado, eran tachados de melancólicos, poco fiables, privados de las cualidades humanas superiores de los *sabras*... Entre los sobrevivientes del genocidio y los israelíes se alzaba entonces lo que Ben Gurion llamó *una barrera de sangre y de silencio, de angustia y de soledad*” (p.31-3). Además de esta brecha generacional entre los *sabras* (los nacidos en Israel) y los judíos de la diáspora, entre los pioneros y la nueva población urbana, existían otros puntos desgarrados del tejido social, debido a la segregación y discriminación de que eran objeto los nuevos inmigrantes orientales. En este clima de críticas tensiones sociales y políticas “que opacaban la imagen de un pueblo unido, reunido en torno de su sueño milenarista”, y de fragmentación social, era necesario “un acontecimiento que cimentara a la sociedad israelí, una experiencia colectiva, impresionante, purificadora, patriótica; una catarsis nacional (Tom Segev)” (Rony Brauman y Eyal Sivan, p. 38) Es en este contexto que Ben Gurión idea este juicio histórico: “Era necesario reunir a esa sociedad fragmentada y el proceso Eichmann iba a producir ese efecto. Ben Gurión quería demostrar que fuera de Israel, único garante de su seguridad, los judíos corrían peligro de muerte. Pretendía recordar al mundo que sólo el genocidio de los judíos le imponía sostener el Estado judío, y que todo lo que se le opusiera no era más que propaganda antisemita de inspiración nazi” (Idem, p. 39). Se trataba de una lección que debían aprender los jóvenes israelitas: “Es necesario –escribe Ben Gurion- que nuestra juventud recuerde lo ocurrido al pueblo judío. Queremos que sepa la más trágica faceta de nuestra historia”. Por último, se trataba de “descubrir a otros nazis y otras actividades nazis, como por ejemplo, las relaciones existentes entre los nazis y algunos dirigentes árabes” (Hanna Arendt, p. 21-22).

Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalem*, Ed. Lumen, Barcelona, 1999.

Rony Brauman y Eyal Sivan; *Elogio de la desobediencia*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000.

Annette Wieviorka, *L'Ère du témoin*, op. cit.

⁶¹ Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, op. cit., p. 35.

⁶² Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalem*, op. cit., p. 404.

grievous blows as did Hitler's iniquitous regime, and Adolf Eichmann as its executive arm for the extermination of the Jewish people..."⁶³

Por primera vez en la historia, las víctimas del sufrimiento milenar del pueblo diaspórico, que había sido siempre perseguido, serían protegidas por un Estado judío. El fiscal Gideon Hausner, en el mismo discurso de apertura, sentó la acusación en el nombre y en la memoria de las víctimas: "Cuando me paro ante vosotros, jueces de Israel, para acusar a Adolf Eichmann, no comparezco solo. Aquí, en este momento, a mi lado, hay seis millones de acusadores. Pero ellos no pueden levantar su dedo y señalar, con el dedo de la acusación, hacia aquel que está sentado en la cabina de cristal, ni gritar: "Yo acuso". Porque sus cenizas están dispersas en las colinas de Auschwitz y en los campos de Treblinka, están esparcidas en los bosques de Polonia. Su sangre clama justicia al cielo, pero sus voces no pueden hacerse oír. Por eso, en mi persona recae ser su portavoz y en su nombre voy a pronunciar la terrible acusación (...)"⁶⁴

Tras los primeros testimonios de oficio,⁶⁵ el primer testigo convocado por la acusación es un historiador: el Profesor Salo Baron, autor de una obra monumental sobre la Historia religiosa y social del pueblo judío, y prestigiado profesor en esta materia en la Universidad de Columbia. Con este novedoso procedimiento, consistente en citar a un historiador al estrado, se buscaba establecer el cuadro histórico del juicio.⁶⁶ En este marco, se le solicitó prestara declaración acerca de la existencia de un mundo judío hoy desaparecido: la situación de los judíos y de las comunidades judías en Europa antes del estallido de la Segunda Guerra Mundial, la conmoción brutal y la transformación que el nazismo produjo en la vida de los judíos europeos, los efectos de la destrucción tras la caída de la Alemania Nazi, la pérdida inconmensurable que entraña la destrucción de una cultura y una tradición milenaria.

⁶³ "The trial of Eichmann", Session No. 6, 17/4/1961, en: *The Nizkor Project*, disponible en Internet: www.nizkor.org.

⁶⁴ "The trial of Eichmann", Idem.

⁶⁵ Estos testimonios corresponden a Rav-Pakad Naphtali Bar-Shalom, oficial de la policía israelí a cargo de la preparación y la verificación de los documentos de la acusación y a Avner Less, a cargo de tomar declaración al acusado sobre sus funciones en el Tercer Reich. Ver "The District Court Sessions" del Juicio de Eichmann en Jerusalem, en *The Nizkor Project*, op. cit.

⁶⁶ Annette Wieviorka, *L'Ère du témoin*, op. cit., p. 82. Dice: "Por primera vez..., un historiador, Salo Baron, entonces profesor de la universidad de Columbia, es llamado al estrado de los testigos para establecer el cuadro histórico del proceso, sin que la presencia de un historiador en el estrado suscitara el más mínimo cuestionamiento".

Resulta significativo, escriben Rony Brauman y Eyal Sivan, “que el primer testigo citado por la fiscalía no haya sido una víctima directa de Eichmann o un historiador como Raul Hilberg, que acababa de publicar *La destrucción de los judíos en Europa*. La lógica de *aparatos y procesos*, sistemáticamente analizada por Hilberg, no podía satisfacer la expectativa de la acusación (...).La fiscalía esperaba explícitamente de él que mostrara la vitalidad y la creatividad del pueblo judío de Europa a lo largo de los siglos, lo que realizó en una exposición de varias horas. Todo era como si la historia de los judíos, reescrita en una versión heroica desde los orígenes hasta el III Reich, fuera en sí misma una circunstancia agravante para los crímenes nazis. Como si, en otros términos, los judíos tuvieran necesidad de un abogado para demostrar y justificar su derecho a la vida. El rigor jurídico no salió ganando, como ocurre en todo juicio donde la cuestión de la culpabilidad del acusado pasa a un plano secundario tras el símbolo que está llamado a representar en la sala de audiencias, y ésta fue una de las primeras críticas de Arendt contra el proceso en Jerusalén”.⁶⁷

A continuación, se sucedieron los testimonios de las víctimas constituidas en testigos de la acusación, convocadas en una secuencia tal que, a través de sus relatos, se fueron articulando y reconstruyendo, cronológica y espacialmente, los pasos de la destrucción. Rony Brauman y Eyal Sivan, en la misma línea que Hannah Arendt, comentan: “Los testigos habían sido elegidos por la fiscalía con ayuda del Memorial Yad Vashem. La historia de muchos de ellos carecía de relación directa con Eichmann, cuya jurisdicción no cubría el conjunto de los territorios bajo control del Reich, ni los campos, con excepción del gueto de Theresienstadt. Estaban presentes para ilustrar, país por país, lo que la acusación consideraba como el progromo más gigantesco de la historia del pueblo judío. Pero como Eichmann, desde 1937 hasta el final de la guerra, fue el *especialista de la cuestión judía* se le debía imputar todo cuanto ocurrió a los judíos durante ese período. El argumento no carece de lógica, pero es históricamente falso...”.⁶⁸

⁶⁷ Rony Brauman y Eyal Sivan. *Elogio de la desobediencia*, op. cit., p. 55.

⁶⁸ Rony Brauman y Eyal Sivan, op. cit., p.54. A su vez, Annette Wieviorka nos revela un hecho significativo: en oposición a una idea generalmente admitida, los testigos citados a declarar en el juicio no prestan un testimonio espontáneo –es decir, no lo hacen por primera vez-. Sino que fueron elegidos en función de un primer testimonio ya existente – un testimonio escrito, sea que ya estuviera publicado, sea que se hubiera producido oralmente y hubiere sido transcripto. Después de este primer filtro, Hausner se entrevistaba con los testigos preseleccionados y decidía “quién tendría el honor de testimoniar en el proceso, delante de centenares de periodistas venidos del mundo entero”. “Un verdadero casting” (p. 98-9), señala Annette Wieviorka. Y

El libro de Hannah Arendt⁶⁹ (quien había asistido a las sesiones del juicio como corresponsal del periódico americano *The New Yorker*), que reúne los informes sobre el proceso publicados por dicho periódico, es contundente respecto de la situación que aquí se describe; la crítica de Arendt radica, precisamente, en que el proceso dio preferencia a “los grandes acontecimientos históricos en detrimento de los detalles jurídicos”.⁷⁰ “Desde el punto de vista de la acusación”, escribe esta autora, “la historia era el objeto alrededor del que giraba el juicio”.⁷¹ Mediante esta afirmación impugna, en un sentido formal, fundamentalmente dos cosas: primero, que el procedimiento penal haya sido promovido por el Estado en representación de las víctimas. Luego, la improcedencia jurídica de los testimonios de las víctimas.

La interpretación arendtiana hace de este proceso un campo de batalla entre dos fuerzas antagónicas: los intereses del Estado de Israel y los intereses de la justicia. Un poco al estilo de Antígona (leyes humanas y la Ley de los dioses), la intervención de Hannah Arendt muestra el enfrentamiento entre dos legalidades que Estado y Justicia sostendrían a su modo.⁷² Y señala la incapacidad política y jurídica de afrontar la cuestión que se

agrega que por eso algunos sobrevivientes expresaron su reticencia. Por supuesto, el fiscal encontraba en esta reticencia motivos... psicológicos! Esta reticencia a testimoniar se debía, según el fiscal, “a una tentativa deliberada de olvidar los acontecimientos que, fueren cuales fueran, los perseguían hasta en los sueños. No querían revivirlos”. Y, más aún, a “otra razón, mucho más fuerte: temían no ser creídos”. Volveremos sobre el riesgo de cierta instrumentalización –o utilización- del testigo (allí donde no hay lugar sino para los intereses de grupo), a cuyo servicio siempre está pronta la psicología, hacia el final de este capítulo.

⁶⁹ Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, op. cit.

⁷⁰ Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, op. cit, p. 34.

⁷¹ Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, p. 35.

⁷² El enfrentamiento señalado por Hannah Arendt radica en que todos estos motivos, que estuvieron en la base de la orientación que el acusador dio a su alegato, no tenían ninguna relación con el único motivo que debe presidir la celebración de un proceso penal: los actos del inculpado. Es cierto que Hannah Arendt tiene el cuidado de separar la actuación de la fiscalía y la de los magistrados, pero siempre con la idea de que el juicio en general quedó desvirtuado por la actuación de la fiscalía, ante la cual los jueces, muchas veces, no tenían otra alternativa que resignarse. Por ejemplo: “Desde el principio quedó claramente sentada la autoridad del presidente Moshe Landau, en orden a dar el tono que debía imperar en la celebración del juicio, y quedó asimismo de manifiesto que estaba dispuesto, firmemente dispuesto, a evitar la afición del fiscal a que la espectacularidad convirtiera el juicio en una representación dramática. Sin embargo, no siempre logró este propósito...” (p.13). O también: “Y la justicia, aunque quizás sea una abstracción para quienes piensan como e primer ministro (Ben Gurion), demostró ser, en el caso de Eichmann, mucho más severa y exigente que Ben Gurion y el poder concentrado en sus manos...” (p.15); y un poquito más adelante: “Y entre todos los presentes, el presidente del tribunal era quién mejor sabía lo que acabamos de decir, pese a que tuvo que ver cómo el juicio se transformaba en una sucesión de relatos atroces, en un ‘navío sin timón, a merced de las olas. Sus esfuerzos para evitarlo resultaron a menudo estériles por culpa, aunque pareciera extraño, de la actitud de la defensa, que casi nunca atacó a los testigos, ni casi puso en entredicho sus declaraciones, ni siquiera en puntos intrascendentes.” (p.20-21). En este contexto, aún cuando esta autora no cesa de señalar la estatura ética de los magistrados, el enfrentamiento indicado por Arendt confrontaría al Estado con la finalidad última de la Justicia en un sentido general.

planteaba en el juicio. Hacer entrar lo prohibido (los montajes de lo prohibido), “inscribir el homicidio en la Referencia”, exigía no desviarse de la lógica jurídica, cuya apuesta se juega en relación a los actos del acusado, y no respecto del sufrimiento de un pueblo. Todo juicio público, como subraya Hannah Arendt, es (o era) una representación dramática, un proceso ritual que se centra(ba), no en la víctima -o sujeto pasivo-, sino en un sujeto activo, el inculpado, que enfrentado a su acusador, responde de sus actos ante un tercero: los jueces, representantes legales de la instancia tercera, que intervienen como intérpretes. O, en términos de Pierre Legendre: “Esquemáticamente, un proceso criminal representa, en principio, la triangulación del sujeto inculpado. Este hace frente a su acusador y responde del crimen antes sus jueces, los cuales ejercen el oficio de dar una sentencia jurídicamente fundada en la interpretación del caso a la luz del Corpus de textos”.⁷³ Ya he señalado que así como en la antigüedad, la tragedia articula en el Destino inexorable los fundamentos de lo prohibido en la humanidad, el montaje institucional de la justicia, en nuestras sociedades modernas, re-presenta, mediante una puesta en escena ritual, la transgresión de lo prohibido y las consecuencias de esta transgresión, allí donde el homicidio es inasible por las vías del discurso ordinario. Asimismo, hemos establecido que no hay otra manera de hacer presente, de representar simbólicamente, lo prohibido, que es fundamento político de la condición humana; y que el crimen interesa tanto al individuo que lo comete, como a la sociedad toda que es llevada a revivir, en la ritualidad del procedimiento judicial, simbólicamente, el crimen. En uno y otro caso, la actuación del Juez, instancia situada en el lugar estructural que representa al Tercero (o a la Referencia fundadora de la sociedad), inscribe el crimen como trasgresión, reintegrándolo a la palabra e ingresándolo, así, en las coordenadas humanas.

Sin embargo, si sigue siendo cierta la sentencia que dice que la ley hace al pecador, no parece tan segura la naturaleza del pecado (crimen) respecto del cual se tuvo que legislar.⁷⁴ ¿Responde la ley -incluso la nueva categoría jurídica de crimen contra la humanidad- del nuevo tipo de criminal de nuestro tiempo? ¿De qué manera el crimen nazi,

⁷³ Pierre Legendre, *El crimen del cabo Lortie*, op. cit., p. 42.

⁷⁴ De hecho una de las principales críticas que se han formulado a los juicios de Nuremberg se relaciona con el hecho de haber infringido el principio de legalidad -*nullum crimen, nulla poena sine lege*-, ya que la *Carta de Londres* (1945) era posterior a los hechos enjuiciados.

el exterminio administrativo y anónimo, afecta la clásica re-presentación del crimen como trasgresión?

Hannah Arendt está más que advertida de este problema. Su concepto de banalidad del mal plantea un problema novedoso, a propósito de una lógica jurídica (que tiene tras de sí la monumental construcción jurídica europea) hasta entonces incontestable, porque el derecho penal contemporáneo se encuentra comprometido en sus principios y fundamentos por los mismos crímenes que debe juzgar. De hecho, la noción de banalidad del mal no corresponde a una nueva categoría psicológica. El verdadero alcance del concepto se dirige al corazón de aquello que, a lo largo de toda la tradición de la doctrina jurídica, se precisa como la concurrencia del factor subjetivo, esencial respecto de la posibilidad de juzgar y dictar sentencia. El término *banalidad del mal*, que Arendt utiliza para describir la personalidad de Eichmann, define el “perfil del nuevo tipo de delincuente”,⁷⁵ no un pervertido o un sádico, sino un hombre “terrible y terroríficamente normal”⁷⁶ que, en razón de motivaciones corrientes, cumple con su tarea de funcionario, sin importar que ésta fuese la de la compleja organización de la continua deportación de la población judía de diversos lugares de Europa a los campos de concentración y de exterminio. Si este nuevo perfil “resulta mucho más terrorífico que todas las atrocidades juntas”, eso se debe a que “este nuevo tipo de delincuente (...), comete sus delitos en circunstancias que casi le impiden saber o intuir que realiza actos de maldad”:⁷⁷ “Cuando hablo de banalidad del mal lo hago solamente a un nivel estrictamente objetivo, y me limito a señalar un fenómeno que, en el curso del juicio, resulto evidente. Eichmann no era un Yago ni era un Macbeth (...). Eichmann carecía de motivos (...)”.⁷⁸

¿Cómo administrar justicia sobre el terreno en que surge el criminal de nuestro tiempo? ¿Qué puesta en escena, qué proceso ritual, puede permitir la re-presentación, no ya de un homicidio, sino del exterminio? Esta es, a mi entender, la esencia de la intervención de Hannah Arendt en ocasión del juicio de Eichmann en Jerusalén.

⁷⁵ Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalem*, op. cit., p.417.

⁷⁶ Hannah Arendt, *Idem*.

⁷⁷ Hannah Arendt, *Idem*.

⁷⁸ Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalem*, op. cit., p.433.

Resulta sorprendente que, habiendo señalado esta cuestión crucial, su crítica feroz respecto de la actuación de la justicia israelí se sustente, exclusivamente, en una posición en extremo conservadora del derecho:⁷⁹ Arendt cree que la instancia de la Justicia puede responder ante la novedad del crimen, que a partir de las categorías jurídicas existentes, el Tribunal debería haber sido el escenario, no del espectáculo de las víctimas -“un mitin multitudinario”-,⁸⁰ sino de la ritualidad judicial, que hubiera permitido inscribir el genocidio, según el principio de Razón, en el discurso de la Referencia y en el discurso genealógico de la deuda.⁸¹

La lógica de opuestos, que Arendt construye, entre las turbias razones de Estado, por un lado, y, por otro, una Justicia que, idealmente, debe poder responder acabadamente ante la cosa juzgada, la conduce, finalmente, a la conclusión de que el Estado, representado por el fiscal Hausner, no hizo más que oscurecer la significación social del crimen, al imponer la historia, al servicio de propósitos y motivos de política de Estado, y los testimonios de los sobrevivientes como hitos, en torno de los cuales giró el juicio.

Es cierto que el análisis de esta gran teórica alemana es impecable desde una perspectiva jurídica clásica, y esclarecedor respecto de unos intereses que, de hecho, rebasaban el propósito jurídico; pero el nuevo proceso que elabora (el que enfrenta al Estado contra la Justicia) deja, como en un haz de sombra, la posibilidad de que, del juicio que enfrentaba al Estado de Israel contra Eichmann, surgiera un exceso o singularidad

⁷⁹ Como ya hemos señalado habría que diferenciar, siguiendo a Hannah Arendt, la actuación de los magistrados de la actuación del Estado a través de la acusación. Aunque, en definitiva, la Corte queda impugnada en razón de que lo que está en cuestión es el estatuto de la noción de crímenes contra el pueblo judío.

⁸⁰ Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalem*, op. cit.

⁸¹ La cuestión que aquí se plantea es la siguiente: ¿Pudo, acaso, el Tribunal Militar Internacional de Núremberg –u otros procesos ulteriores- restablecer la significación social del crimen? Hannah Arendt tiene razón. Sin embargo, esta situación quizá no hubiera sido significativamente diferente en el caso de que un tribunal internacional –que no estaba constituido al momento del juicio-, como querría esta autora, hubiera juzgado a Eichmann. En todo caso, y más allá del enorme esfuerzo realizado para promulgar -a través de múltiples Tratados, Acuerdos y Convenciones- leyes que sancionen y castiguen estos crímenes inauditos, y allende valor histórico de los juicios realizados, la cuestión pasaría por no perder de vista cierto *cariz gestionario* –para utilizar un término de Legendre- que los dispositivos jurídicos adquieren en nuestras sociedades utilitarias. Esto conduce a la degradación de la significación esencialmente simbólica –de producción y reproducción de lo simbólico- del ritual jurídico, cuyo riesgo es quedar reducido a una finalidad represiva, aleccionadora y correccional. Como dice Legendre: “...en términos de represión penal: usted elimina un elemento, la suma disminuye, pero los elementos restantes no son afectados” (*El crimen del cabo Lortie*, op. cit., p. 56). De allí el carácter nulo de este tipo de finalidad respecto de los males sociales que busca reprimir.

respecto de sus propósitos deliberados, intrínseco a un andamiaje normativo que ya era insuficiente.

Con el objeto de examinar lo antedicho, quisiera detenerme en una cuestión, central, en el análisis que de este proceso hiciera Hannah Arendt.

Una vez que hubo examinado cada una de las objeciones formuladas sobre el caso Eichmann (el carácter retroactivo de la Ley, el principio de competencia de jurisdicción territorial, el argumento sobre la parcialidad de los jueces israelíes, las objeciones formuladas contra la acusación en sí misma que basó su alegato en la figura de *crímenes contra el pueblo judío* y las respuestas elaboradas por la Corte), Arendt señala que el principal motivo que debía de haberse sostenido, en contra de la celebración del juicio, corresponde al argumento que utilizó la corte de Jerusalén para que el procedimiento penal fuera promovido por el Estado en representación de las víctimas.⁸² Se refiere al Principio de Personalidad pasiva de P.N. Drost: “el *forum patriae victimae* puede ser competente para juzgar los hechos”.⁸³ Hannah Arendt sostiene que este era “el principal argumento que se esgrimía en contra de la celebración del juicio”,⁸⁴ porque el juicio se había iniciado, “no para satisfacer la exigencia de justicia, sino para colmar el deseo de venganza de las víctimas”.⁸⁵ La exigencia de justicia implicaba dar prioridad a un principio central del derecho penal: el “principio de que el delito no se comete solamente contra la víctima, sino contra la comunidad cuya ley viola”⁸⁶ y, por eso, más allá de las víctimas, era el cuerpo político el que debía ser reparado.

En las minutas del juicio, he hallado tres menciones referidas al principio de personalidad pasiva: en las sesiones del 12 y 14 de abril (tercera y cuarta sesión respectivamente) en el marco del alegato de la fiscalía y, fundamentalmente, en la Sentencia de los Jueces. Sin entrar aquí en los detalles jurídicos, existían dos objeciones preliminares de la Defensa contra la celebración del juicio en Israel. La primera, relativa a la falta de calificación del tribunal para juzgar el caso, debido a la

⁸² En realidad, fueron tres los principios sobre los cuales la Corte de Jerusalén fundó su competencia de jurisdicción: el principio territorial, el principio de personalidad pasiva y el principio de la jurisdicción universal. Hannah Arendt es especialmente crítica respecto de los dos últimos principios.

⁸³ Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalem*, op. cit., p. 394.

⁸⁴ Hannah Arendt, *Idem*.

⁸⁵ Hannah Arendt, *Idem*.

⁸⁶ Hannah Arendt, *Idem*.

presunta parcialidad de los jueces judíos. La segunda, concerniente a la falta de competencia y jurisdicción de la corte para considerar los cargos contenidos en la acusación. A su vez, esta segunda objeción preliminar de la Defensa contenía dos argumentos: el primero, se relacionaba con el hecho de que Eichmann había sido secuestrado y traído del extranjero; el segundo apuntaba directamente a la validez de la *Ley (de Castigo) de Nazis y Colaboradores Nazis* de 1959, aplicada en el caso Eichmann.⁸⁷ En el contexto de las consideraciones realizadas, tanto por parte de la Fiscalía como por parte de los Jueces, para responder este último argumento de la Defensa se apeló, entre otros, al *principio de protección* –que incluye el Principio de personalidad pasiva-.⁸⁸

⁸⁷ La objeción de la defensa a la validez de la *Ley (de castigo) de Nazis y Colaboradores Nazis*, era la siguiente: “the Israeli Law, by inflicting punishment for acts committed outside the boundaries of the state and before its establishment, against persons who were not Israeli citizens, and by persons who acted in the course of duty on behalf of a foreign country (‘Act of State’) conflicts with international law and exceeds the powers of the Israeli legislator”. *The trial of Eichmann: “Judgment”*, (Part 1 of 70), op. cit.

⁸⁸ En rigor, estas consideraciones se hubieran realizado aún cuando no hubiere habido ninguna objeción: “At the outset, we must state the reasons for our Decision (No. 3 given on 17 April 1961, Session 6) relating to our jurisdiction to try this case. It is the duty of the Court to examine its competence ex officio even without the question having been raised by the Accused; indeed even if the Accused had consented to be tried by this Court, we would not have been entitled to try him unless the law empowers us to do so. The law which confers on us jurisdiction to try the Accused in this case is the Nazi and Nazi Collaborators (Punishment) Law 5710-1950”. La Corte legitimó su competencia basándose en los siguientes argumentos, entre otros: el carácter retroactivo de la Ley 1950 y el hecho de que la Ley Israelí (1950) está basada en la ley internacional, sobre un fundamento doble: el carácter universal de los crímenes cometidos y el carácter específico de los mismos en tanto fueron concebidos para exterminar al pueblo judío. El carácter universal de los crímenes cometidos –crímenes contra la humanidad- implica que, en ausencia de un Tribunal Internacional, la ley internacional requiere de la autoridad legislativa y jurídica de todos los países para hacer efectivo el requerimiento de justicia y juzgar a los criminales. El carácter específico de los crímenes, en tanto dirigidos a exterminar al pueblo judío, fue establecido por la Ley 1950 sobre el modelo del crimen de genocidio –definido por Raphael Lemkin en su libro *Axis Rule-*, adoptado por la Asamblea de las Naciones Unidas el 9 de Diciembre de 1948 (*Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio*) como crimen bajo la ley internacional y, por lo tanto, con jurisdicción también universal. Sin embargo, el artículo No. 6 de esta Convención podría interpretarse como un argumento contrario a la aplicabilidad de la jurisdicción universal: “Persons charged with genocid or any of other acts enumerated in Article 3 shall be tried by a competent tribunal **of the States in the territory of which the act was committed**, or by such international penal tribunal as may have jurisdiction with respect to those contracting parties which shall have accepted its jurisdiction”.

Aquí se plantea la siguiente cuestión: si, en ausencia de un Tribunal Internacional, la Convención de las Naciones Unidas establece que aquellos acusados del crimen de genocidio pueden ser juzgados por un tribunal competente del territorio donde el crimen fue cometido, ¿cómo puede Israel juzgar al acusado por el crimen de genocidio? Esto inicia una larga argumentación jurídica que tiene por objeto producir una interpretación de este artículo (No. 6) de la Convención. En líneas generales, esta argumentación se propone demostrar que si se interpreta este artículo en un sentido restrictivo –esto es, que un acusado de cometer genocidio sólo puede ser juzgado por un tribunal competente del territorio donde el crimen fue cometido-, esta interpretación atentaría contra la finalidad primera de la Convención: prevenir el genocidio e impartir el castigo por los crímenes cometidos. En este punto se citan precedentes ya establecidos y textos de reconocidos juristas que ya habían discutido este disputado artículo. Entre ellos, se cita la opinión de P. N. Drost: “In the discussions many delegations expressed the opinion that Article 6 was not meant to solve questions of conflicting or concurrent criminal jurisdiction. Its purpose was merely to lay down the duty of punishment of the State in whose territory the act of genocid was committed (...). It seems clear that the

En efecto, en la Sentencia de la Corte se encuentra asentada, entre otras, la opinión del reconocido e ilustrado jurista P.N. Drost. Pero, curiosamente, no se desprende de esta opinión el deseo de venganza. Más bien, el principio de personalidad pasiva, enunciado por Drost, se refiere a un principio de protección (en este caso, de las víctimas).⁸⁹ ¿Por qué Hannah Arendt concluye que, el Estado de Israel, al promover el procedimiento penal en nombre de las víctimas, quiere satisfacer un deseo de venganza que se opone a la posibilidad de un acto de justicia? ¿Qué autoriza este deslizamiento de la protección a la venganza?

Haciendo caso de este equívoco voy a sugerir que, detrás de esta argumentación, en exceso abstracta,⁹⁰ con que Hannah Arendt busca impugnar los principios en que la Corte de Jerusalén fundó su competencia, hay una apuesta política de esta teórica alemana, porque, en última instancia, dependía de esta jurisdicción la definición del cuerpo político que requiere reparación, y esto resulta indisoluble de la naturaleza del crimen nazi. Lo que está en juego es la exigencia de un acto de justicia que sancione el crimen y, por lo tanto, la definición de la naturaleza del crimen que debe ser sancionado. En el horizonte de esta cuestión se formula la pregunta: ¿Cuál es la comunidad dañada: la comunidad humana o la comunidad judía? ¿Es el exterminio físico del pueblo judío, un delito contra la humanidad perpetrado en el cuerpo del

Article does not forbid a Contracting Power to exercise jurisdiction in accordance with its national rules on the criminal competence of its domestic courts. General international law does not prohibit a state to punish aliens for acts committed abroad against nationals". Y, a continuación, Drost refiere que: "(...) But then, many states apply in certain cases the principle of protective jurisdiction which authorizes the exercise of jurisdiction over aliens in respect of crimes committed abroad when the interests of the state are seriously involved. When the victim of physical crime is a national of the state which has arrested the culprit, the **principle of passive personality** may come into play and the **forum patriae victimae** may be competent to try the case" –los subrayados son nuestros-.

Finalmente, la Corte establece que el derecho de castigo, por parte del Estado de Israel, deriva de dos fuentes convergentes: una fuente universal (perteneciente a toda la humanidad) que inviste a todos los Estados, en el seno de la familia de las Naciones, con el derecho de perseguir y sancionar crímenes del orden aquí considerado; y una fuente específica o nacional que otorga a la Nación que es víctima el derecho de juzgar a quienquiera que haya amenazado su existencia. Este segundo fundamento de la jurisdicción penal conforma, de acuerdo a la terminología especializada, el **principio de protección** que reconoce el derecho de cada estado de proteger a sus ciudadanos, su seguridad y sus intereses. El **principio de personalidad pasiva** está incluido en el principio de protección. Esta nota ha sido elaborada a partir del documento de la Sentencia de los jueces. Todas las citas pertenecen a dicho documento. *The trial of Eichmann: "Judgment"*, (Part 2-6 of 70), op. cit.

⁸⁹ Ver Nota 721.

⁹⁰ En el trabajo ya citado, Judit Bokser señala, con Walter Laqueur, que "el análisis de Arendt en el juicio de Eichmann, (...) exhibía cierta actitud de desdén hacia los hechos", "El holocausto: memoria, víctimas y moralidad...", op. cit.

pueblo judío? ¿O, el exterminio del pueblo judío, debe ser considerado como crimen contra el pueblo judío, independientemente de que también sea un delito contra la humanidad? Hannah Arendt, se resuelve por la primera opción: “En tanto en cuanto las víctimas eran judíos, resultaba justo y pertinente que los jueces fueran judíos; pero en tanto en cuanto el delito era un delito contra la humanidad, exigía que fuera un tribunal internacional el que asumiera la función de hacer justicia”.⁹¹ Lo cierto es que la Corte de Jerusalén se diferencia del Tribunal Internacional de Nuremberg, precisamente en relación a esta aporía.⁹² El exterminio del pueblo judío había sido discutido tanto en el Juicio de los grandes criminales de guerra (en el Tribunal Militar Internacional de Nuremberg), como en los procesos judiciales que siguieron al de Nuremberg en diferentes países. Pero la Corte de Jerusalén, como enuncia la Sentencia de los jueces, singulariza un crimen de entre todos los crímenes contra la humanidad que ya habían sido juzgados: el crimen contra el pueblo judío.⁹³

⁹¹ Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, op. cit., p. 406. En definitiva toda la demostración de Hannah Arendt tiende a establecer que, dada la naturaleza del crimen, sólo un tribunal internacional era competente para celebrar el proceso. Entre las objeciones presentadas al Tribunal “estaban las objeciones contra la acusación en sí misma”, las más importantes para Hannah Arendt, “según las cuales Eichmann había cometido *crímenes contra la humanidad*, antes que *crímenes contra los judíos*, por lo que dichas objeciones quedaban a fin de cuentas dirigidas contra la ley que se aplicó a Eichmann” (p. 384-385).

⁹² “This is not the first time that the Holocaust has been discussed in court proceedings. It was dealt with extensively at the International Military at Nuremberg during the Trial of the Major War Criminals, and also at several of the trials which followed; but this time it has occupied the central place in the Court proceedings, and it is this fact which has distinguished this trial from those which preceded it”, *The trial of Eichmann: Judgment*, (Part 1 of 70), op. cit.

⁹³ Como ya he aclarado en una nota anterior la noción de *crímenes contra el pueblo judío*, que establece la Ley 1950, aplicada para juzgar a Eichmann, se asienta en el modelo del crimen de genocidio adoptado por la Asamblea de las Naciones Unidas el 9 de diciembre de 1948 y establecido en la *Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio*. El crimen de genocidio ya había sido declarado por la Asamblea de las Naciones Unidas (después de que el Tribunal Militar Internacional de Nuremberg pronuncie la Sentencia -6/12/1946-) como contrario a la Ley de las Naciones. Dicha resolución afirmaba: “Genocide is a denial of the right of existence of entire groups, as homicide is the denial of the right to live of individual human beings; such denial of the right of existence shocks the conscience of mankind, results in great losses to humanity in the form of cultural and other contributions represented by these groups, and is contrary to moral law and to the spirit and aims of the United Nations”. A su vez, el artículo II de la *Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio* establece:

En la presente Convención, se entiende por genocidio cualquiera de los actos mencionados a continuación, perpetrados con la intención de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso, como tal:

- a) Matanza de miembros del grupo;
- b) Lesión grave a la integridad física o mental de los miembros del grupo;
- c) Sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial;
- d) Medidas destinadas a impedir los nacimientos en el seno del grupo;
- e) Traslado por fuerza de niños del grupo a otro grupo.

Por primera vez en la historia de *después de Auschwitz*, entonces, el exterminio del pueblo judío ocupa un lugar central, y, en esto, el Juicio de Eichmann se diferencia de todos los procesos anteriores.⁹⁴

En este sentido, a diferencia de Hannah Arendt, reconocer la competencia de la Corte⁹⁵ permite, más allá de todas las irregularidades y anomalías del proceso de Jerusalén derivadas de la enorme complejidad jurídica del procedimiento, desprender una significación, incluso sintomática, precisamente donde esta autora postula una

Basada en este modelo, la Sección 1(b) de la Ley Israelí 1950 establece: *Crimen contra el Pueblo Judío* significa cualquiera de los actos mencionados a continuación, perpetrados con la intención de destruir, total o parcialmente, al Pueblo Judío:

- a) Matanza de Judíos.
- b) Causar severos daños físicos o mentales a Judíos.
- c) Obligarlos deliberadamente a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física;
- d) Tomar medidas destinadas a impedir los nacimientos de Judíos.
- e) Traslado por fuerza de niños Judíos a otro grupo religioso o nacional
- f) Destruir o profanar valores o tesoros religiosos y culturales Judíos;
- g) Incitar al odio antijudío.

Es necesario diferenciar el delito de Genocidio de la noción, muy similar, de “Crimen contra la Humanidad”, tipificado en la Carta de Londres (8 de agosto de 1945) que estableció el Estatuto del Tribunal Militar Internacional de Nuremberg. Según el artículo 6 de dicho Estatuto, se consideran “Crímenes contra la Humanidad”: “...asesinatos, exterminio, sometimiento a esclavitud, deportación y otros actos inhumanos cometidos contra cualquier población civil antes de, o durante la guerra; o persecuciones por motivos políticos, raciales o religiosos en ejecución de, o en conexión con, cualquier crimen de la jurisdicción del Tribunal, constituyan o no una violación de la legislación interna del país donde hubieran sido perpetrados”. El gobierno israelí ratificó la *Convención contra el Genocidio* poco después de la creación del Estado de Israel, y en 1950 promulgó su propia *Ley de Prevención y Castigo del Genocidio* (coincidente en todo con la *Convención*). Asimismo la ley aprobada y promulgada por el Parlamento israelí en 1950 -*Ley (de Castigo) de Nazis y Colaboradores Nazis*-, incluye además de las definiciones de *crímenes contra la humanidad* y *crímenes de guerra* –éstos últimos también tipificados en el Estatuto de Nuremberg-, un nuevo concepto jurídico, basado en el delito de genocidio: *Crímenes contra el pueblo judío*.

⁹⁴ Hannah Arendt no estaría de acuerdo con este argumento: “...esto es, en el mejor de los casos, solo una media verdad o una verdad a medias”. Más bien, el argumento de Arendt hace del proceso de Eichmann “el último de los procesos secuela de los de Nuremberg” (p.398). Y, en este sentido, “el proceso de Jerusalén se asemejaba a los juicios de posguerra celebrados en Polonia, Hungría, Yugoslavia, Grecia, la Unión Soviética y Francia” (p. 391). Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, op. cit.

Nosotros creemos que la categoría de *crimen contra el pueblo judío*, aún siendo fuertemente dilemática, singulariza este juicio respecto de los anteriores. Lo problemático de esta categoría ha sido agudamente comentada por Brauman y Sivan en los siguientes términos: “¿Cómo explicar de otro modo esa extraña noción de *crímenes contra el pueblo judío*, título de las cuatro primeras bases de inculpación? Al instituir una categoría jurídica distinta de la acusación de crímenes contra la humanidad, ¿quería la Corte, como los nazis, situar a los judíos fuera de la humanidad? ¿Puede imaginarse un tribunal penal internacional juzgando crímenes contra la humanidad y crímenes contra el pueblo tuttsi o bosnio?”, en: *Elogio de la desobediencia*, op. cit., p. 61.

⁹⁵ Esta es mi posición. Como afirman Rony Brauman y Eyal Sivan: “Había sido realmente necesario que los israelíes detuvieran a ese criminal para que surgiera un esfuerzo de justicia en otros lugares. Es por ello que, por importantes que hayan podido ser los debates sobre la necesidad de un juicio llevado a cabo por una Corte internacional, los argumentos a favor de ésta continúan siendo abstractos en el contexto de la época. De no haber sido juzgado en Jerusalén, Eichmann no habría sido juzgado”. (en: *Elogio de la desobediencia*, op. cit., p. 41).

incongruencia: “La verdad de las declaraciones de los testigos *ambientales* –escribe-, acerca de las condiciones imperantes en los guetos polacos, de los procedimientos empleados en los diversos campos de exterminio, de los trabajos forzados y, en general, del intento de exterminio mediante el trabajo, jamás fue discutida; al contrario, casi todo lo que dijeron se sabía ya. Si alguna que otra vez se mencionaba el nombre de Eichmann en dichas declaraciones, ello se hacía en virtud de anteriores referencias verbales, *según rumores*, y, en consecuencia, la declaración carecía, en este aspecto, de pertinencia jurídica. Todas las declaraciones de los testigos que *le habían visto con sus propios ojos*, se vinieron abajo tan pronto dichos testigos fueron repreguntados, y la sentencia determinó que *el centro de gravedad de sus actividades [las de Eichmann] se hallaban en el Reich, en el Protectorado, los países europeos del oeste, norte, sur y sureste, y en el centro de Europa*, es decir, en todas partes excepto el Este. Entonces cabe preguntarse –continúa Arendt- por qué razones la Sala no declaró improcedentes las declaraciones de aquellos testigos, que duraron semanas y semanas, meses incluso. Al referirse a esta cuestión, la Sentencia contenía frases **que parecían de excusa**, y, al fin, daba una explicación **curiosamente incongruente**: *Como fuere que el acusado se declaró inocente de todas las acusaciones contra él formuladas*, los juzgadores no pudieron prescindir de las *pruebas sobre el ambiente, objetivamente considerado*”.⁹⁶ Esta última apreciación, en extremo disonante con la valoración que realiza la misma autora sobre el excelente desempeño y la estatura ética de los magistrados a lo largo del juicio, resulta llamativa, abriéndonos el interrogante por el sentido de dicha sustitución: ¿por qué allí donde el imputado se declaró inocente de todas las acusaciones contra él formuladas, los jueces no pudieron prescindir del relato de los testigos-víctimas –aún cuando esas pruebas sobre el ambiente, objetivamente considerado, no tuviera relación alguna con el único motivo que debía interesar en el juicio?

El fenómeno nazi no remite sólo a un trágico episodio del pasado, a una aberración ocasional, que pudiera constituirse –sin más- en cosa pasible de ser juzgada. La *sin-Razón nazi*⁹⁷ no pasó. Como afirma Legendre, “el programa científico de exterminio de judíos no fue solamente un progromo gigantesco sino que constituyó, en sus

⁹⁶ Hannah Arendt, op. cit., p.314, (las negritas son mías).

⁹⁷ Pierre Legendre, *El crimen del cabo Lortie*, op. cit., p. 21.

fundamentos, el descalabro de todo el sistema referencial europeo”.⁹⁸ Sus efectos alcanzan los puntos más sensibles de nuestra cultura; por eso, nos siguen hablando en el presente, revelándonos “una dimensión terrorífica de la modernidad”,⁹⁹ “cuya presencia difusa”¹⁰⁰ impregna y recorre todos los discursos.

Encontramos esta dimensión siniestra de nuestra modernidad en los “estragos de la obediencia”¹⁰¹ que, más allá del caso puntual que nos ocupa, nos confronta con una alteración significativa en la subjetividad occidental: sujetos desarticulados de la *Referencia* –retomando los términos de Legendre–, meros instrumentos de la voluntad del Otro, “especialistas” no afectados por la consecuencia de su acción, que se refugian en la obediencia ciega; pero también, ante esta situación, la desorientación de los “montajes de lo prohibido que llamamos en Occidente el Estado y el Derecho”,¹⁰² cuando, con las mejores intenciones, conducen al reverso de lo anterior: a la instalación de una identidad victimaria. Y quizás, éste sea el ámbito fecundo de una interrogación crítica del Principio de P.N. Drost. No en los términos arendtianos, para quien la exigencia de un acto de justicia, en representación de las víctimas, se desliza hacia la venganza que atenta contra la posibilidad misma de la justicia, sino en el sentido de pensar las consecuencias, devastadoras, de aquello que se enuncia bajo la forma de un “principio de protección” –volveré sobre esto- .

Quisiera, a continuación, examinar la tesis que guió mi indagación (la Corte de Jerusalén, desfasada en su posibilidad de responder a la injusticia, intentó una sutura de la herida, a través de la construcción de un gran relato),¹⁰³ a la luz de la “doble mirada” que exigía Walter Benjamin.

⁹⁸ Pierre Legendre, *El crimen del cabo Lortie*, op. cit., p.19

⁹⁹ Rony Brauman y Eyal Sivan, *Elogio de la desobediencia*, op. cit., p.27.

¹⁰⁰ Rony Brauman y Eyal Sivan, Idem.

¹⁰¹ Rony Brauman y Eyal Sivan, Idem.

¹⁰² Escribe Hannah Arendt: “(...) Y los jueces tampoco le creyeron, porque eran demasiado honestos, o quizás estaban demasiado convencidos de los conceptos que forman la base de su ministerio, para admitir que una persona *normal*, que no era un débil mental, ni un cínico, ni un doctrinario, fuese totalmente incapaz de distinguir el bien del mal. Los jueces prefirieron concluir, basándose en ocasionales falsedades del acusado, que se encontraban ante un embustero, y con ello no abordaron la mayor dificultad moral, e incluso jurídica, del caso. Presumieron que el acusado, como toda persona *normal*, tuvo que tener conciencia de la naturaleza criminal de sus actos, y Eichmann era normal, en tanto en cuanto *no constituía una excepción* en el régimen nazi. Sin embargo, en las circunstancias imperantes en el Tercer Reich, tan sólo los seres *excepcionales* podían reaccionar *normalmente*. Esta simplísima verdad planteó a los jueces un dilema que no podían resolver, ni tampoco soslayar”. Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalem*, op. cit., p. 47.

¹⁰³ Más allá de la *multiplicación* de las escenas de memoria en el mundo post-holocasuto –y de su estatuto–, habría que señalar la centralidad de la memoria para el judaísmo. Dicen que en el origen del ordenamiento político griego hay una prohibición: mnesikakein, es la prohibición de recordar las desgracias, en la medida

En una primera mirada, hay una verdad que, retroactivamente, se desprende de la centralidad del testimonio de los sobrevivientes en el juicio promovido en nombre de las víctimas. La corte, en su conjunto, produce una definición que procura en el campo jurídico su legitimación: en el mismo movimiento que hace patente la imposibilidad en que queda la función jurídica de re-presentar el crimen juzgado (esto es, de inscribirlo según el principio de Razón), produce otra “representación”, quizás una mostración, que tiene el valor de un proceso ritual, un ejercicio dramático de rememoración nacional, en virtud del cual, por primera vez, la destrucción de los judíos en Europa – destrucción que está en el fundamento de la creación del Estado de Israel- deja de ser patrimonio de los sobrevivientes y se convierte en propiedad común de una comunidad. Escribe Annette Wieviorka: «Le procès Eichmann marque un véritable tournant dans l’émergence de la mémoire du génocide, en France, aux Etats-Unis comme en Israël. Avec lui s’ouvre un ère nouvelle: celle où la mémoire du génocide devient constitutive d’une certaine identité juive tout en revendiquant fortement sa présence dans l’espace public. Tout les chercheurs qui, dans divers pays, ont étudié l’évolution de la construction de la mémoire ont indiqué ce tournant».¹⁰⁴ El marco jurídico deviene, así, el soporte que hace entrar la destrucción en una cuenta pública, y el juicio se transforma en una intervención fundante porque produce un acto de nominación: a partir de entonces, *Shoah* u *Holocausto*, permite situar el destino de un mundo judío hoy desaparecido en términos de herencia. Al estilo de Hamlet, el núcleo del proceso, centrado en los testimonios de las víctimas –“las pruebas sobre el ambiente, objetivamente considerado”-, se articula, pues, en una *play scene*, una escena dentro de la escena, cuya eficacia trasciende el valor funcional que

en que la memoria incita la **venganza**. “La política, pues, comenzaría donde cesa la venganza” (Ver el excelente trabajo de Nicole Loraux: “De la amnistía y su contrario”. En: *Usos del Olvido, Comunicaciones al Coloquio de Royaumont*, Ed. Nueva Vision, Buenos Aires, 1998). Quizás en el juicio de Eichmann en Jerusalén, la acusación en nombre de las víctimas y los testimonios de los sobrevivientes, se inscriben en una tradición diferente y singular: no la tradición griega, sino la tradición judía que siempre otorgó a la memoria un lugar privilegiado. “La Biblia hebrea, dice Yerushalmi, no parece vacilar cuando ordena recordar. Sus mandatos para recordar son incondicionales. El verbo (recordar) se complementa con su opuesto, olvidar. Así como obliga a Israel que recuerde, se le conmina a no olvidar. Ambos imperativos han resonado con efecto duradero entre los judíos desde los tiempos bíblicos”. Yosef Hayim Yerushalmi, *Zajor, La historia judía y la memoria judía*, Ed. Anthropos, Barcelona, 2002, p. 2.

¹⁰⁴ Annette Wieviorka, *L’ère du témoin*, Ed. Plon, Paris, p. 81.

podiera haber tenido dentro del juicio.¹⁰⁵ Es decir, la *play scene* no obedece solo a una estrategia de eficacia, al servicio de unos intereses que rebasaban los propósitos exclusivamente jurídicos, sino que pone de manifiesto algo de orden estructural: es en función de la naturaleza del crimen que la memoria –y la condición de víctima- fue llamada a ocupar un lugar central. Asimismo, por primera vez después de la *Shoah*, se articula legalmente la autoridad del testigo, allí donde el nazismo se propuso crear un acontecimiento sin testigos.

Este proceso, continúa Annette Wieviorka, “est aussi puissamment novateur. Toutes les *premières fois* s’y rassemblent. Pour la première fois, un procès se fixe comme objectif explicite de donner une leçon d’histoire. Pour la première fois apparaît le thème de la pédagogie et de la transmission, un thème de grand avenir puisqu’il est aujourd’hui présent dans de nombreux pays et se décline sous plusieurs formes (...). Mais surtout, (...), le procès Eichmann marque ce que nous appelons l’avènement du témoin».¹⁰⁶

Seamos prudentes. ¿Qué sentido adquiere, y en razón de qué calibrarlo, este auge de la primera vez? Esto nos conduce a nuestra segunda mirada. Pues, más allá del dato fenoménico de la primera vez, donde coinciden ciertos ideales: la lección histórica, el problema de la transmisión y de la memoria, así como la aparición del testigo; esta escena inaugural se especifica por la convergencia articulada de dos fenómenos: la aparición de un nuevo tipo de crimen administrativo y anónimo que golpea en el corazón de nuestros ordenamientos jurídicos, el nuevo criminal de nuestro tiempo, un delincuente sin culpa; y, correlativo de lo anterior, la emergencia de un imperativo de memoria, junto a la reivindicación irrestricta de la figura que le corresponde: la víctima y el testigo.

Esta observación nos permite trascender la posición de denuncia de los motivos ideológicos y políticos, sin duda fundamentales en la consideración del contexto en que se desarrolló el juicio, así como de la motivación política del mismo, para señalar, en la emergencia de esta correlación, el riesgo de cristalización sintomática de una situación sin salida. Porque, si es cierto que, malograda la lógica jurídica de

¹⁰⁵ Lacan, entre otros, ha destacado la función de la *play scene* en el tercer acto de Hamlet. He tomado algunos de los términos que Lacan utiliza en sus “Lecciones sobre Hamlet”. Ver: Jacques Lacan, “Lecciones sobre Hamlet”, Lección 2, *Revista Freudiana*, No. 6, Año 1992, Publicación de la Escuela Europea de Psicoanálisis del Campo Freudiano Cataluña, Ed. Paidós, Barcelona, p. 30-2. (Estas Lecciones pertenecen al Seminario *El deseo y su interpretación* (1958-9).

¹⁰⁶ Annette Wieviorka, *L’ère du témoin*, op. cit., p.81-2.

la culpabilidad individual, el nuevo tipo de crimen administrativo y anónimo, deja en un impasse la posibilidad de una acción eficaz a cargo de los montajes jurídicos; el relevo, oficiado por la memoria y por la víctima, queda preso en la misma lógica. Si, como nos enseña el psicoanálisis, “la culpa es memoria y fundamento de la ética”:¹⁰⁷ ¿qué tipo de memoria es aquella que surge, siguiendo el recorrido que venimos realizando, en la antípoda de la culpa? En el trasfondo de la exaltación y la glorificación de las víctimas, con el afianzamiento inherente de una identidad victimaria, se dibuja idéntico movimiento de des-responsabilización del sujeto.¹⁰⁸ Asimismo, una “cultura de la memoria”, entendida en términos de la custodia de las marcas que el ultraje infringido ha producido en las víctimas de modo que el pasado no se repita, podría no cesar de trabajar en el sentido de la repetición.

Haré una extensa cita de dos autores que han abordado agudamente este problema:¹⁰⁹

“Dos imperativos cunden hoy con fervor: defensa irrestricta de las víctimas y predicación ilimitada de las virtudes de la memoria. Donde hay una víctima, hay una razón; si algo ocurrió, debe quedar incólumne en la memoria de los hombres. En el sostén de estos principios, el pensamiento fácil deviene progresista.

Comprendemos el sentido de estos axiomas críticos cuando advertimos qué lugar vienen a usurpar. La noción omnipresente de víctima viene a sustituir al

¹⁰⁷ Luis María Bisserier, “*Si ahora no, entonces ¿cuándo?*”, en: Conjetural Revista Psicoanalítica.

¹⁰⁸ Me parece sugerente y elocuente el modo en que Rony Brauman y Eyal Sivan ilustran esta obsesión memorial y, en particular, el movimiento de *absolutización de la víctima*: “La ley sobre la Shoah y el heroísmo, la elección de la fecha de la insurrección del gueto de Varsovia como día de conmemoración de la Shoah son signos, entre muchos otros, de la constitución de ese tándem indisociable: héroes-víctimas. La doble imagen del mártir –sacrificio y redención- fue impuesta poco a poco en un proceso de sacralización del genocidio de los judíos. El éxito del término bíblico Holocausto –sacrificio del hijo ofrecido a Dios- muestra la fuerza de esta transformación religiosa. Así, las víctimas judías fueron instaladas en un *status* ambiguo de inocencia absoluta, imagen en espejo del veredicto de culpabilidad absoluta pronunciado por los nazis en su contra. En efecto, esas dos proyecciones ideológicas, inocencia y culpabilidad absolutas, comparten la cualidad de ser deducidas de la lógica de los asesinos. Ese estado de inocencia no constituye la esencia de ningún ser humano en general. Nada puede hacerse, ni política ni humanamente, con una falta que se ubica más allá del crimen y una inocencia que lo hace más allá de la bondad o la virtud, escribe Arendt ya en 1946 en su correspondencia con Kart Jaspers (...). Esta absolutización de la víctima, transmitida de generación en generación con un éxito creciente, es la condición y la consecuencia de la despolitización de un acontecimiento en adelante contemplado en su *radical singularidad*, ya que su *status* de insuperable misterio sólo requiere el silencio y la meditación”. En: *Elogio de la desobediencia*, op. cit., p. 58-9.

¹⁰⁹ Carlos Gutierrez e Ignacio Lewkowicz, “Memoria, Víctima y Sujeto”, en: *Revista de Ciencias Sociales*, Año 36, No. 23, *Atentado a la AMIA – DAIA*, Experiencias traumáticas y sus efectos sociales, DAIA, Ed. Centro de Estudios Sociales, Buenos Aires, 2005. Existe versión en Internet: www.daia.org.ar, que es la que hemos utilizado.

concepto precario de sujeto. La evidencia periodística de la memoria viene a sustituir la operación historiadora del pensamiento.

El funcionamiento conjunto de ambas sustituciones establece que sólo hay política de Estado. La política de Estado consiste en la representación de los distintos grupos sociales. Estos grupos sociales se definen como grupos que han sido privados de algún derecho. **Según esta vertiente, la esencia humana está definida por la cartilla de los derechos del hombre.** Todos somos equivalentes. Lo que nos diferencia es el derecho específico del que hemos sido privados. La identidad específica de los grupos queda establecida mediante la identificación del específico mal que se les ha hecho. Un grupo es un grupo si sostiene la demanda legítima de reconocimiento de un derecho que le ha sido injustamente conculcado”.¹¹⁰

Estos autores advierten sobre un escenario de efectos críticos y de consecuencias devastadoras. Por un lado, cuando “no hay otro sujeto que el Estado que da o quita según su naturaleza benéfica o maldita”,¹¹¹ la única posición posible “se afirma y agota en la denuncia de aquellos que podrían resolver tal situación y cuya *insensibilidad* deja abierta la injusticia como una herida”.¹¹² Se produce así una suerte de encerrona, que es consecuencia del impasse contenido en la denuncia: “Este reclamo, que vive de la mendacidad, queda preso de una contradicción flagrante: si se denuncia la insensibilidad no puede pedirse que desde ese sitio surja el acto justo que termine con el llanto”.¹¹³ De este modo, *vaciado el sitio de la acción política* y agotado “el lugar de la palabra (el relato del sufrimiento es una ruidosa forma de silencio), sólo queda un terreno árido, donde los actores no actúan y no hay voz que se haga oír”.¹¹⁴ En ese desierto, dicen los autores, no queda otra política que no sea la del amo¹¹⁵ que “opera como el recubrimiento eficaz de cualquier marca singularizante”,¹¹⁶ impidiendo que algo pueda diferir de ese campo de identidad sufriente.

¹¹⁰ Carlos Gutierrez e Ignacio Lewkowicz, “Memoria, Víctima y Sujeto”, op. cit., p.18. El subrayado es nuestro.

¹¹¹ Carlos Gutierrez e Ignacio Lewkowicz, Idem.

¹¹² Carlos Gutierrez e Ignacio Lewkowicz, “Memoria, Víctima y Sujeto” , op. cit., p.19

¹¹³ Carlos Gutierrez e Ignacio Lewkowicz, Idem.

¹¹⁴ Carlos Gutierrez e Ignacio Lewkowicz, Idem.

¹¹⁵ Carlos Gutierrez e Ignacio Lewkowicz, Idem.

¹¹⁶ Carlos Gutierrez e Ignacio Lewkowicz, Idem.

A su vez, la estrategia representativa del Estado “requiere el suministro regular de víctimas para ejercer su oficio. Una víctima es finalmente una tarea: la legitimación de los aparatos de representación”.¹¹⁷ Queda señalado así el envés de una cultura de la memoria: podría ocurrir que ciertas políticas de la memoria se ponga al servicio de la reproducción de las víctimas como tales:¹¹⁸ “Si se ha ofendido a un grupo, nada será más indigno que olvidar. Nada será más digno que no olvidar. Y aquí la trampa se consume: no olvidar es conservar la memoria. No olvidar significa consagrarse a la custodia de las marcas que la ofensa ha ocasionado en los cuerpos y en las almas: esas marcas custodiadas son la memoria”.¹¹⁹

El poder de sujeción del imperativo del recuerdo, o el deber de memoria, respuesta a un ideal que se presenta como una “verdad incontestable”¹²⁰ (aquella que “sentencia que los pueblos que no conservan la memoria están condenados a repetir su pasado”),¹²¹ es directamente proporcional al desconocimiento que implica adecuarse a él. Esto es, la identidad de víctima de los grupos y la determinación de esta identidad por el mandato de memoria de la injuria, participan de una lógica que trabaja incesantemente en el sentido de la repetición. En el caso de la *identidad victimaria*¹²², “la identidad exige la repetición de la posición de objeto” (*ser algo es ser eso que se define como objeto de políticas de Estado*). “En este entramado discursivo la víctima es un rehén de la memoria. La pieza viviente –aún palpitante en su dolor- en el museo del martirio que atesora lo que ha sufrido para no olvidar”.¹²³ El carácter irrepetible, absolutamente singular, de la vivencia de quien fue víctima queda así reducido al carácter, inadmisibile, de lo útil. El **deber** de memoria, indisociable de la reivindicación omnipresente de la condición de víctima y de testigo, trabaja, entonces, según una lógica alienante que diluye la singularidad en una identidad sufriente, atentando contra la posibilidad de que se produzca una apropiación crítica y transformadora de las marcas, sólo posible a partir de un movimiento de interpelación del sujeto, productor de subjetividad: “La historización crítica de las marcas de la memoria supone que esas

¹¹⁷ Carlos Gutierrez e Ignacio Lewkowicz, Idem.

¹¹⁸ Carlos Gutierrez e Ignacio Lewkowicz, Idem.

¹¹⁹ Carlos Gutierrez e Ignacio Lewkowicz, Idem.

¹²⁰ Carlos Gutierrez e Ignacio Lewkowicz, Idem.

¹²¹ Carlos Gutierrez e Ignacio Lewkowicz, Idem.

¹²² Carlos Gutierrez e Ignacio Lewkowicz, “Memoria, Víctima y Sujeto”, op. cit., p.20.

¹²³ Carlos Gutierrez e Ignacio Lewkowicz, Idem.

marcas interpelan al sujeto ya sea para *conservarlas* o para *dialectizarlas ficcionalmente*: aquí se ubica la responsabilidad, en el modo en que responde el sujeto a esta invitación de las marcas. No es posible prescindir de las marcas de la herencia”.¹²⁴ A su vez, la lógica jurídica de la culpabilidad individual, siguiendo a Legendre, intenta, justamente, preservar este lugar de interpelación y de producción de un sujeto que debe declararse y responder por su acto criminal.¹²⁵

¹²⁴ Carlos Gutierrez e Ignacio Lewkowicz, “Memoria, Víctima y Sujeto”, op. cit., p.21.

¹²⁵ Como ya hemos estudiado en la primera parte de este capítulo, aquí se pone en juego la articulación entre la dimensión institucional y la dimensión subjetiva de la culpabilidad. O, dicho en otros términos, de entender que el “enigma del homicidio remite al enigma del deseo”; y que la cuestión de la responsabilidad resulta crucial. En este sentido, un proceso judicial puede ser fiel o traicionar la función primera de nuestros ordenamientos jurídicos, cuya finalidad última es reflejar la función tercera, garante de todo ordenamiento social. Según Legendre, la reproducción de la humanidad según la “lógica de la diferenciación en la especie del viviente hablante” se realiza en la concurrencia de dos tiempos: “el tiempo político y el tiempo familiar de la filiación” (p.72). “Político: porque hay que poner en escena al Tercero social que preside las palabras intercambiadas, instituye la Razón y funda las legalidades (este Tercero se refiere al principio de la paternidad, en el que se ponen de relieve las genealogías familiares). Familiar: porque es necesario representar concretamente la triangulación edípica, reglamentada por el derecho que define los lugares genealógicos (...), y porque la familia sirve de marco institucional en el que se opera la permutación simbólica de los lugares que condicionan la entrada de cada hijo en la Razón”. Esto significa, si seguimos a Legendre, que “nada se engendra ni se funda por sí mismo”, que “se es hijo en dos niveles: hijo de la Referencia e hijo de sus padres” (p.73). En acuerdo a esta lógica, un proceso judicial que no consista en la aplicación mecánica o gestionaria de las leyes, tiene por función primordial instituir al sujeto en su relación vital con la Ley. El oficio del juez como intérprete de las leyes tiene busca conciliar, en la transmisión de la Ley, estos dos órdenes: “el derecho inscribe el homicidio en el discurso de la Referencia dándole estatuto de acto ilegal y notificando a su autor como tal; inscribe también el homicidio en el discurso genealógico de la deuda, **imponiendo al autor del crimen un pago simbólico a la Referencia (en las diversas formas de la pena), es decir, al verdadero acreedor de esta deuda inflingida**” (p.162 –el subrayado es nuestro). De allí que, el castigo, aún cuando se haya abundado en señalar su función represiva, tenga un estatuto eminentemente simbólico, cuya dimensión de apuesta en la sentencia dictada por el juez se dirige, como dirá Legendre, a “separar al asesino de su crimen” (p.162), *socializando la culpa*. Retomemos aquí una indicación fundamental de Lacan: “La responsabilidad, es decir el castigo, es una característica esencial de la idea de hombre que prevalece en una sociedad dada” (“Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología”, p. 129). “Una civilización, continúa Lacan, cuyos ideales sean cada vez más utilitarios, comprometida como está en el movimiento acelerado de la producción, ya no puede conocer nada de la función expiatoria del castigo” (“Introducción...”, p. 129). En este sentido el castigo no puede ser pensado por fuera de su referencia antropológica, que nada tiene que ver con los ideales reeducativos, preventivos, correccionales, aleccionadores o represivos. Como dice Lacan: “Toda sociedad manifiesta la relación entre el crimen y la ley a través de castigos, cuya realización, sea cuales fueren sus modos, **exige un asentimiento subjetivo**” (“Introducción...”, p. 118). Sin este asentimiento subjetivo (que nada tiene que ver con la confesión), la significación social del castigo no puede ser aprehendida. Es por esto que “la responsabilidad (entendida en el sentido de un asentimiento subjetivo) no se configura acabadamente sin el castigo” –es decir, sin pagar el precio simbólico, soportado en la pena, que permite “inscribir el crimen en el discurso genealógico de la deuda”-. Jacques Lacan, “Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología”, en: *Escritos I*, Ed. Siglo XXI, México, 1987. Volviendo al juicio de Eichmann, este sería el punto más vulnerado e irresuelto. Respecto de la responsabilidad de Eichmann en la empresa de exterminio nazi, no cabe ninguna duda. Sin embargo, y esta es la sagaz crítica de Arendt, el proceso de Jerusalén no alcanzó a delimitar la verdadera responsabilidad del acusado y, por lo tanto, la significación del castigo se diluyó en una finalidad represiva y aleccionadora. Delimitar la verdadera responsabilidad de Eichmann hubiera significado, si seguimos a Hannah Arendt, confrontarlo con aquello de que sí fue culpable, a saber: su

En ambos casos, aún cuando no haya común medida entre los verdugos y las víctimas, una verdadera política de la memoria –que, en rigor, sería una memoria política- supone “un acto de ruptura con la condición victimaria de los hombres”,¹²⁶ a través de un verdadero movimiento, no de protección, sino de responsabilización de los sujetos.

Ahora bien: ¿es posible este movimiento de responsabilización, cuando la Justicia se muestra perpleja y la “protección”, a cuyo servicio trabaja el deber de memoria, toma su relevo? ¿Qué tipo de transmisión permite y organiza una política de la memoria desarticulada de la Justicia –e indisociable de esto, qué subjetividad allí emerge? ¿Se trata, en efecto, de la transmisión de una deuda simbólica o, más bien, del tejido desgarrado de la Ley –de la herida abierta de la injusticia- emerge el aspecto más cruel del deber, que nos confronta con una suerte de melancolización inconsecuente de la memoria como respuesta a la débil razón contenida en la figura de la víctima?

¿El dilema acerca de la representación de la Shoah no encontraría un asidero y una legitimidad, en razón de la distancia que separa la deuda simbólica – a través de la puesta en juego de las *ficciones* que disponen de un espacio ritual vehiculizador de la transmisión de nuestra deuda con las generaciones que nos preceden- del deber memorial? ¿Es posible esta transmisión cuando los montajes destinados a hacerla posible se vacían de su

obediencia, o su instrumentalización, y las consecuencias –singulares y, por lo tanto, universales- de esta obediencia. Transcribimos, al respecto, un fragmento del discurso que, según Hannah Arendt, si hubiera sido proferido por los jueces, habrían permitido que el proceso alcanzara su significación esencial en tanto acto de transmisión: “Tú mismo has hablado de una culpabilidad por igual, en potencia, no en acto, de todos aquellos que vivieron en un Estado cuya principal finalidad política fue la comisión de inauditos delitos. Poco importan las accidentales circunstancias interiores o exteriores que te impulsaron a lo largo del camino a cuyo término te convertirías en un criminal, por cuanto media un abismo entre la realidad de lo que tú hiciste y la potencialidad de lo que otros hubiesen podido hacer. Aquí nos ocupamos únicamente de lo que tu hiciste, no de la posible naturaleza inocua de tu vida interior y de tus motivos, ni tampoco de la criminalidad en potencia de quienes te rodeaban. Has contado tu historia con palabras indicativas de que fuiste una víctima de la mala suerte, y nosotros, conocedores de las circunstancias en que te hallaste, estamos dispuestos a reconocer, hasta cierto punto, que si éstas te hubieran sido más favorables muy difícilmente habrías llegado a sentarte ante nosotros o ante cualquier otro tribunal de lo penal. Si aceptamos, a efectos dialécticos, que tan sólo a la mala suerte se debió que llegaras a ser voluntario instrumento de una organización de asesinato masivo, todavía queda el hecho de haber, tú, cumplimentado y, en consecuencia, apoyado activamente, una política de asesinato masivo. El mundo de la política en nada se asemeja a los parvularios; en materia política la obediencia y el apoyo son una misma cosa. Y del mismo modo que tu apoyaste y cumplimentaste una política de unos hombres que no deseaban compartir la tierra con el pueblo judío ni con ciertos otros pueblos de diversa nación –como si tú y tus superiores tuvierais el derecho de decidir quién puede y quién no puede habitar el mundo-, nosotros consideramos que nadie, es decir, ningún miembro de la raza humana, puede desear compartir la tierra contigo. Esta es la razón, la única razón, por la cual has de ser ahorcado” (Hannah, Arendt, op. cit., p.420-1, también citado por Rony Brauman y Eyal Sivan, *Elogio de la desobediencia*, op. cit.)

¹²⁶ Carlos Gutierrez e Ignacio Lewkowicz, “Memoria, Víctima y Sujeto”, op. cit., p.21.

posibilidad de acción (esencialmente política), quedando sólo el suelo estéril de los imperativos que no pueden más que designar en la identidad sufriente de la víctima el principio de (su) razón?

REFLEXIONES FINALES

Respecto del exterminio de los judíos europeos, la cuestión de la representación se ha ubicado en el centro del pensamiento contemporáneo. No ocurre lo mismo con otras masacres. Hasta donde se, no se postulan, en diferentes campos del saber, problemas de representación cuando se trata de otros acontecimientos terribles, que jalonan nuestra historia. No encontré ningún artículo o ensayo que plantee, por ejemplo, problemas de representación a propósito de las dictaduras latinoamericanas, o de Kosovo, de Afganistán, de Chechenia, por nombrar sólo algunas masacres más o menos recientes. Otro tanto podría decirse acerca de las dificultades respecto del nombre. Transformemos lo que podría deducirse como conclusión en pregunta: ¿Existe alguna relación entre la cuestión de la representación (del exterminio del pueblo judío y el hecho de que el exterminio haya sido (y sea) el de los judíos? Una vez establecidos los términos de la relación, todo depende de cómo entendamos la noción de representación y qué sea considerado *judío*.

No vuelvo sobre el primer término: la representación es siempre un dato del sujeto, en un sentido fuerte, que no se opone a lo objetivo. Respecto del segundo, François Regnault no es el único que sostiene lo siguiente: “El judío es el objeto a de Occidente”.¹

Imposible desplegar aquí esta definición, ni extendernos sobre todos los sentidos que el término judío ha ido tomando a lo largo de la historia de Occidente. Pero he aquí una definición, que tiene la virtud de discernir, más allá de todos los atributos y/o propiedades (religión, circuncisión, fe, nacionalidad, dinero, etc.) que harían de los judíos una clase definida –donde, por lo demás, arraigan todos los

¹ François Regnault, “Nuestro objeto a”, en: *Virtualia Num. 17*, Enero – Febrero 2008, disponible en Internet: <http://www.eol.org.ar/virtualia/>. Regnault verifica que Occidente mantiene con lo que es judío una relación cuádruple del mismo tipo que aquella que, con Lacan, define el fantasma: de implicación recíproca, de disyunción (o reunión) y de exclusión (porque la intersección excluye los elementos que no tienen en común): “Observamos solo hechos en tanto son hechos de discurso y tienen, como tales, una ligazón a la verdad. La cuestión judía es del orden de la verdad. En nombre de la verdad, entonces, la historia dice que no hay Occidental sin Judío, ni inversamente; pero, al mismo tiempo, que el sujeto occidental y el Judío estuvieron y pueden estar en exclusión (el ghetto, las persecuciones, el exterminio: la causa del deseo supone el deseo de muerte); pero también en relación de inclusión (el mismo ghetto contienen excluidos en el interior, el Estado de Israel que forma parte de Occidente, etc); la cuestión de la doble pertenencia o doble nacionalidad ilustran a la vez la inclusión y la exclusión”.

antisemitismos-, una condición que implica algo del orden del deseo (“que es la esencia del hombre”,² lo más humano que tiene el hombre). Puesto que el fantasma (la fórmula del fantasma se deduce de la definición de Regnault), en su estructura, vela la castración. Es decir, la relación del tramado llamado Occidente con el vacío que lo constituye, el vínculo de Occidente con la falta estructural y estructurante, el lazo con lo que del padre (Ley) se enlaza en los bordes de lo que la trama Occidente excluye. Incluso, la *cuestión judía*, en tanto el término cuestión significa *pregunta*, como señala el diccionario en su primera acepción, ya entraña una forma de falta.³ Hacer del judío el objeto de un fantasma implica, entonces, que se toca un real.⁴ De este modo se explica que, en tiempos problemáticos, al menos en Occidente, la *cuestión judía*⁵ se haya repetido siempre: el judío (objeto a), en tanto real, marca lo que vuelve siempre al mismo lugar.⁶

J.-C. Milner, en su libro –imprescindible- *Las inclinaciones criminales de la Europa democrática* lo dice así: “Freud, Lacan, Foucault, ¿he hecho algo más que reencontrar a Sartre? El decía del antisemita: *Es un hombre que tiene miedo. No de los judíos, ciertamente: de él mismo, de su conciencia, de su libertad, de sus instintos, de sus responsabilidades, de la soledad, del cambio, de la sociedad, del mundo; de todo, salvo de los judíos (Réflexions sur la question juive,...)*, y concluía: *En una palabra el antisemitismo es el miedo ante la condición humana*”.⁷

² Jacques Lacan, *El Seminario, Libro 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1990, p. 114.

³ François Regnault, “Nuestro objeto a”, op. cit., p. 4.

⁴ François Regnault, “Nuestro objeto a”, op. cit., p. 3.

⁵ La cuestión judía no se plantea como tal antes del proceso de emancipación de la modernidad. Como señala Judit Bokser: “Su otredad [la del judío] le imprimiría un rasgo distintivo a su propio proceso de emancipación que culminaría creando la llamada *cuestión judía*, expresión que reflejó tanto la compleja condición del judaísmo en la modernidad como las dificultades de ésta para incorporarlo en su seno”. Judit Bokser Liwerant, “Identidad y alteridad: los dilemas del judaísmo en la modernidad, en: benjamín Mayer (coord.), *Ateologías*, Ed. Fractal/CONACULTA, Mexico, 2006. Utilizo aquí esta expresión, en un sentido más genérico, designando el estatuto de alteridad y exclusión que acompaña al nombre judío desde tiempos inmemoriales.

⁶ Así: “que el judío sea la causa del deseo occidental, no significa que sea el sostén de la misma. Se dirá entonces menos *el Occidental desea al judío*, que *el fantasma (la realidad de Occidente) sostiene* [soporta] *el deseo del cual el judío es la causa*”, en: François Regnault, “Nuestro objeto a”, op. cit., p. 4. Que se entienda, no se trata de un judío como sujeto. Un judío encuentra, igual que Occidente, la cuestión judía. Por ejemplo: un judío puede negar, aceptar, interrogar su judeidad. En este sentido, hay que diferenciar el judío como sujeto y el judío como objeto a.

⁷ Jean-Claude Milner, *Las inclinaciones criminales de la Europa democrática*, Ed. Manantial, Buenos Aires, 2007, p. 105.

Así también se esclarece esa presencia invisible que ha ordenado el juego de Occidente durante casi dos mil años: el odio, las persecuciones, las inquisiciones, las exclusiones, las asimilaciones, etc. No vuelvo sobre algo ya abordado en el primer capítulo, a propósito de J.-F. Lyotard.⁸

La *solución final* (*Endlösung der europäischen Judenfrage*) es otra cosa. El programa científico de exterminio de judíos, la *solución* en tanto que debía ser final, “última respuesta a la cuestión *judía*”,⁹ se dirige, justamente, a lo interminable de todos los retornos para ponerle fin. El pasaje al acto hitleriano quiso suprimir el retorno, consistió en una práctica legalizada de asesinatos, cuya meta fue el no retorno de *los judíos*, y esto marca una diferencia cualitativa respecto de todas las conversiones, expulsiones e integraciones anteriores. La solución final consiste, entonces, en suprimir, exterminar este exceso, lo real.¹⁰

Podemos plantear esta diferencia siguiendo la distinción que realiza J.-C. Milner entre las expresiones que “dominaron hasta 1945 el pensamiento surgido de la Ilustración”:¹¹ el *problema judío*, la *cuestión judía*. No es lo mismo. Además es necesario remarcarlo porque en la lengua alemana (*Judenfrage*), que articuló el salvajismo nazi, se oculta esta distinción.¹²

La diferencia radica en que una de las expresiones se articula al ser hablante y la otra no: “La cuestión pide una respuesta. No se plantea sino cuando un ser hablante la plantea también a un ser hablante, que puede ser otro o el mismo. No recibe respuesta sino cuando algún ser hablante la da, a sí mismo o a otro. Estamos en el orden de la lengua. La esfinge plantea una cuestión y la respuesta es el hombre, vale decir, aquel que habla y hace posible la articulación cuestión/respuesta. Una respuesta siempre puede ser pensada como la reiteración de la cuestión (la Esfinge, otra vez), de modo que nunca puede haber una respuesta suficiente que cierre la cuestión. Cabe sostener entonces que es propio de la cuestión el poder permanecer abierta para siempre, y que es propio de la respuesta no atentar contra esta condición”.¹³ El

⁸ Ver capítulo I de esta tesis, apartado 3, p. p. 36-39.

⁹ Jean-François Lyotard, *Heidegger y «los judíos»*, op. cit., p. 35.

¹⁰ Idem nota 7.

¹¹ Jean-Claude Milner, *Las inclinaciones criminales de la Europa democrática*, op. cit., p. 11.

¹² Jean-Claude Milner, Idem.

¹³ Jean-Claude Milner, *Las inclinaciones criminales de la Europa democrática*, op. cit., p. 11-12.

problema, en cambio, “pide una solución. No se inscribe en el orden de la lengua, sino en el orden de la objetividad (conceptual, material, de gestión, etc.)”.¹⁴

Endlösung der europäischen Judenfrage,¹⁵ se lee en el título de una circular de la cancillería del partido nacionalsocialista fechada el 9 de octubre de 1941: *Vorbereitende Massnahmen zur Endlösung der europäischen Judenfrage. Gerüchte über die Lage der Juden in Osten*”¹⁶ Es el término Lösung (solución) el que decide aquí el sentido de (Juden)frage que, en sí, remite indistintamente a una respuesta o a una solución.¹⁷ A partir de cierto momento (no se plantea aquí cómo, cuándo, ni por qué) Occidente produce un vuelco histórico que cierra la cuestión judía, y la transforma en un problema que, debiendo ser resuelto, reclama una solución definitiva.¹⁸

A lo largo de esta tesis he intentado sostener, no sin dificultades e, incluso, quizá, no sin cierta torpeza, que el dilema de la representación que surge con motivo del exterminio de los judíos europeos debe ser reconducido a este punto de cierre (de la *cuestión*), puesto que, más allá de las propiedades y los atributos de las representaciones “buenas” y/o “malas”, admisibles e inadmisibles, el problema de la representación se corresponde con el hecho de que la *solución definitiva* se dirigió a aniquilar, en los judíos, el soporte de una condición fundamental de la humanidad. El nombre judío, que circuncida el goce, siempre encarnó un límite para Occidente, a saber: lo imposible del deseo incestuoso (figura paradigmática de la constante aspiración humana a alcanzar un goce absoluto y de hacer Uno completo)¹⁹ y parricida. Así, durante siglos el nombre judío estuvo destinado a ser el soporte de cierta condición estructural de lo humano; condición que anuda la persistencia o la continuidad (de los nombres y del sujeto), el *de generación*

¹⁴ Jean-Claude Milner, *Las inclinaciones criminales de la Europa democrática*, op. cit., p. 11.

¹⁵ Solución final del problema/cuestión judío(a) en Europa.

¹⁶ J.-C. Milner, *Las inclinaciones criminales de la Europa democrática*, p.13. Milner extrae el título de esta circular del libro *Sur la conférence de wannsee*, de Liana Levi, quien lo traduce así: “Medida preparatorias para la solución final de la cuestión judía en Europa. Rumores sobre la situación de los judíos en el Este”.

¹⁷ Milner aclara en su libro que aunque existe, sobre todo en la jerga nazi, la expresión alemana *Judenproblem*, la fórmula más usual corresponde a *Judenfrage*. El término *frage* “parece abarcar en este caso el problema objetivo y la cuestión subjetiva. Problema judío o cuestión judía, para ser más exactos, problema de los judíos o cuestión de los judíos, *die Judenfrage* puede orientar indistintamente hacia una respuesta o hacia una solución”, op. cit., p. 12.

¹⁸ Milner, con la precisión que lo caracteriza, sugiere que el término *endlösung*, en tanto pertenece a la lengua de las cancillerías, es una paráfrasis que debiera traducirse no por solución *final*, sino por solución *definitiva*: “El caso es que la lengua de las cancillerías no dirá solución *final*; si habla de solución, no puede decir más que solución *definitiva*”, p. 13.

¹⁹ Que la modernidad nombra progreso.

en generación, a la articulación de lo prohibido que se transmite genealógicamente. Lo que se transmite se dice castración, fundamento de “la construcción institucional del principio de Razón en la humanidad”,²⁰ que está en la base del orden social de la representación y de los montajes normativos gracias a los cuales los sujetos de generaciones sucesivas alcanzarán el estatuto de seres humanos. Es precisamente contra este ordenamiento, que se instituye para todo ser sexuado y hablante, que atentó el nazismo.

Se comprenderá, entonces, que, como afirma Legendre, no sea sencillo para nuestras sociedades concebir hasta que punto sensible de la cultura afectó “el cataclismo sobrevenido en Occidente con motivo del nazismo”.²¹

Si el sentido del problema de la representación de la Shoah hubiera de decidirse sólo en función del carácter aceptable y/o inaceptable, correcto o incorrecto, de la múltiple proliferación de las representaciones (films, espectáculos, ensayos, novelas, pinturas, etc) no sería más que un falso problema. Además, todo lo que se haga en nombre del deber de memoria, o su reverso, la amenaza del olvido, no hacen más que extraviar respecto de la verdad. En definitiva, que la locura nazi haya alcanzado, en los campos de exterminio, los montajes de la representación, nos alerta sobre la posibilidad de un vuelco histórico en la estructura. Resulta instructivo retomar aquí los términos con que Pierre Legendre apunta esta situación: “el tránsito al acto hitleriano constituye un gesto de condena a muerte en la dirección del sistema de la Ley en la cultura: exterminar a los judíos fue intentar matar a través de ellos a la Referencia europea de la que proceden la exégesis de la ligadura en Occidente, es decir, la construcción misma de la filiación en su versión judía”.²² De otro modo, J.-C Milner afirma algo similar. En términos de Milner, la solución, en tanto que definitiva, se dirigió al judío, porque el nombre judío es el “único que ha podido descansar *solamente* en la *cuatriplicidad* masculino / femenino / padres / hijo (esto es lo que designan tanto

²⁰ Pierre Legendre, *El crimen del Cabo Lortie, Tratado sobre el padre*, Ed. Siglo XXI, México, 1994, p. 18. Ver capítulo IV de esta tesis, p.p. 153-162.

²¹ Pierre Legendre, *El crimen del Cabo Lortie, Tratado sobre el padre*, op. cit., p. 19.

²² Pierre Legendre, *El crimen del Cabo Lortie, Tratado sobre el padre*, op. cit., p. 22

la calma expresión *de generación en generación* como la perturbada pregunta *¿qué le diré a mi hijo)*,²³ con la que se encuentra todo ser hablante. En el fondo, el orden de la filiación (o de la cuatriplicidad) atestigua algo simple: la operación instituyente de un sujeto; es decir, la lógica que preside la humanización de cada ser que nace. O, dicho en otros términos, “los procedimientos simbólicos necesarios para la diferenciación”²⁴ de las generaciones. La lógica de la filiación, los montajes normativos merced a los cuales sujetos de generaciones sucesivas podrán humanizarse, toman apoyo en dos “imposibilidades, derivadas de la estructura misma del lenguaje”:²⁵ imposible la completad que hace Uno con el Otro (Prohibición del Incesto); imposible desentenderse del Otro, esto es, autofundarse (prohibición del parricidio).²⁶

Entonces, para concluir, dos cuestiones. En un nivel estructural, el dilema acerca de la representación de este crimen colosal debe pensarse, cada vez, en referencia a la posición que cada intérprete asume frente a cada una de las imposibilidades recién referidas, que ponen en escena las dos prohibiciones universales de la humanidad. Habrá que diferenciar, entonces, entre las representaciones que ponen en juego lo fundamental de la filiación simbólica, que es también la filiación de todo sujeto al lenguaje; de aquellas representaciones que, aún sin saber, suspenden esta función filiatoria y subjetivante. Habrá que diferenciar entre las representaciones que pretenden encarnar lo inaccesible y lo absoluto, de aquellas representaciones que actualizan el lazo del sujeto a la Ley, abriendo el campo de la responsabilidad. Entre las representaciones de esencia ideológica o gestionaria, y aquellas representaciones que ponen en juego la inter-dicción (esto es, siempre un alguien que, confrontado con lo absoluto del abismo - incluso cuando éste no ha tenido lugar para él-, no puede sino, al intentar hacer entrar *eso* en discurso, encontrar lo que se presenta, para sí mismo, como irrepresentable. Así, lo imposible (de representar), y la prohibición que lo tematiza (también si se reconduce esta prohibición a la prohibición bíblica),²⁷ reintroducen respecto

²³ Jean-Claude Milner, *Las inclinaciones criminales de la Europa democrática*, op. cit., p. 118.

²⁴ Pierre Legendre, *El crimen del Cabo Lortie, Tratado sobre el padre*, op. cit., p. 133.

²⁵ David Kreszes, “Filiación y juridicidad de la lengua”, en: *Redes de la Letra No. 7, La ley: Violencia y Filiación*, Noviembre – 1997, Ed. Legere, Buenos Aires, 71.

²⁶ Ver David Kreszes, op. cit., p.70-72.

²⁷ El mandato bíblico que prohíbe la imagen también tematiza lo imposible. Ver capítulo 1 de esta tesis, apartado 7, p.p. 79-80. Asimismo se puede consultar el artículos de Catherine Chalié “La prohibición de la representación”, en: *La huella del infinito, Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, Ed. Herder, Barcelona,

de lo inhabilable del crimen (de todo crimen) la dimensión del sujeto. Lo irrepresentable no es una propiedad, ni un atributo, ni un adjetivo que pueda calificar lo ocurrido (y es de esperar que no lo sea, porque cuando lo es se vuelve a caer en el patetismo de la gestión memorial), sino que introduce, cada vez, el sujeto. En otras palabras, en (con) cada re-presentación, si hay transmisión, se abre la enunciación del fracaso del exterminio. La persistencia, pues, del judaísmo.

La segunda cuestión se refiere a nuestro presente, a lo que permanece *de Auschwitz - Chelmno - Treblinka - Sobiborz - Belzec* en nuestro tiempo. Si se admite que la cuestión de los límites de la representación se pone en juego cada vez que se vuelve a diluir el borde de lo imposible, entonces el problema que estudiamos corresponde a nuestra actualidad. De este modo, la cuestión de la representación del exterminio de los judíos es más y menos que un problema epistemológico, filosófico, formal u ontológico. Como cuestión nos interpela, uno por uno, sujetos de nuestro tiempo. Millones de muertos anónimos aun esperan una sepultura que inscriba la condición simbólica de su existencia, en un mundo (el de *después de Auschwitz*) signado por los avances de la ciencia biológica, especialmente por la genética, que disociando al máximo la perpetuación de la especie del contacto sexual, alteran, quizá de un modo definitivo, los montajes simbólicos de la generación de la vida (otra vez, la filiación). Que en ese mundo que es el nuestro se plantee la cuestión de la representación no es poco. Puesto que cuando se roe el límite de lo imposible, quedan, al menos, los problemas de representación que testimonian, del lado del pensamiento (de su sujeto), el límite de lo pensable.

2004, p. 287-303; y el ensayo de Perla Sneh, "La alianza archivada", en: *Redes de la Letra No. 7*, op. cit, p. 99-120.

ANEXO 1: *Sobre Nuit et Brouillard*, de Alain Resnais.

El contexto de *Nuit et Brouillard* corresponde a una serie de iniciativas, a cargo del *Comité de Histoire de la Deuxième Guerre Mondiale* creado en 1951, relativas a la transmisión de la memoria de los campos en Francia. Entre éstas, la publicación de una antología titulada *Tragédie de la déportation 1940-1945. Témoignages des survivants des camps de concentration allemands* (1954), coordinada por Olga Wormser y Henry Michel, entonces directores de dicho Comité; y la inauguración de la exposición *Résistance – Libération – Déportation* (10 de noviembre de 1954) en el Museo Pedagógico de París, donde todos los días se proyectaban imágenes de la guerra, de la resistencia y de la deportación (*Les camps de la mort*, montaje francés de los noticieros de los ejércitos aliados y *La dernière étape* (1947), ficción realizada por Wanda Jakubowska). En este marco, Henry Michel, comisario de la exposición, comunica que: “la réalisation d’ un film sur le system concentrationnere était à l’ étude”. El proyecto, que sería asesorado históricamente por los mismos Henry Michel y Olga Wormser, fue comandado a los productores Anatole Dauman y Philippe Lifchitz, y su realización encargada a Alain Resnais quien, dada la magnitud del tema, exigió la participación de Jean Cayrol, ex deportado y sobreviviente del campo de Mauthausen, para que escribiera el texto del film.

El proyecto responde a una doble exigencia, memorial/histórica y pedagógica, que puede leerse en una de las primeras notas de definición del proyecto, redactada por Henry Michel (3/3/1955): “El tema, la naturaleza de las imágenes reunidas, garantizan a este film una gran intensidad dramática, pero los realizadores son conscientes de que el mayor escollo a evitar es la afectación del espectador por un exceso de horror. Por lo tanto, importa menos insistir en el costado “sádico”, “crimen de guerra”, “monstruosidad inhumana” de la política concentracionaria, que en la tentativa de reconstruir, a través de la imagen y del comentario, una explicación sociológica. Es necesario que al mirar este film, los deportados reconozcan su vivencia (leurs épreuves), pero también que los espectadores ordinarios comprendan aquello que, entreverado entre la barbarie cruel y la experimentación científica, tienen de sistemático los fenómenos concentracionarios”.

Si bien, desde una perspectiva histórica aún no estaba establecida la diferencia entre los campos de concentración y los campos de exterminio (ni siquiera existían los nombres de *Holocausto* o de *Shoah*), existía cierta conciencia histórica de la especificidad del genocidio del pueblo judío. Por ejemplo, en la introducción de la antología ya referida: “Los deportados –excepción hecha de algunas centenas de ‘políticos’ ‘aryens’, murieron en su mayoría- debían morir porque eran judíos”. La decisión de filmar los campos de Majdanek y Auschwitz no está desvinculada de estos avances en el campo historiográfico. Existe una nota, fechada el 3 de mayo de 1955, que uno de los productores, Philippe Lifchitz, envió a Alain Resnais: “Recibimos la visita de M. Henry Michel que nos participó de algunas perspectivas fecundas que él vislumbra para nuestro film, como consecuencia de su reciente viaje a Polonia. El ha experimentado vivamente la emoción surgida de su visita a los campos de concentración, realizada en compañía de antiguos deportados. El piensa que la vista de los campos vacíos, de los museos donde se conservan los objetos personales de los prisioneros y sus reliquias, no dejará de impresionarlo profundamente y quizá de influir en su concepción del film”. Posteriormente, Resnais decide los largos *travellings* en color, que nos muestran la densidad del paisaje desierto de los campos de concentración, alternando con el blanco y negro del material de archivo.

Si, por un lado, *Nuit et Brouillard* refleja este movimiento histórico, al mismo tiempo, es el resultado de una toma de posición y una apuesta política que compartían los productores, Jean Cayrol y el mismo Resnais. El propósito del film apuntaba a producir una memoria del horror de los campos nazis, que sirviera como un *dispositivo de alerta* en el presente, en el contexto de los acontecimientos de Algeria. En palabras de Jean Cayrol, escritas en ocasión de la primera presentación del film: “Dans le ciel indifférent de ces sèches images, il y a, menaçantes, les nuées toujours en mouvement du racisme éternel. Elles rôdent pour éclater à certains endroits et abattre ceux qui restent debout. Le souvenir ne demeure que lorsque le présent l’éclairé. Si les crématoires ne sont plus que des squelettes dérisoires, si le silence tombe comme un suaire sur le terrains mangés d’herbe des anciens camps, n’oublions pas que notre pays n’est pas exempt du scandale raciste». «Et c’est alors que *Nuit et Brouillard* devient non seulement un exemple sur lequel méditer, mais un appel, un "dispositif d’alerte" contre toutes les nuits et tous les brouillards qui tombent sur une terre qui naquit pourtant dans le soleil, et pour la paix.”¹ Asimismo, las palabras finales del despojado texto poético de Jean Cayrol, que cierran el film, apuntan en este sentido: «Il y a nous qui regardons sincèrement ces ruines comme si le vieux monstre concentrationnaire était mort sous les décombres, qui feignons de reprendre espoir devant cette image qui s’éloigne, comme si on guérissait de la peste concentrationnaire, nous qui feignons de croire que tout cela est d’un seul temps et

¹ Jean Cayrol, *Les Lettres Françaises*, 606, Février 1956).

d'un seul pays, et qui ne pensons pas à regarder autour de nous et qui n'entendons pas qu'on crie sans fin» -transcripto de la banda sonora del film- («Somos nosotros quienes miramos sinceramente estas ruinas como si el viejo monstruo concentracionario yaciese bajo los escombros, nosotros que fingimos recuperar nuestras esperanzas ante estas imágenes que se alejan, como si nos curáramos de una vez por todas de la peste concentracionaria, nosotros que fingimos creer que todo esto pertenece a una sola época y a un único país, que no consentimos en mirar las cosas que nos rodean y hacemos oídos sordos al grito que no calla.»).

ANEXO 2: Sobre el concepto de representación.

En su Discurso inaugural del XVIII Congreso de la Sociedad Francesa de Filosofía sobre el tema “la representación”, Derrida afirma que cuando “se propone actualmente pensar qué pasa con la representación, al mismo tiempo la extensión de su reino y su puesta en cuestión, no se puede eludir, ..., ese motivo central de la meditación heideggeriana que intenta determinar una **época de la representación** en el destino del ser, época posthelénica en la que la relación con el ser habría sido fijada como **repraesentatio** y **vorstellung**, en la equivalencia de una y otra”².

Derrida se refiere al texto titulado *La época de la imagen del mundo* que recoge la Conferencia que Heidegger pronunciara el 9 de junio de 1938, bajo el título *La fundamentación de la moderna imagen del mundo por medio de la metafísica*.

En este texto Heidegger se pregunta, respecto de uno de los fenómenos esenciales de la edad moderna, la ciencia moderna, qué concepción de lo ente y qué interpretación de la verdad subyace a este fenómeno. Cuál es, se pregunta, la esencia de la ciencia moderna. “La esencia de eso que hoy denominamos ciencia –responde– es la investigación”³. Ahora bien, la inflexión por la cual el conocimiento de lo ente –de la naturaleza y de la historia– se transforma en investigación implica una refundición radical de la experiencia y una reforma de la inteligencia, una revolución espiritual, a partir de la emergencia de un nuevo sujeto: el ego cogito cartesiano, que se postula a sí mismo como el escenario en el cual, en adelante, el ente debe objetivarse en una representación y el mundo convertirse en imagen⁴.

Si seguimos a Heidegger, la imagen del mundo no significa una imagen del mundo, sino concebir el mundo como imagen, como representación. Y concebir el mundo como imagen es consecuencia de “una decisión esencial sobre lo ente en su totalidad”, por la cual “lo ente en su totalidad se entiende de tal manera que sólo es y puede ser desde el momento en que es puesto por el hombre que representa y produce”⁵. Esta interpretación moderna de lo ente está alejada del mundo griego y del mundo medieval. Para los griegos, dice Heidegger, la percepción de lo ente no se dispone en una representación, sino que allí lo ente es presencia: “Lo ente –para los griegos– no accede al ser por el hecho de que el hombre lo haya contemplado primero, en el sentido, por ejemplo, de una representación como las de la percepción subjetiva. Es más bien el hombre el que es contemplado por lo ente, por eso que se abre a la presencia reunida en torno a él”⁶; este es el motivo por el cual en Grecia el mundo no podía convertirse en imagen. Asimismo, para la Edad Media, “el ser del ente nunca reside en el hecho de que, llevado ante el hombre en tanto que elemento objetivo, se vea dispuesto en su sector de asignación y disponibilidad y sólo consiga ser de este modo”⁷, como representación o imagen. Para la Edad Media, dice Heidegger, lo ente es el ens creatum, aquello creado por un dios creador en su calidad de causa suprema y, por lo tanto, “pertenecer a un determinado grado dentro del orden de lo creado y, en tanto elemento así causado, corresponder a la causa creadora. Este rasgo fundamental de la correspondencia determina asimismo la ausencia de una imagen del mundo en la Edad Media”⁸.

Entonces, para Heidegger, lo que caracteriza la Edad Moderna y la distingue de otras épocas, es el hecho de que el mundo pueda convertirse en imagen: “Es el hecho de que lo ente pueda ser en la representabilidad lo que hace que la época moderna en la que esto ocurre sea nueva respecto a la anterior”⁹.

Esto conduce a Heidegger a esclarecer el sentido del término representación: “A diferencia de la percepción griega, la representación moderna tiene un significado muy distinto, que donde mejor se expresa es en la palabra *raepresentatio*”¹⁰. En este caso, dice Heidegger, “representar quiere decir traer ante sí eso que está ahí delante en tanto que algo situado frente a nosotros, referirlo a sí mismo, al que se lo representa y, en esta relación consigo, obligarlo a retornar a sí como ámbito que impone las normas. En donde esto ocurre el hombre se sitúa respecto a lo ente en la imagen”¹¹. Es decir, donde esto ocurre es el

² Jacques Derrida, *Envío*, Edición digital de Derrida en castellano, en: www.jacquesderrida.com.ar, p. 9. (También publicada en Jacques Derrida, *La reconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Ed. Paidós, Barcelona, 1996).

³ Martín Heidegger, *La época de la imagen del mundo*, en: *Caminos de bosque*, Ed. Alianza, Madrid, 2003, p. 65.

⁴ Martín Heidegger, *La época de la imagen del mundo*, op. cit., p.p. 72-74

⁵ Martín Heidegger, *La época de la imagen del mundo*, op. cit., p. 74.

⁶ Idem.

⁷ Idem.

⁸ Martín Heidegger, *La época de la imagen del mundo*, op. cit., nota 7, p. 83.

⁹ Martín Heidegger, *La época de la imagen del mundo*, op. cit., p. 74.

¹⁰ Martín Heidegger, *La época de la imagen del mundo*, op. cit., p. 75.

¹¹ Idem.

hombre, en tanto sujeto, el que se pone en escena y se transforma en la medida de todas las cosas que tiene que representarse: el hombre “se pone a sí mismo como esa escena en la que, a partir de ese momento, lo ente tiene que re-presentarse a sí mismo, presentarse, esto es, ser imagen. El hombre se convierte en el representante de lo ente en el sentido de lo objetivo”¹². Que el mundo se convierta en imagen, la representabilidad de lo ente, es, para Heidegger, equivalente al proceso por el cual el hombre se convierte en subjectum dentro de lo ente. Es decir, el proceso por el cual lo ente se objetiva por y para un sujeto, por y para una subjetividad que es conciencia de sí, en la forma de una representación.

Esto no significa, como subraya Derrida en su comentario de este texto de Heidegger, que el hecho de que haya representación sea un fenómeno exclusivo de la época moderna, de la ciencia y de la técnica, de la subjetividad de tipo cartesiano-hegeliano. Pero la novedad de la época moderna sería la autoridad, la dominancia general de la representación, en la determinación de la esencia de lo ente como objetividad de la representación. Todo lo que deviene presente, todo lo que es presente –dice Derrida-, todo lo que sucede es aprehendido en la forma de representación: “La experiencia del ente deviene esencialmente representación. **Representación** deviene la categoría más general para determinar la aprehensión de cualquier cosa que concierna o interese en una relación cualquiera. Todo el discurso poscartesiano e incluso posthegeliano, si no justamente el conjunto del discurso moderno, recurre a esta categoría para designar las modificaciones del sujeto en relación al objeto”¹³.

En este orden de razones, la cuestión matricial para esta época es la del valor de la representación, la de su verdad o adecuación a lo que representa: “Esta objetivación de lo ente tiene lugar en una representación cuya meta es colocar a todo lo ente ante sí de tal modo que el hombre que calcula pueda estar seguro de lo ente, o lo que es lo mismo, pueda tener certeza de él”¹⁴.

Ahora bien, sabemos hasta que punto Descartes, que necesitó rechazar toda autoridad de la realidad exterior para construir el sujeto del cogito, tropezó con no pocas dificultades en relación con el valor de verdad de la(s) representación(es). Cuestión que se pone en escena en la experiencia de la duda que trata, precisamente, de todo aquello que el sujeto puede darse como representación –imagen o figura-. Así, sin ahondar en la primera Meditación que expone esta experiencia, la duda atañe en primer lugar a todas aquellas percepciones que provienen de los sentidos dado que tales percepciones no pueden diferenciarse de las percepciones oníricas y, como ellas, pueden ser engañosas. De modo que la duda suspende toda relación con el mundo exterior, e incluso con el propio cuerpo -que también conozco por medio de la percepción sensible-, pero, de igual modo, necesita admitir que hay cosas verdaderas, las ideas innatas “más simples y universales..., partiendo de las cuales, ..., damos forma a todas esas imágenes de las cosas que contiene nuestra mente, ya sean falsas o verdaderas”¹⁵. La hipótesis de un Dios embaucador o un genio maligno, “tan sumamente astuto como poderoso”¹⁶, “que me engaña siempre”¹⁷, suspende incluso la certeza de estas ideas simples y universales. Sin embargo, la duda misma, el acto de dudar, resulta indubitable: “Pero, inmediatamente después, me di cuenta de que mientras quería pensar que todo era falso, era absolutamente preciso que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa, y observando que esta verdad: *pienso, luego existo*, era tan firme y cierta que las más extravagantes hipótesis de los escépticos no eran capaces de destruirla, juzgué que podía admitirla sin escrúpulo como primer principio de la filosofía que buscaba”¹⁸.

Como afirma Guy Le Gaufey, allí donde Descartes suspende, de manera momentánea, la cuestión del valor de verdad de la representación, “podía develarse finalmente la *materialidad* de esta misma representación, que llevaría consigo a partir de ahí esta consecuencia central: lejos de conformarse con remitir a lo que figura, la figura establece de entrada la existencia de un ego que nadie había pensado hasta entonces situar con tanta precisión en el juego de la representación”¹⁹, de un ego que determina la experiencia como subjetiva, esto es, representacional. A partir de este corte, del que se desprende el cogito, ya “nada será como antes, ya que el término mismo de ‘representación’ sufrirá una equivocidad irreductible: nunca se podrá saber por adelantado si, empleándolo se habla” de lo que es subjetivamente, como una operación del entendimiento, “o de su lazo con otra cosa que, precisamente, ella representa”²⁰.

Toda una teoría del conocimiento o, como dice Heidegger, una metafísica del conocimiento, se estructura sobre estas bases, obligando a una vigilancia estrecha de la adecuación de las representaciones puestas en

¹² Idem.

¹³ Jacques Derrida, *Envío*, op. cit., p. 12-13.

¹⁴ Martín Heidegger, *La época de la imagen del mundo*, op. cit., p. 72.

¹⁵ René Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, Ed. Panamericana, Colombia, 2006, p.9-10.

¹⁶ René Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, op. cit., p. 12.

¹⁷ René Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, op. cit., p. 14.

¹⁸ René Descartes, *Discurso del Método*, Biblioteca Edad, Chile, 2005, p. 65.

¹⁹ Guy Le Gaufey, *El lazo especular*, Ed. Epeelee, Mexico, 2001, p. 209.

²⁰ Idem

juego en los diferentes ámbitos del saber, a partir de ahora divididos entre dos lógicas enfrentadas: la del realismo y la del idealismo²¹.

El descubrimiento del inconsciente subvierte esta tradición filosófica. Das Ding, primer exterior incluido en el interior alrededor del cual se instituye el inconsciente, “divide y tacha la subjetividad emergente, impidiendo toda identidad consigo mismo”²² –en el sentido de un ego unitario que puede darse representaciones-.

Por su parte Lacan, habiendo dedicado reiteradas lecturas al cogito cartesiano, destaca que el derrotero de Descartes -que no está animado por la búsqueda de la verdad (Descartes se desentiende de la verdad, transfiriéndosela a Dios), sino por la certeza- culmina en la posibilidad del saber de la ciencia. Un saber que se caracteriza por ser acumulativo y que se construye merced a la exclusión de esa verdad que está en su fundamento.

²¹ Idem.

²² Jorge Aleman, *Lacan y la razón posmoderna*, Miguel Gomez Ediciones, España, 2000, p. 102.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Adorno, Theodor

Dialéctica Negativa, Obra Completa, 6, Ed. Akal, Madrid, 2005.

Mínima Moralía, Ed. Taurus, España, 1999.

Teoría Estética, Obra Completa 7, Ed. Akal, Madrid, 2004.

Agamben, Giorgio

Lo que queda de Auschwitz, El archivo y el testigo, Homo Sacer III, Ed. Pre-textos, Valencia, 2000.

Aleman, Jorge

Lacan y la razón posmoderna, Miguel Gomez Ediciones, España, 2000

Amery, Jean

Más allá de la culpa y la expiación, Tentativas de superación de una víctima de la violencia, Ed. Pre- Textos, Valencia, 2001.

Antelme, Robert

La especie humana, Ed. Lom, Chile, 1999.

Anissimov, Myriam

Primo Levi o la tragedia de un optimista, Ed. Complutense, Madrid, 2001

Arendt, Hannah

Los orígenes del totalitarismo, Ed. Taurus, México, 2004.

Eichmann en Jerusalem, Ed. Lumen, Barcelona, 1999.

Ariès, Philippe

El hombre ante la muerte, Ed. Taurus, Madrid, 1999.

Bauer, Yehuda

Rethinking the Holocaust, Yale University Press, New Heaven and London, 2002.

Benjamin, Walter

“Tesis de filosofía de la historia”, en: *Ensayos Escogidos*, Ed. Coyoacan, México, 2001.

“El Narrador” en: *Para una crítica de la violencia y otros ensayos, Iluminaciones IV*, Ed Taurus, Madrid, 1999.

Sobre algunos temas en Baudelaire, Ed. Leviatán, Buenos Aires, 1999.

Benveniste, Emile

Problemas de lingüística general I, Ed. Siglo XXI, México, 2004.

Problemas de lingüística general II, Ed. Siglo XXI, México, 2004.

Bisserier, Luis María

Si ahora no, entonces ¿cuándo?, en: *Conjetural Revista Psicoanalítica*.

Blanchot, Maurice,

El diálogo inconcluso, Ed. Monte Avila, Caracas, 1993.

La escritura del desastre, Estudios, Monte Ávila Editores.

Bloch, Marc

Apología para la historia o el oficio del historiador, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2001.

Bokser Liwerant, Judit

“El Holocausto: memoria, víctimas y moralidad. Un acercamiento a Zygmunt Barman”, en: *Antrophos*, No. 206, Barcelona, 2005.

“Identidad y alteridad: los dilemas del judaísmo en la modernidad”, en: Benjamín Mayer (coord), *Ateologías*, Ed. Fractal / CONACULTA, Mexico, 2006.

“Entre la historia y la memoria, la modernidad y la alteridad. Ejes de identificación judía”, en: Maya Aguiluz Ibarguien, Gilda Walkman M. (coord.), *Memorias (in)cognitas. Contiendas en la historia*, Ed. Universidad Nacional Autónoma de Mexico, Mexico, 2007.

Bokser, Judit y Waldman, Gilda

“Modernidad y Holocausto: Algunas reflexiones críticas en torno a Bauman”, en: *Acta Sociológica, En torno a Zygmunt Barman*, Número 35, Mayo –Agosto 2002, Universidad Nacional Autónoma de Mexico, Facultad de Ciencias Políticas, Centro de Estudios Sociológicos.

Brauman, Rony y Sivan; Eyal

Elogio de la desobediencia, Ed. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000.

Braunstein, Nestor

Goce, Ed. Siglo XXI, México, 1999.

Buck-Morss, Susan

Dialéctica de la mirada, Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes, Ed. La bolsa de la Medusa, Madrid, 2001

Cassigoli Salamon, Rossana

“Política y poética: trabajar lo irrepresentable”, en: Lucio Oliver Costilla (coord.), *Contraimágenes: espacios populares en Brasil y México*, Posgrado en Estudios Latinoamericanos, Mexico, 2008.

“Memoria y relato en la obra de Michel De Certeau, en: Maya Aguiluz y Gilda Waldman (eds.), *Memorias (in) cónitas. Contiendas en la historia*, CEIICH, UNAM, México, 2007.

Celan, Paul

Discurso con motivo de la concesión del Premio de Literatura de la Ciudad Libre Hanseática de Bremen (1958), en: *Obras Completas*, Ed. Trotta, Madrid, 2002.

El Meridiano. Discurso con motivo de la concesión del Premio Georg Büchner. Darmstadt, 22 de Octubre de 1960, en: *Obras Completas*.

La Rosa de Nadie, en: *Obras Completas*.

Cambio de aliento, en: *Obras Completas*.

Chalier Catherine

La huella del infinito., Emmanuel Levinas y la fuente hebrea, Ed. Herder, Barcelona, 2004

Daney, Serge

El Travelling de Kapo, Trafic No. 4, P.O.L., Paris, 1992.

De Certeau, Michel

La Escritura de la Historia, Universidad Iberoamericana, Mexico, 1993.

Historia y Psicoanálisis, Ed. Universidad Iberoamericana, México, 2003.

Deguy, Michel

Une oeuvre après Auschwitz, en : Au sujet du Shoah

Delague, Christian

Nuit et Brouillard: un tournant dans la mémoire de la Shoah?, en Politix, Revue de science sociales du politique, Vol 16, No. 61, Premier trimestre 2003.

Derrida, Jacques

Envío, Edición digital de Derrida en castellano, en: www.jacquesderrida.com.ar. (También publicada en Jacques Derrida, La reconstrucción en las fronteras de la filosofía, Ed. Paidós, Barcelona, 1996).

Schibboleth. Para Paul Celan, Ed. Arena Libros, Madrid, 2002.

“Hablar por el otro”, Conferencia publicada como *Dossier Celan*, edición a cargo de Ricardo Ibarlucía, Diario de Poesía, año 10, No. 39, sept. 1996, Buenos Aires.

Descartes, René

Discurso del Método, Biblioteca Edad, Chile, 2005.

Meditaciones Metafísicas, Ed. Panamericana, Colombia, 2006.

Didi-Huberman, George Didi-Huberman

Imágenes pese a todo, Memoria visual del Holocausto, Ed. Paidós, Barcelona, 2004.

Felman, Shoshana

A l'age du témoignage: Shoah de Claude Lanzmann, en *Au sujet de Shoah*.

Fenichel Pitkin, Hanna

El concepto de representación, Ed. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985.

Finkelstein, Norman

La industria del Holocausto, Ed. S. XXI, 2002, Buenos Aires.

Finley, Moses I.

Historia Antigua, Ed. Crítica, Barcelona, 1986.

Usos y abusos de la historia, Ed. Crítica, Barcelona.

Forster, Ricardo, “W Benjamin, Th. Adorno, El ensayo como filosofía”, Ed. Nueva Visión, 1991, Buenos Aires.

Freud, Sigmund

Proyecto de una psicología para neurólogos, en *Obras Completas*, Vol I, Traducción: José L. Etcheverry, Ed. Paidós, 1991.

La Interpretación de los sueños (1898-9 [1900]), en: *Obras Completas*, Tomo I, Cuarta Edición, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1981.

Algunas consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte, en: *Obras Completas*, Tomo II, Cuarta Edición, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1981.

La Negación, en: *Obras Completas*, Vol. XIX, traducción: José L. Etcheverry, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1989.

Más allá del Principio del placer, en: *Obras Completas*, Tomo XVIII, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1989.

El Malestar en la cultura, en: *Obras Completas*, Vol. XXI, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1989

Moisés y la religión monoteísta, en: *Obras Completas*, Vol. XXIII, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1989.

Friedländer, Saul

Probing the Limits of Representation, Harvard University Press, United States of America, 1992.

¿Por qué el Holocausto? Historia de una psicosis colectiva, Ed. Gedisa, Barcelona, 2004.

Ginzburg, Carlo

“Just One Witness”, en: Saúl Friedlander, *Probing the Limits of Representation*.

Gutierrez, Carlos y Lewkowicz, Ignacio

“Memoria, Víctima y Sujeto”, en: *Revista de Ciencias Sociales*, Año 36, No. 23, Atentado a la AMIA – DAIA, Experiencias traumáticas y sus efectos sociales, DAIA, Ed. Centro de Estudios Sociales, Buenos Aires, 2005. Existe versión en Internet: www.daia.org.ar

Heidegger, Martín

La época de la imagen del mundo, en: *Caminos de bosque*, Ed. Alianza, Madrid, 2003.

- Hilberg, Raúl
La Destrucción de los Judíos en Europa, Ed. Akal, Madrid, 2005.
- Kertész, Imre
 Un instante de silencio en el paredón, Ed. Herder, Barcelona, 2002
- Koselleck, Reinhart
 “Terror y sueño”, en: *Futuros Pasados*, Ed. Paidós, Barcelona, 1993.
- Klemperer, Victor
LTI, La lengua del Tercer Reich, Apuntes de un filólogo, Ed. Minúscula, Barcelona, 2001.
- Kraus, Karl
Escritos, Edición a cargo de José Luis Arántegui, Ed. La bolsa de la Medusa Visor, Madrid, 1990.
- Kreszes, David
 “Filiación y juridicidad de la lengua”, en: *Redes de la Letra No. 7, La ley: Violencia y Filiación*, Noviembre – 1997, Ed. Legere, Buenos Aires.
- La Capra, Dominick
Escribir la historia, escribir el trauma, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 2005.
Representing the Holocaust. History, theory, trauma, Ed. Cornell University Press, New York, 1996.
- Lacan, Jacques
 El Seminario, Libro I, *Los Escritos Técnicos de Freud (1953-54)*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 2004
 El Seminario, Libro III, *Las Psicosis (1955-1956)*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1988.
 “Lecciones sobre Hamlet”, Revista Freudiana No 6,7 y 8, Año 1992-3, Publicación de la Escuela Europea de Psicoanálisis del campo Freudiano Cataluña, Ed. Paidós, Barcelona. (Estas Lecciones pertenecen al Seminario inédito *El deseo y su interpretación (1958-9)*).
 El Seminario, Libro VII, *La Ética del Psicoanálisis (1959-60)*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1990.
 El Seminario, Libro XI, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1990.
 “El estadio del Espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia analítica”, en: *Escritos I*, Ed. Siglo XXI, 1987, México.
 “Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología”, en: *Escritos I*.
 “Respuesta al comentario de Jean Hyppolite”, en: *Escritos I*.
- Lacohue Labarthe, Philippe
La Ficción de lo Político, Ed. Arena, 2002, Madrid.
- Lanzmann, Claude
Shoah, Ed. Angria, Caracas, 1992.
 «Le non lieux de la memoire», en: *Au sujet du Shoah*, Ed. Belin, Paris, 1990.
 «Le Lieu et la parole», en: *Au sujet du Shoah*.
 «Hier ist kein warum», en: *Au sujet de Shoah*.
 “Shoah: morir por segunda vez para evitar el abandono”, entrevista, por José Gordon, en: Reflexiones sobre el significado del Holocausto, Acta Sociológica, No. 26-27, Mayo-Diciembre 1999, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Coordinación de Sociología.
- Legendre, Pierre
Lecciones IV. El inestimable objeto de la transmisión, Ed. Siglo XXI, México, 1996.
Lecciones VIII. El crimen del cabo Lortie. Tratado sobre el padre, Ed. Siglo XXI, México, 1994
- Le Gaufey, Guy
El lazo especular, Ed. Epeele, México, 2001

Levi, Primo

Si esto es un hombre, Muchnik Editores, Barcelona, 1998.

La tregua, Ed. Muchnik, España, 1997.

Los hundidos y los salvados, Muchnik Editores, Barcelona, 2001.

Levin, Mario

“Dos Miradas”, en: *Conjetural* Revista Psicoanalítica No. 40, *Entre la historia y el número*, Noviembre de 2003, Ed. Sitio, Buenos Aires.

Levinas, Emmanuel

Sobre Maurice Blanchot, Ed. Mínima Trotta, Madrid, 2000.

De otro modo que ser, o más allá de la esencia, Ed. Sigueme, Salamanca, 1999.

La huella del otro, Ed. Taurus, Mexico, 2001.

Lise-Stern, Anne

Le savoir –déporté. Camps, Histoire, Psychanalyse, Ed. Seuil, Paris, 2004.

Loraux, Nicole

«De la amnistía y su contrario», en Yerushalmi, N. Louraux, H. Mommsen, J.-C. Milner, G. Vattimo, *Usos del Olvido, Comunicaciones al Coloquio de Royaumont*, Ed. Nueva Vision, Buenos Aires, 1998.

Liotard, Jean-François

Heidegger y «los judíos», Ed. La Marca, Buenos Aires, 1995.

Discussions, ou: Phrases apres Auschwitz, coloquio Derrida de Cerisy-la-Salle, 1981.

La Diferencia, Ed. Gedisa, Barcelona, 1999.

Dionys Mascolo

En torno a un esfuerzo de memoria. Sobre una carta de Robert Antelme, Ed. Arena Libros, Madrid, 2005.

Mayer Foulkes, Benjamín

“El origen de la historiografía”, en: Ronzon, José y Saúl Jerónimo (coordinadores), *Reflexiones en torno a la historiografía contemporánea*, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, México, 2002. Serie Historia / Historiografía.

"Perdurabilidad de la historia en Jacques Derrida", en: Von Wobeser, Gisela, *Cincuenta años de investigación histórica en México*, UNAM, México, 1998. Instituto de Investigaciones Históricas/Serie historia moderna y contemporánea.

Mate, Reyes

Memoria de Auschwitz, Ed. Trotta, Madrid, 2003.

Meschonnic, Henri

“Pour en finir avec le mot Shoah” (“Para terminar con la palabra Shoah”), *Horizons Débats*, 20 de febrero de 2005.

Milner, Jean-Claude

«El material del olvido», en: Yerushalmi, N. Louraux, H. Mommsen, J.-C. Milner, G. Vattimo, *Usos del Olvido, Comunicaciones al Coloquio de Royaumont*, Ed. Nueva Vision, Buenos Aires, 1998.

Las inclinaciones criminales de la Europa democrática, Ed. Manantial, Buenos Aires, 2007

Nancy, Jean Luc

El olvido de la filosofía, Ed. Arena, Madrid, 2003.

La representación prohibida, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2006.

Rabinovich, Silvana

“Heteronomía del testimonio (o de secretos y secreciones)”, *Primer Coloquio Internacional Deseo de ley*, Ed. Biblos, Buenos Aires, 2003.

“Heteronomía y traducción (o cuando traducir es padecer las cuatro locuras platónicas)”, inédito.

Ranciere, Jacques

“Una fábula sin moral: Godard, el cine y las historias”, en: *La fábula cinematográfica, Reflexiones sobre la ficción en el cine*, Ed. Paidós, España, 2005.

Regnault, François

“Nuestro objeto a”, en: *Virtualia* Num. 17, Enero–Febrero 2008, disponible en Internet: <http://www.eol.org.ar/virtualia/>.

Resnais, Alan

Nuit et brouillard (film)

Ricoeur, Paul

La memoria, la historia, el olvido, Ed. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000.

Ritvo, Juan

La memoria del verdugo y la ética de la verdad, en *Formas de la sensibilidad, Restos de la cultura*, Ross y Laborde Editor, Argentina, p. 95-6. También en: *Conjetural, Revista Psicoanalítica*, No. 31, Septiembre de 1995.

Rivette Jacques, De la Abyección, *Cahiers du Cinema*, No. 120, Junio de 1961, Paris. Los dos artículos se encuentran disponibles en la WEB: <http://www.fueradecampo.cl>

Rousset, David

El universo concentracionario, Ed. Anthropos, Barcelona, 2004.

Semprun, Jorge

La escritura o la vida, Ed. Fábula Tusquets, Barcelona, 1998

Sneh, Perla

“La alianza archivada”, en: *Redes de la Letra No. 7, La ley: Violencia y Filiación*, Noviembre – 1997, Ed. Legere, Buenos Aires.

Steiner, George

El lenguaje y el silencio, Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano, Ed. Gedisa, Barcelona, 1982.

Trías, Eugenio

Lo bello y lo siniestro, Ed. DeBolsillo, Barcelona, 2006.

The trial of Eichmann, en: The Nizkor Project, disponible en Internet: www.nizkor.org.

Vernant, Jean-Pierre

La muerte en los ojos, Figuras del Otro en la antigua Grecia, Ed. Gedisa, Barcelona, 2001

Vidal Naquet, Pierre

Los judíos, la memoria y el presente, Ed. Fondo de Cultura Económica, Argentina, 1996.

Los asesinos de la memoria, Ed. Siglo XXI, México, 1994.

Wajcman, Gerard

El objeto del siglo, Ed. Paidós, Buenos Aires, 2001.

De la croyance photographique, en: *Les Temps Modernes*, No. 613, Paris, 2001.

Wells, Orson

The Stranger (film).

White, Hyden

Historical Emplotment and the problem of truth, en Saúl Friedlander, *Probing the Limits of Representation*.

Wieviorka, Annette

L'ère du témoin, Ed. Plon, Paris

Yerushalmi, Yosef Hayim

Zajor, La historia judía y la memoria judía, Ed. Anthropos, Barcelona, 2002,

Young, James E.

Writing and rewriting the Holocaust. Narrative and consequences of interpretation, Indiana University Press, United States of America, 1990.

Zizek, Slavoj

Mirando al sesgo, Ed. Paidós, Buenos Aires, 2000.

Les Crematoires d' Auschwitz. La machinerie du meurtre de masse. Revista L' Express Internacional, No. 2203, 30 de Septiembre 1993, en el artículo: "Ce que revelent les archives sovietiques, Auschwitz, La verite, Un document inedit du CNRS".