

EL ARCHIVO Y EL TESTIMONIO*

Giorgio Agamben

4.1. Una tarde de 1969, en París, Émile Benveniste, profesor de lingüística del *Collège de France*, sufrió una indisposición repentina en plena calle. No llevaba sus documentos encima y no fue reconocido. Cuando se le identificó era ya víctima de una afasia incurable y total que no le permitió desarrollar ningún tipo de trabajo hasta su muerte, ocurrida en 1972. En ese mismo año apareció en la Aia, en la revista *Semiótica*, el estudio sobre “Semiología de la lengua”, al final del cual establece un programa de investigación más allá de la lingüística de Saussure, que habría de permanecer incumplido para siempre. No es extraño que, como fundamento de este programa figure la teoría de la enunciación, que constituye quizás la creación más genial de Benveniste. La superación de la lingüística saussuriana, afirma, se llevará a cabo por dos caminos; el primero –perfectamente comprensible– es el de una semántica del discurso, distinta de la teoría de la significación fundada sobre el paradigma del signo; el segundo –que es el que nos interesa aquí –consiste “en el análisis translingüístico de los textos y de las obras, por medio de la elaboración de una metasemántica que se construirá sobre la semántica de la enunciación” (Benveniste 2, p. 65).

Parece conveniente detenerse por un momento en la aporía que está implícita en esa formulación. Si la enunciación no se refiere, como sabemos, al texto del enunciado, sino al hecho de que tenga lugar, si no es más que la pura autorreferencia del lenguaje a la instancia de discurso en acto, ¿en qué sentido es posible hablar de una “semántica” de la enunciación? El aislamiento de la esfera de la enunciación permite distinguir por primera vez, en un enunciado, lo dicho del hecho de que éste tenga lugar; pero, precisamente por esto, ¿no representará la enunciación la identificación de una dimensión no semántica en el lenguaje? Sin duda es posible definir un cierto tipo de significado de los deícticos *yo, tu, ahora, aquí* (por ejemplo, *yo* significa el que enuncia la instancia presente del discurso en el que está contenido *yo*); pero esto es algo completamente diferente con respecto al significado léxico que corresponde a los otros signos del lenguaje. *Yo* no es ni una noción ni una sustancia y, en el discurso, la enunciación se refiere no a lo que se dice, sino al puro hecho de que se esté diciendo, el acontecimiento –evanescente por definición– del lenguaje como tal.

* En: Agamben, Giorgio. *Lo Que Queda de Auschwitz. El Archivo y el testigo. Homo Sacer III*, Pre-Textos. Cap. 4. Valencia, 2000. pp. 143-180.

Al igual que el ser de los filósofos, la enunciación nos pone en presencia de algo único, de lo que hay de más concreto, porque hace referencia a la instancia de discurso en acto, absolutamente singular e irrepetible; y, al mismo tiempo, es lo más vacío y genérico, porque se repite una y otra vez sin que sea posible fijar su realidad léxica.

¿Qué puede significar desde esta perspectiva una metasemántica fundada en la semántica de la enunciación? ¿Qué es lo que Benveniste había entrevisto antes de hundirse en la afasia

4.2. En el mismo año, 1969, Michel Foucault publicaba *La arqueología del saber*, que formula el método y el programa de sus investigaciones mediante la fundación de una teoría de los enunciados. Aunque el nombre de Benveniste no figura en el y a pesar del hecho de que es posible que Foucault no tuviera conocimiento de sus últimos artículos, el programa foucaultiano y el diseñado por el lingüista están unidos por un hilo secreto. La novedad incomparable de la *Arqueología* consiste, precisamente, 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 éste tenga lugar. Es decir, Foucault ha sido el primero que ha comprendido la dimensión inaudita que había revelado al pensamiento la teoría de Benveniste sobre la enunciación, y el primero también en convertirla con plena consecuencia en objeto de una nueva investigación. Se daba cuenta, sin duda, de que este objeto era, en cierto sentido, indefinible y de que la arqueología no delimitaba de modo alguno, en el lenguaje, un ámbito parangonable al demarcado por los saberes de las diversas disciplinas... Puesto que la enunciación no se refiere a un texto, sino a un puro acontecimiento de lenguaje (en la terminología de los estoicos: no a lo dicho, sino a lo decible que queda no dicho en ello), su territorio no puede coincidir nunca con un nivel definido del análisis lingüístico (la frase, la proposición, los actos ilocucionarios, etc.); ni abarca tampoco los ámbitos específicos configurados por las ciencias, sino que representa más bien una función que puede gravitar sobre cada uno de ellos. Como escribe Foucault, con una conciencia muy lúcida de las implicaciones ontológicas de su método: “El enunciado no es una estructura... sino una función de existencia” (Foucault 2, p. 115). En otras palabras, el enunciado no es algo que esté dotado de propiedades reales definidas sino pura existencia el hecho de que un cierto ente —el lenguaje— tenga lugar. Frente al sistema de las ciencias y la multiplicidad de saberes que definen, en el interior del lenguaje, frases, proposiciones dotadas de sentido y discursos más o menos bien formados, la arqueología reivindica como territorio propio

el puro tener lugar de estas proposiciones y de estos discursos; es decir, el *afuera* del lenguaje, el hecho bruto de su existencia.

La arqueología llevaba así a cabo muy precisamente el programa benvenistiano de una “metasemántica construida sobre una semántica de la enunciación”: después de haber aislado –gracias a una semántica de la enunciación– la esfera de los enunciados de la de las proposiciones, Foucault se sirve de ella para elevarse a un nuevo punto de vista que hace posible indagar los saberes y las disciplinas, un *afuera* que permite reinvestir por medio de una “metasemántica” –la arqueología el campo de los discursos disciplinarios.

Es posible, desde luego, que al proceder de esta forma Foucault no estuviera haciendo otra cosa que revestir la vieja ontología, impresentable ya, con los ropajes modernos de una nueva metadisciplina histórica, y volver a proponer así, con consecuente ironía, la filosofía primera no como un saber, sino como la “arqueología” de cualquier saber. Pero eso significa desconocer que la novedad de su método, que confiere una incomparable eficacia a la indagación, es el no haber tratado de aprehender –como una tradición dominante en la cultura moderna– el tener lugar del lenguaje por medio de un Yo o de una conciencia trascendental –o, peor aún, a través de un yo psicosomático no menos mitológico– sino el 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.

De hecho, dado que las ciencias humanas se definían mediante la introducción en el lenguaje de un desglose correspondiente a un cierto nivel del discurso significante y del análisis lingüístico (la frase, la proposición, el acto ilocucionario, el sujeto de ellas se identificaba ingenuamente con el individuo psicosomático que supuestamente profería el discurso. Por otra parte, incluso la filosofía moderna, que había despoja de sus atributos antropológicos y psicológicos al sujeto trascendental, reduciéndolo al puro *yo hablo*, no había advertido por completo la transformación de la experiencia del lenguaje e todo ello implicaba, su deslizamiento sobre un plano asemántico, que ya no podía ser el de las proposiciones. Tomar Verdaderamente en serio el enunciado *yo hablo* significa, de hecho dejar de pensar el lenguaje como comunicación de un sentido o de una verdad por parte de un sujeto que aparece como titular y responsable de ellos; significa más bien considerar el discurso en su puro tener lugar y considerar al sujeto como “la inexistencia en cuyo vacío prosigue sin tregua el difundirse indefinido del lenguaje” (Foucault 3, p. 112). En el lenguaje, la enunciación señala el umbral entre un dentro y un fuera, su tener lugar como

exterioridad pura; y desde el momento en que los enunciados se convierten en referente principal de la investigación, el sujeto queda liberado de cualquier implicación sustancial y pasa a ser una pura función o una pura posición.

El (sujeto) es un lugar determinado y vacío que puede ser llenado efectivamente por individuos diferentes... Si una proposición, una frase, un conjunto de signos pueden ser llamados “enunciados”, no es, pues, porque haya habido, un día, alguien que los haya proferido o haya depositado en algún lugar su huella provisional; es más bien porque en ellos puede establecerse la posición del sujeto. Describir una formulación en tanto que enunciado no consiste en analizar las relaciones entre el autor y lo que ha dicho (o ha querido decir, o ha dicho sin querer), sino en determinar cuál es la posición que puede y debe ocupar un individuo para ser el sujeto de ella (Foucault 2, pp. 125-26).

De forma coherente con estas premisas, Foucault emprendió ese mismo año su crítica a la noción de autor, no tanto para certificar su eclipse o constatar su muerte, como para definirla en términos de una simple especificación de la función–sujeto cuya necesidad no puede darse en modo alguno por descontada.

Se puede imaginar una cultura en que los discursos circularan y fueran recibidos sin que apareciera nunca la función de autor. Todos los discursos, fueran cuales fueren su condición, su forma, su valor o el tratamiento a que se les sometiera, se desarrollarían en el anonimato del murmullo (Foucault 3, p. 21).

4.3. Comprensiblemente preocupado por definir el territorio de la arqueología con respecto a los ámbitos de los saberes y de las disciplinas, Foucault parece haber omitido -al menos hasta cierto punto interrogarse sobre las implicaciones éticas de la teoría de los enunciados. Comprometido como estaba en borrar y despsicologizar al autor, en identificar en la neutralización de la pregunta “¿quién habla?” una suerte de ética inmanente de la escritura, sólo empezó a advertir tardíamente todas las consecuencias que la desubjetivación y la descomposición del autor podían tener sobre el propio sujeto. Se puede decir así, en los términos de Benveniste, que la metasemántica de los discursos disciplinarios ha terminado por ocultar la semántica de la enunciación que la había hecho posible; que la constitución del sistema de enunciados en una positividad y en un *a priori* histórico ha hecho que se olvide la desaparición del sujeto que era su presupuesto indispensable. De esta forma, la justa preocupación por descartar el falso problema “¿quién habla?”, ha impedido formular la pregunta –completamente diversa e inevitable: ¿Qué sucede en el individuo viviente en el momento en que ocupa el “puesto vacío” del sujeto, en el punto en que, al entrar

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

Es decir, todavía una vez más, ¿qué significa ser sujeto de una desubjetivación? ¿Cómo puede un sujeto dar cuenta de su propia disolución?

Esta omisión –si de omisión se trata- no obedece, como es obvio, a un olvido o a una incapacidad por parte de Foucault, sino a una dificultad que está implícita en el concepto mismo de una semántica de la enunciación. En cuanto es inherente no al texto del enunciado sino a su tener lugar, no a lo dicho sino a un puro decir, no puede constituir a su vez ni un texto ni una disciplina; puesto que se sostiene no sobre un contenido de significado sino sobre un **acontecimiento de lenguaje**, el sujeto de la enunciación, cuya dispersión funda la posibilidad de una metasemántica de los saberes y constituye los enunciados de un sistema positivo, no puede tomarse a sí mismo como objeto, enunciarse. No puede haber, pues, una arqueología del sujeto como hay una arqueología de los saberes.

¿Quiere eso decir que el que ocupa el puesto vacío del sujeto está destinado a permanecer para siempre en la sombra, que el autor debe perderse por completo y naufragar en el murmullo anónimo del “¿qué importa quién habla?” En la obra de Foucault hay quizá un solo texto en el que esta dificultad aflora temáticamente a la conciencia, en el que la oscuridad del sujeto emerge por un instante en todo su esplendor. Se trata de **La vida de los hombres infames**, concebida en su origen como prefacio a una antología de documentos de archivo, registros de internamiento o *lettres de cachet*, en el que el encuentro con el poder, en el momento mismo en que los marca con el signo de la infamia, arranca a la noche y al silencio existencias humanas que de otro modo no hubieran dejado ninguna huella de ellas. Lo que por un momento brilla en estos lacónicos enunciados no son –como quisiera la afectación patética de una cierta historia oral- los acontecimientos biográficos de una historia personal, sino la estela luminosa de otra historia; no la memoria de una existencia oprimida, sino el **mudo ardor de un ethos inmemorial**; no el rostro de un sujeto, sino **la desconexión entre el viviente y el hablante que señala su puesto vacío**. Puesto que aquí hay una vida que subsiste sólo en la infamia en que se ha desenvuelto y un nombre que vive únicamente en el oprobio que le ha cubierto, **algo en este oprobio da testimonio de ellos más allá de cualquier biografía**.

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

En cuanto conjunto de reglas que definen los acontecimientos de discurso, el archivo se sitúa entre la *langue*, 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, de las palabras que han sido efectivamente pronunciadas o escritas. El archivo es, pues, la masa de lo no semántico inscrita en cada discurso significativo como función de su enunciación, el margen oscuro que circunda y delimita cada toma concreta de palabra. Entre la memoria obsesiva de la tradición, que conoce sólo lo ya dicho, Y la excesiva desenvoltura del olvido, que se entrega en exclusiva a lo nunca dicho, el archivo es lo no dicho o lo decible que está inscrito en todo lo dicho por el simple hecho de haber sido enunciado, el fragmento de memoria que queda olvidado en cada momento en el acto de decir yo. Foucault instala su campo de investigación en este “a priori histórico”, suspendido entre la *langue* y la *parole*, y funda la arqueología como “tema general de una descripción que interroga a lo ya dicho en el nivel de su existencia” (*Ibid*, p. 173); 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 fuera y el dentro del lenguaje.

Imaginemos ahora una repetición de la operación de Foucault que la haga deslizarse hacia la lengua, es decir, que desplace el campo de investigación que había instalado entre la *langue* y el conjunto de actos de palabra, al plano de la lengua o, mejor aún, a un plano que se sitúe entre la lengua y el archivo. Es decir, no ya entre un discurso y el hecho de que éste tenga lugar, entre lo dicho y la enunciación que en él se ejerce, sino entre la lengua y su tener lugar, entre una pura posibilidad de decir y su existencia como tal. Si la enunciación está suspendida de alguna manera entre la *langue* y la *parole*, se tratará entonces de aventurarse a considerar los enunciados no desde el punto de vista del discurso en acto, sino desde el de la lengua; de mirar, desde el plano de la enunciación, no en dirección al acto de palabra, sino hacia la *langue* como tal. Es decir, una vez más, de la articulación de un dentro y un fuera no

sólo en el plano del lenguaje y del discurso en acto, sino también en el de la **lengua como potencia de decir**.

En oposición al **archivo**, que designa el sistema de las relaciones entre lo no dicho y lo dicho, llamamos **testimonio** al sistema de las relaciones entre el dentro y el fuera de la *langue*, 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**. Pensar una potencia en acto *en cuanto potencia*, pensar, pues, la enunciación en el plano de la *langue*, significa inscribir en la posibilidad una cesura que la divide en una posibilidad y una imposibilidad, en una potencia y una impotencia, y situar a un sujeto en tal cesura. Mientras la constitución del archivo suponía dejar al margen al sujeto, reducido a una simple función o a una posibilidad vacía, y su desaparición en el rumor anónimo de los enunciados, la cuestión decisiva en el testimonio es el puesto vacío del sujeto. No se trata, naturalmente, de volver al viejo problema que Foucault había pretendido liquidar: “¿Cómo puede abrirse camino la libertad de un sujeto en las reglas de una lengua?”, sino más bien de situar al sujeto en la separación entre una posibilidad y una imposibilidad de decir, preguntando: **“¿Cómo puede producirse en el plano de la lengua algo como una enunciación? ¿En qué modo puede atestiguarse como tal una posibilidad de decir?”** Precisamente porque el testimonio es la relación ente una posibilidad de decir y su tener lugar, sólo puede darse mediante la relación con una imposibilidad de decir; sólo, pues, como *contingencia*, como un poder no ser. Esta contingencia, este acaecer de la lengua en un sujeto es otra cosa que el proferir o no proferir efectivamente un discurso en acto, que su hablar o callar, que el producirse o no producirse de un enunciado. Tal contingencia se refiere, en el sujeto, a su poder tener o no poder tener lengua. El sujeto es, pues, la posibilidad de que la lengua no esté en él, de que no tenga lugar o, por mejor decir, de que sólo tenga lugar por medio de la posibilidad de que no exista, de su contingencia. El hombre es el hablante, el viviente que tiene lenguaje, porque *puede no tener* lengua, es capaz de in-fancia. La contingencia no es una modalidad entre las otras, junto a lo posible, lo imposible y lo necesario: es el efectivo darse de una posibilidad, el modo en que una potencia existe como tal. Considerada desde el punto de vista de la potencia, es un acontecimiento (*contingit*), el darse de una cesura entre un poder ser y un poder no ser. Este darse tiene, en la lengua, la forma de una subjetividad. La contingencia es lo posible que se pone a prueba en un sujeto.

Si en la relación entre lo dicho y su tener lugar, el sujeto del enunciado podía, en rigor, ponerse entre paréntesis, porque en cualquier caso se había producido ya la

toma de palabra, la relación entre la lengua y su existencia, entre la *langue* y el archivo, exige una subjetividad que atestigua, en la posibilidad misma de hablar, una imposibilidad de palabra. Por eso se presenta como *testigo* y puede hablar por aquellos que no pueden hacerlo. El testimonio es una potencia que adquiere realidad mediante una impotencia de decir, y una imposibilidad que cobra existencia a través de una posibilidad de hablar. Estos movimientos no pueden identificarse ni en un sujeto ni en una conciencia, ni separarse en dos sustancias incommunicables. El testimonio es esta intimidad indivisible.

4.5. Éste es el momento de intentar una nueva definición de las categorías de la modalidad en la perspectiva que aquí nos interesa. Las categorías modales – posibilidad, imposibilidad, contingencia, necesidad – no son categorías lógicas o gnoseológicas inocuas, atinentes a la estructura de las proposiciones o a la relación de una cosa con nuestra facultad de conocer. Son operadores ontológicos, es decir, las armas devastadoras con las que se lleva a cabo la gigantomaquia biopolítica por el ser y con las que se decide en todo momento sobre lo humano y sobre lo inhumano, sobre un “hacer vivir” o un “dejar morir”. La subjetividad es el campo de esta lucha. Que el ser se dé en forma modal significa que “ser, para los vivientes, es vivir” (*tò dè zeîn toîs zôsi tô eînai estîn*: Aristóteles: *De an.* 415 b, 13). Las categorías de la modalidad, de acuerdo con la tesis kantiana, no se fundan en el sujeto ni derivan de él; el sujeto es más bien lo que se pone en juego en los procesos en que aquéllas interactúan. Las 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.

Posibilidad (poder ser) y contingencia (poder no ser) son los operadores de la subjetivación, del punto en que un posible adviene 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 remoción del sujeto; es decir, de los procesos que establecen en él una división entre potencia e impotencia, posible e imposible. Las dos primeras categorías constituyen al ser en su subjetividad, es decir, en último término como un mundo que es siempre mi mundo, porque en él la posibilidad existe, toca (*contingit*) lo real. Necesidad e imposibilidad, por el contrario, definen el ser en su integridad y compacidad, pura sustancialidad sin sujeto; un mundo, pues, que no es nunca, en último término, mi mundo, porque en él no existe la posibilidad. Pero las categorías modales – como operadores del ser – no están nunca ante el sujeto, como algo que éste pueda elegir o rechazar, y ni siquiera como tarea



que pueda decidir –o no- asumir en un instante privilegiado. El sujeto es más bien 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.

Auschwitz representa, en esta perspectiva, un 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. El musulmán, que Auschwitz produce, es la catástrofe del sujeto, su anulación como lugar de la contingencia y su mantenimiento como existencia de lo imposible. La definición goebbelsiana de la política –“el arte de hacer posible lo que parece imposible”- adquiere aquí todo su peso. Define un experimento biopolítico sobre los operadores del ser que transforma y desarticula al sujeto hasta un punto límite, en que el nexo entre subjetivación y desubjetivación parece deshacerse.



4.6. El significado moderno del término “autor” aparece relativamente tarde. En latín *auctor* significa originariamente el que interviene en el acto de un menor (o de quien, por la razón que sea, no tiene la capacidad de realizar un acto jurídicamente válido) para conferirle el complemento de validez que le es necesario. Así el tutor, al pronunciar la fórmula *auctor fio*, proporciona al pupilo la “autoridad” que le falta (se dice en este caso que el pupilo actúa *tutore auctore*). De la misma forma, la *auctoritas patrum* es la ratificación que los senadores –denominados por ello *patres auctores*- aportan a una resolución popular para hacerla válida y obligatoria a todos los efectos.

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

En cuanto a los significados de “vendedor” y de “consejero”, un rápido examen de los textos basta para verificar su sustancial pertinencia en relación con el significado fundamental.

El vendedor es denominado *auctor* en cuanto su voluntad, complementándose con la del comprador, convalida y hace legítima la propiedad de éste. La transferencia de propiedad aparece, pues, como la convergencia de por lo menos dos partes en un proceso de traslación en que el buen derecho del adquirente se funda siempre en el del vendedor, que se convierte así en su *auctor*. Cuando leemos en el Digesto (5°, 17, 175, 7) *non debeo melioris condicioni esse, quam auctor meus, a quo ius in me transit*, esto significa simplemente: mi título de propiedad se funda de manera necesaria y suficiente en el del vendedor que lo “autoriza”. Lo esencial es, en cualquier caso, la **idea de una relación entre dos sujetos, en la que uno de ellos sirve de *auctor* al otro**: *auctor meus* es, para el propietario actual, el vendedor que funda la legitimidad de su propiedad. También el significado de “quien da consejo o persuade” presupone una **idea análoga**. La voluntad incierta o vacilante de un sujeto recibe, de hecho, del *auctor* el impulso o el suplemento que le permite pasar al acto. Cuando en el *Miles* de Plauto leemos, *quid nunc mi auctor es, utfaciam?*, esto no significa simplemente “¿qué me aconsejas hacer?”, sino **“¿a qué me autorizas?”, ¿en qué modo complementas mi voluntad para hacerla capaz de decidirse por una determinada acción?**

Desde esta perspectiva, también el **significado de “testigo” se hace transparente** y los tres términos que en latín expresan la idea de testimonio adquieren por separado su propia fisionomía. Sin ***testis* hace referencia al testigo en cuanto interviene como tercero en un litigio entre dos sujetos**, y ***superstes* es el que ha vivido hasta el final una experiencia** y, en tanto que ha sobrevivido, puede pues referírsela a otros, ***auctor* indica al testigo en cuanto su testimonio presupone siempre algo** –hecho, cosa o palabra- **que le preexiste y cuya fuerza y realidad deben ser confirmadas y certificadas**. En este sentido *auctor* se contrapone a *res* (*auctor magis... quam res... movit*, **el testigo tiene más autoridad que el hecho testimoniado**: Liv. 2, 37,8) o a *vox* (*voces... nullo auctore emissae*, **palabras de las que ningún testigo garantiza la verdad**: Cic, Coel. 30). Así pues, el **testimonio es siempre un acto de “autor”**, implica siempre una dualidad esencial, en que una insuficiencia o una incapacidad se complementan y hacen valer.

Así se explican también el sentido de “fundador de una estirpe o de una ciudad” que otorgan los poetas al término *auctor* el **significado general de “hacer surgir, dar existencia”** que Benveniste identifica como el sentido originario de *augere*. El mundo clásico no conoce, como es sabido, la creación *ex nihilo*, por lo que todo acto de creación implica siempre algo más, materia informe o ser incompleto, que se trata de perfeccionar y “hacer crecer”. **Todo creador es siempre un co-creador, todo autor un**

co-autor. Y así como el acto del *auctor* completa al del incapaz, da fuerza de prueba a lo que por sí mismo carece de ella, y vida a aquello que por sí solo no Podría vivir, se puede decir, a la inversa, que es el acto imperfecto, o la incapacidad que le precede que es subsanada por el autor, lo que da sentido al acto o a la palabra del *auctor-testigo*. Un acto de autor que pretenda valer por sí solo es “un sinsentido, de la misma manera que el testimonio del superviviente únicamente tiene verdad y razón de ser si suple al del que no puede dar testimonio. De la misma manera que el tutor y el incapaz, el creador y su materia, el superviviente y el musulmán son inseparables y sólo su unidad-diferencia constituye el testimonio.



4.7. Sea la paradoja de Levi: “El musulmán es el testigo integral” Implica dos proposiciones contradictorias: 1) “el musulmán es el no-hombre, aquel que en ningún caso puede testimoniar”; 2) “El que no puede testimoniar es el verdadero testigo, el testigo absoluto”.

El sentido y el no sentido de esta paradoja se hacen transparentes en este momento. Lo que se expresa en ellos no es otra cosa que la íntima estructura dual del testimonio como acto de un *auctor*, como diferencia y complementariedad de una imposibilidad y una posibilidad de decir, de un no-hombre y un hombre, de un *viviente* y de un hablante. El sujeto del testimonio está constitutivamente escindido, no tiene otra consistencia que la que le dan esa desconexión y esa separación y, sin embargo, no es reductible a ellas. Esto significa “ser sujeto de una desubjetivación”; y, por esto mismo, el testigo, el sujeto ético, es aquel sujeto que testimonia de una desubjetivación. Este carácter no asignable del testimonio no es más que el precio de esta escisión, de esta intimidad inquebrantable entre el musulmán y el testigo, entre una impotencia y una potencia de decir.

También la segunda paradoja de Levi, que reza: “El hombre es aquel que puede sobrevivir al hombre” encuentra aquí su sentido. Musulmán y testigo, humano e inhumano son complementarios y, sin embargo, no coincidentes; están divididos, por inseparables que sean. Esta partición indivisible, esta vida escindida y, no obstante, indisoluble, se expresa por medio de una doble supervivencia: el no-hombre es el que puede sobrevivir al hombre, y el hombre es lo que puede sobrevivir al no-hombre. Sólo porque en el hombre ha sido posible llegar a aislar a un musulmán, sólo porque la vida humana es esencialmente destructible y divisible, puede sobrevivirles el testigo. La supervivencia del testigo a lo inhumano es función de la del musulmán a lo humano.

Lo que puede ser infinitamente destruido y lo que puede sobrevivir infinitamente a sí mismo.

4.8. Que la vida pueda sobrevivir a sí misma, que esté constitutivamente escindida en una pluralidad de vidas –y, en consecuencia, de muertes- es la tesis central de la fisiología de Bichat. Todas sus *Recherches physiologiques sur la vie et sur la mort* se apoyan en la comprobación de una escisión fundamental, que el autor presenta como la convivencia, en todo organismo, de dos “animales”: *l'animal existant en dedans*, cuya vida –que llama orgánica y parangona a la de un vegetal- no es más que una sucesión habitual de asimilación y excreción”, y *l'animal vivant au-dehors*, cuya vida –que es la única que merece el nombre de animal se define por la relación con el mundo exterior. La escisión entre lo orgánico y lo animal atraviesa la vida entera del individuo, y queda cifrada en la oposición entre la continuidad de las funciones orgánicas (circulación de la sangre, respiración, asimilación, excreción, etc.) y la intermitencia de las funciones animales (entre las cuales la más evidente es la de sueño-vigilia), entre la asimetría la de la vida orgánica (un solo estómago, un hígado, un corazón) y la simetría de la vida animal (un cerebro -simétrico, dos ojos, dos oídos, dos brazos, etc.) y, en último término, por la no coincidencia de sus inicios y de sus fines. Lo mismo que la vida orgánica empieza, en el feto, antes de la animal, también sobrevive, en el envejecimiento y en la agonía, a la muerte de ésta. Foucault ha señalado la multiplicación de la muerte en Bichat, la forma en que se hace muerte paulatina y por partes, y su división en una serie de muertes separadas: muerte del cerebro, del hígado, del corazón... Pero lo que Bichat no consigue aceptar, lo que sigue presentándose a sus ojos como un enigma insoluble, no es tanto este multiplicarse de la muerte, como el hecho de que la vida orgánica sobreviva a la animal, la inconcebible permanencia del “animal de adentro” una vez que el animal de afuera ha dejado ya de existir. Si la precedencia de la vida orgánica con respecto a la animal se puede explicar, en rigor, como un proceso de desarrollo hacia formas más elevadas y complejas cada vez, ¿cómo dar cuenta, en cambio, de la insensata supervivencia del animal interior?

Las páginas en que Bichat describe la extinción gradual e inexorable de la vida animal junto a la supervivencia indiferente de las funciones orgánicas figuran entre las más intensas de las *Recherches*.

La muerte natural es notable, porque termina casi enteramente la vida animal mucho tiempo antes de que se acabe la orgánica. Veamos en prueba cómo se extingue el hombre al fin de

una larga vejez. Ciertamente muere por partes: sus funciones exteriores terminan unas después de otras; todos sus sentidos se van cerrando sucesivamente, y las causas naturales de las sensaciones pasan por ellos sin afectarlos. La vista se oscurece, se turba y cesa por fin de transmitir la imagen de los objetos, lo cual constituye la ceguera senil: los sonidos hieren primero confusamente el oído, y muy presto llega ya a ser éste enteramente insensible: el tegumento cutáneo coarrugado, endurecido, privado en parte de los vasos que se han obliterado, no goza ya sino de un tacto oscuro y poco distinto: por otra parte el hábito de sentir ha embotado en él el sentimiento. Todos los órganos dependientes de la piel se debilitan y mueren; los cabellos y la barba se encanecen, y se caen un gran número de pelos privados de los jugos que los nutrían: por último, los olores no producen en la nariz sino una impresión muy débil... Así aislado en medio de la naturaleza, privado ya en parte de las funciones de los órganos sensitivos, el anciano ve igualmente extinguirse en breve las del cerebro, y cesa en él casi del todo la percepción, por lo mismo que casi no hay cosa alguna de parte de los sentidos que determine su ejercicio: se embota la imaginación, y desaparece muy presto. La memoria de las cosas presentes se destruye en el viejo: olvida al momento lo que acaban de decirle, porque sus sentidos externos debilitados ya y muertos, digámoslo así, no le confirman lo que su espíritu le enseña: las ideas se desvanecen cuando no conservan su impresión las imágenes trazadas por los sentidos (Bichat, tomo 1, pp. 309-12).

Esta mengua de los sentidos externos tiene su correspondencia en un extrañamiento íntimo del mundo, que recuerda muy de cerca las descripciones de la apatía del musulmán en los campos:

Los movimientos del viejo son lentos y tardos, costándole trabajo salir de la actitud en que se halla: sentado al calor del hogar pasa allí los días concentrado en sí mismo, ajeno de todo lo que le rodea, privado en cierto modo de deseos, de pasiones y de sensaciones, hablando poco, porque nada le determina a romper el silencio, y feliz en sentir que existe todavía cuando casi se han desvanecido para él todos los demás sentimientos... Por lo que acabamos de decir se ve fácilmente que las funciones externas se extinguen poco a poco en el viejo, y que ya ha cesado casi enteramente la vida animal, cuando la orgánica está todavía en actividad. Bajo este respecto el estado del animal próximo a ser aniquilado con la muerte, **se asemeja a aquel en que se hallaba en el vientre de su madre**, y aun al del vegetal que no vive sino interiormente, y para el cual está en silencio toda la naturaleza (*Ibid*, p. 316-17).

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

Mas ¿por qué causa cuando ya hemos dejado de existir exteriormente existimos todavía en lo interior, puesto que los sentidos o la locomoción, etc. están destinados principalmente a ponernos en relación con los cuerpos que deben nutrirnos? ¿Por qué estas funciones se

debilitan en mayor desproporción que las internas? ¿Por qué entre su mutua cesación no hay una relación exacta? No puedo resolver enteramente esta cuestión (*Ibid*, p. 318).

Bichat no podía prever que un día las tecnologías médicas de reanimación, por una parte, y las biopolíticas, por otra, iban a operar precisamente sobre esa desconexión entre lo orgánico y lo animal, haciendo realidad la pesadilla de una vida vegetativa que sobrevive indefinidamente a la vida de relación, de un no-hombre infinitamente separable del hombre. Pero, como si un oscuro presagio de esta pesadilla penetrara en su mente de improviso, imagina en este momento el sueño simétrico de una muerte invertida, que deja sobrevivir en el hombre las funciones animales y destruye por completo las de la vida orgánica.

Si fuese posible suponer un hombre en quien la muerte destruyese solamente las funciones internas, como la circulación, la digestión, las secreciones, etc., dejando subsistir el conjunto de la vida animal: este hombre vería con indiferencia acercarse el término de su vida orgánica, porque conocería que no está aneja a ella el bien de la existencia, y que después de este género de muerte, se hallaría en estado de sentir y experimentar casi todo lo que anteriormente constituía su felicidad (*Ibid*, pp. 321-22).

Sea el hombre o el no-hombre lo que sobrevive, lo animal o lo orgánico, se diría, en cualquier caso, que la vida lleva en sí misma el sueño –o la pesadilla- de la supervivencia.

4.9. Foucault –lo hemos visto- define la diferencia entre el biopoder moderno y el poder soberano del viejo Estado territorial mediante el engarce de dos fórmulas simétricas, *Hacer morir y dejar vivir* compendia la divisa del viejo poder soberano, que se ejercita sobre todo como derecho de matar; *hacer vivir y dejar morir* es la enseña del biopoder, que hace de la estatalización de lo biológico y del cuidado de la vida el propio objetivo primario.

A la luz de las consideraciones precedentes, entre las dos fórmulas se insinúa una tercera, que define el carácter más específico de la biopolítica del siglo veinte: no ya *hacer morir ni hacer vivir*, sino *hacer sobrevivir*. No la vida ni la muerte, sino la producción de una supervivencia modulable y virtualmente infinita es lo que constituye la aportación decisiva del biopoder de nuestro tiempo. Se trata, en el caso del hombre, de separar, en todo momento, la vida orgánica de la animal, lo no humano de lo humano, al musulmán del testigo, la vida vegetal, mantenida en funcionamiento por

medio de técnicas de reanimación, de la vida consciente, hasta alcanzar un punto límite que, como las fronteras de la geopolítica, es esencialmente móvil y se desplaza según el progreso de las tecnologías científicas y políticas. La ambición suprema del biopoder es producir en un cuerpo humano la separación absoluta del viviente y del hablante, de la zôé y el bíos, del no-hombre y del hombre: la supervivencia.

Por eso el musulmán del *campo* -como, hoy, el cuerpo del ultracomatoso o el del *neomort* de las salas de reanimación no sólo manifiesta la eficacia del biopoder, sino que representa, por decirlo así, su cifra secreta, y exhibe su *arcanum*. En su *De arcanis rerum publicarum* (1605), Clapmar distinguía, en la estructura del poder, una faz visible (*eljus imperii*) y una faz oculta (el *arcanum*, que hace derivar de *arca*, cofre, caja). En la biopolítica contemporánea, la supervivencia es el punto en que esas dos caras coinciden, el surgir a la luz del *arcanum imperii* como tal. Por eso permanece, por así decirlo, invisible en su propia exposición, recóndito cuanto más se exhibe a la mirada. En el musulmán, el biopoder ha pretendido producir su último arcano, una supervivencia separada de cualquier posibilidad de testimonio, una suerte de sustancia biopolítica absoluta que, en su aislamiento, permite la asignación de cualquier identidad demográfica, étnica, nacional o política. Si alguien participaba de una forma u otra en la “solución final” era, en la jerga de la burocracia nazi, un *Geheimnisträger*, un depositario de secretos, y el musulmán es el secreto absolutamente intestimoniable, el arca no desvelable del biopoder. Indesvelable por estar vacía, porque no es más que el *volkloser Raum*, el espacio vacío de gente situado en el centro del *campo* que, separando a cada vida de sí misma, marca el paso del ciudadano al *Staatsangehörige* de ascendencia no aria, del no ario al judío, del judío al deportado y, por último, del judío deportado más allá de sí mismo al musulmán, es decir a una nuda vida inasignable e intestimoniable.

Por eso, los que hoy reivindican la indecibilidad de Auschwitz deberían mostrarse más cautos en sus afirmaciones. Si pretenden decir que Auschwitz fue un acontecimiento único, frente al que el testigo debe de una u otra forma someter su palabra a la prueba de una imposibilidad de decir, tienen desde luego razón. Pero si, conjugando lo que tiene de único y lo que tiene de indecible, hacen de Auschwitz una realidad absolutamente separada del lenguaje, si cancelan, en el musulmán, la relación entre imposibilidad y posibilidad de decir que constituye el testimonio, están repitiendo sin darse cuenta el gesto de los nazis, se están mostrando secretamente solidarios con el *arcanum imperii*. Su silencio entraña el riesgo de duplicar la

advertencia sarcástica que las SS transmitían a los habitantes del campo, que Levi transcribe al principio de *Los hundidos y los salvados*...

De cualquier manera que termine esta guerra, la guerra contra vosotros la hemos ganado; ninguno de vosotros quedará para dar testimonio de ella, 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 las pruebas. Aunque alguna prueba llegase 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 creará a nosotros que lo negamos todo, no a vosotros. La historia del Lager, seremos nosotros quien la dicte (Levi 2, p. 11).



4.10. Precisamente es este aislamiento de la supervivencia con respecto a la vida lo que el testimonio refuta con cada una de sus palabras. Lo que su palabra nos dice es que por el hecho mismo de que el no-humano y el humano, el viviente y el hablante, el musulmán y el superviviente no coinciden; precisamente porque hay entre ellos una división insuperable, puede haber testimonio. Es justamente el hecho de que éste sea inherente a la lengua como tal, porque atestigua el manifestarse de una potencia de decir solamente por medio de una impotencia, lo que hace que su autoridad no dependa de una verdad factual, de la conformidad entre lo dicho y los hechos, entre la memoria y lo acaecido, sino de la relación inmemorial entre lo indecible y lo decible, entre el dentro y el fuera de la lengua. *La autoridad del testigo consiste en que puede hablar únicamente en nombre de un no poder decir, o sea, en su ser sujeto.* El testimonio no garantiza la verdad factual del enunciado custodiado en el archivo, sino la imposibilidad misma de que aquél sea archivado, su exterioridad, pues, con respecto al archivo; es decir, su necesaria sustracción –en cuanto existencia de una lengua- tanto a la memoria como al olvido. Por esto mismo -porque se testimonia sólo allí donde se da una imposibilidad de decir y porque hay un testigo sólo cuando ha habido una desubjetivación- el musulmán es verdaderamente el testigo integral, y por eso no es posible separar al testigo del superviviente.

Es oportuno reflexionar sobre la condición particular que, en esta perspectiva, le corresponde al sujeto. Que el sujeto del testimonio –que incluso cualquier subjetividad, si ser sujeto y testimoniar son, en última instancia, lo mismo- sea un *resto*, no debe entenderse en el sentido de que sea -según uno de los significados del término griego *hypóstasis*- algo similar a un sustrato, un depósito o un sedimento que los procesos históricos de subjetivación y desubjetivación, de humanización y de

deshumanización, dejan tras ellos como una especie de fondo, o de fundamento, de su devenir. Una concepción similar repetiría, una vez más, la dialéctica del fundamento, en virtud de la cual algo –en nuestro caso, la nuda vida- debe ser separado y tocar fondo, para que una vida humana pueda ser asignada propiamente a unos sujetos (en este sentido, el musulmán es el modo en que la vida judía toca fondo para que pueda producirse algo como una vida aria). El fundamento es en este caso función de un *télos*, que consiste en alcanzar o fundar lo humano, en el devenir humano de lo inhumano. Es esta perspectiva la que debe ser puesta en tela de juicio sin ninguna clase de reservas. Debemos dejar de considerar los procesos de subjetivación y desubjetivación, el hacerse hablante del viviente y el devenir viviente del hablante –y, más en general, los procesos históricos- como si estos tuvieran un *télos* apocalíptico o profano, en que viviente y hablante, no-hombre y hombre –o los términos de un proceso histórico, cualesquiera que sean- como si su desenlace fuera a ser una humanidad cumplida y consumada, conciliada en una identidad realizada. Esto no significa, en modo alguno, que, en cuanto privados de un fin, estén condenados a la insensatez o a la vanidad de un desencanto o de un andar a la deriva infinitos. Si no tienen un fin, tienen un resto; no hay en ellos, o subyacente a ellos, fundamento alguno, sino, entre ellos, en su centro mismo, una separación irreductible, en que cada uno de los términos puede situarse en posición de resto, puede testimoniar. Verdaderamente histórico es lo que cumple el tiempo no en la dirección del futuro ni simplemente hacia el pasado, sino en el exceder un medio. El Reino mesiánico no es ni futuro (el milenio) ni pasado (la edad de oro): es un tiempo como resto.

4. 11. En una entrevista de 1964 en la televisión alemana, Hannah Arendt respondió al entrevistador que preguntaba qué era lo que, según ella, quedaba de la Europa del periodo pre-hitleriano en que había vivido, la autora respondió: “¿Qué queda? Queda la lengua materna” (*Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache*). ¿Qué es una lengua como resto? ¿Cómo puede sobrevivir una lengua a los sujetos y, por añadidura, al pueblo que la hablaba? ¿Y qué significa hablar en una lengua que resta?

El caso de una lengua muerta procura en este punto un paradigma aleccionador. Se puede considerar que cada lengua es un campo que está recorrido por dos tensiones opuestas, una de las cuales se orienta hacia la innovación y la transformación mientras que la otra lo hace hacia la invariancia y la conservación. La primera corresponde, en la lengua, a una zona de anomia, la segunda a la norma gramatical. El punto de intersección entre estas dos corrientes opuestas es el sujeto

hablante, como el *auctor* en el que se decide en cada caso lo que se puede decir y lo que no se puede decir, lo decible y lo no decible de una lengua. Cuando, en el sujeto del habla, la relación entre norma y anomia, entre lo decible y lo no decible, se rompe, nos encontramos ante la muerte de la lengua y la aparición en la conciencia de una nueva identidad lingüística. Una lengua muerta es, pues, aquella en que no se pueden oponer norma y anomia, conservación e innovación. De una lengua así se dice con razón que ya no es hablada, es decir que *en ella es imposible asignar la posición de sujeto*. Lo ya dicho forma parte de un todo clauso y privado de exterioridad, que sólo puede ser transmitido mediante un *corpus* o evocado de nuevo en un archivo. En el caso del latín, tal circunstancia se produjo en el momento en que la tensión entre el *sermo urbanus* y el *sermo rusticus*, que aflora a la conciencia de los hablantes ya en la época republicana, se rompe. Mientras que la oposición entre ambos era percibida como una tensión polar interna, el latín se mantuvo como lengua viva y el sujeto tenía el sentimiento de hablar en una única lengua; cuando se quebranta, la parte normada se separa como lengua muerta (o como aquella a la que Dante llama *grammatica*) y la parte anómica da vida a los romances vulgares.

Evoquemos ahora el caso de Giovanni Pascoli, poeta en lengua latina a caballo entre los siglos XIX y XX, es decir, cuando ya el latín era desde hacía siglos una lengua muerta. Lo que sucede en este caso es que un individuo consigue asumir la posición de sujeto en una lengua muerta, o lo que es lo mismo restaurar en ella la posibilidad de oponer lo decible y lo no decible, la innovación y la conservación, lo que, por definición, ya ha dejado de ser posible. A primera vista podría decirse que un poeta tal en una lengua muerta, en cuanto se reinstala en ella como sujeto, lleva a cabo una auténtica resurrección de la lengua. Es lo que sucede, por lo demás, en los casos en que el ejemplo del *auctor* aislado es seguido por otros, como ocurrió con el habla piamontesa de Forno, en Val di Più, cuando el último anciano que se servía de ella contagió a un grupo de jóvenes que empezaron a hablarla, o con el hebreo moderno, caso en el que toda una comunidad se sitúa en posición de sujeto con respecto a una lengua que sólo era ya puramente cultural. Pero, bien mirado, la situación es más compleja. En la medida en que el ejemplo del poeta en lengua muerta queda deliberadamente aislado y él mismo sigue hablando y escribiendo en otra lengua materna, se puede decir que hace que la lengua sobreviva a los sujetos que la hablaban, que la produce como un medio –o un testimonio– en el que no cabe discernir entre una lengua viva y una lengua muerta. Es decir, ofrece su voz y su sangre –en una suerte de *nekyia* filológica– la sombra de la lengua muerta para que

vuelva –como tal- a la palabra. Curioso *auctor*, que autoriza la palabra y la convoca a una absoluta imposibilidad de hablar.

Si volvemos ahora al testimonio, 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, mas, en cualquier caso, fuera tanto del archivo como del *corpus* de lo ya dicho. No sorprende que este gesto testimonial sea también el del poeta, el del *auctor* por excelencia. La tesis de Hölderlin, según la cual “lo que queda, lo fundan los poetas” (*Was bleibt, stiften die Dichter*) no debe ser comprendida en el sentido trivial de que la obra de los poetas es algo que perdura y permanece en el tiempo. Significa más bien 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.

¿De qué testimonia una lengua así? ¿De algo –hecho o acontecimiento, memoria o esperanza, júbilo o agonía- que podría ser registrado en el *corpus* de lo ya dicho? ¿O de la enunciación, que atesta en el archivo la irreductibilidad del decir a lo dicho? Ni de una cosa ni de la otra. No enunciable, inarchivable es la lengua en que el autor consigue dar testimonio de su incapacidad de hablar. Una lengua que sobrevive a los sujetos que la hablan coincide con un hablante que queda más acá de la lengua. Es la “tiniebla oscura” que Levi sentía crecer en las páginas de Celan –como un “ruido de fondo”-, es la no-lengua de Hurbinek (*mass-klo, matisklo*) que no tiene su lugar en las bibliotecas de lo dicho ni el archivo de los enunciados. 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 alejan 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.

4.12. *Resto* es un concepto teológico-mesiánico. En los libros proféticos del Antiguo Testamento, lo que se salva no es todo el Pueblo de Israel, sino un resto,

indicado como *se' ar Jisra'el*, el resto de Israel, en Isaías, o como *se'erit Josep*, resto de José, en Amós. La paradoja es que los profetas se dirigen a todo Israel para que se convierta al bien, pero al mismo tiempo, anuncian que sólo un “resto será salvado (así en *Am.* 5, 15: “Odiad el mal, amad el bien, instalad en el tribunal la justicia: a ver si se apiada el Señor, Dios de los ejércitos, del resto de José”; y en *Is.* 10, 22: “aunque fuera tu pueblo, Israel, como la arena del mar, sólo un resto volverá a él”).

¿Qué hay que entender aquí por “resto”? Es decisivo que, como no han dejado de hacer notar los teólogos, el resto no parece remitir simplemente a una porción numérica de Israel; más bien *resto es la consistencia que Israel asume en el punto en que es puesto en relación inmediata con el éschaton, con el acontecimiento mesiánico o con la elección*. En su relación con la salvación, el todo (el pueblo) se sitúa, pues, necesariamente como resto.

Esto es particularmente evidente en Pablo. En la *Epístola a los Romanos* piensa el acontecimiento mesiánico, a través de una tupida red de citas bíblicas, como una serie de cesuras que dividen al pueblo de Israel y, a la vez, a los gentiles, situándolos en todos los casos en posición de resto. “Del mismo modo, también en el tiempo presente (*en tô nÿn kairô*, expresión técnica para el tiempo mesiánico) subsiste un resto (*leïmma*) elegido por gracia” (*Rom.* 11, 5). La cesura no separa, sin embargo, sólo a la parte del todo (*Rom.* 9, 6-8: “No todos los descendientes de Israel son Israel. Ni por ser descendientes de Abraham, son todos hijos. Sino que tu descendencia será la de Isaac”. Es decir: no son hijos de Dios los hijos según la carne, sino que los hijos de la promesa se cuentan como descendencia), sino también al pueblo del no-pueblo (*Rm.* 9, 24: “Como dice Oseas: A no-pueblo lo llamaré Pueblo-mío, a Desamada Amada; y donde antes les decía: no sois mi pueblo, allí se llamarán hijos del Dios vivo”). Y, al final, el resto se presenta como una máquina soteriológica que permite la salvación de ese todo, del que, sin embargo, había proclamado la división y la pérdida (*Rom.* 11, 26: “Todo Israel será salvado”).

En el concepto de resto, la aporía del testimonio coincide con la mesiánica. Como el resto de Israel no es todo el pueblo ni una parte de él, sino que significa precisamente la imposibilidad de que el todo y la parte coincidan con sí mismos y entre ellos; y como el tiempo mesiánico no es ni 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.

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

Sea, en efecto, Auschwitz, aquello de lo que no es posible testimoniar; y sea, a la vez, el musulmán como absoluta imposibilidad de testimoniar. Si el testigo testimonia por el musulmán, si consigue llevar a la palabra la imposibilidad de hablar – es decir, si el musulmán se constituye como testigo integral- el negacionismo queda refutado en su propio fundamento. En el musulmán, la imposibilidad de testimoniar no es ya, en rigor, una simple privación, sino que se ha convertido en real, existe como tal. Si el superviviente da testimonio no de las cámaras de gas o de Auschwitz, sino por el musulmán; si habla sólo a partir de una imposibilidad de hablar, en ese caso su testimonio no puede ser negado. Auschwitz –aquello de lo que no es posible testimoniar- queda probado de forma irrefutable y absoluta.

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

4.14. En 1987, un año después de la muerte de Primo Levi, Z. Ryn y S. Klodzinski publicaron en los “Auschwitz-Hefte” el primer estudio dedicado al musulmán. El artículo -que lleva el significativo título de “En la frontera entre la vida y la muerte. Un estudio del fenómeno del musulmán en el campo de concentración” – contiene 89 testimonios, casi todos de ex deportados de Auschwitz, a los que se les había presentado un cuestionario sobre los orígenes del término, sobre los caracteres físicos y psicológicos de los musulmanes, sobre las circunstancias que producían la “musulmanización”, sobre el comportamiento de los demás detenidos y de los funcionarios con respecto a ellos, sobre su muerte y sobre sus posibilidades de supervivencia. Los testimonios recogidos no añaden nada esencial a lo que ya sabíamos. Excepto en un punto, que nos interesa de modo particular porque parece poner en cuestión no ya el testimonio de Levi, sino uno de sus presupuestos fundamentales. Una sección de la monografía (pp. 121-24) se titula *Ich War ein Muselmann*, “Yo era un musulmán”. Contiene diez testimonios de hombres, que han sobrevivido a la condición de musulmán y tratan ahora de relatámosla.

En la expresión *Yo era un musulmán*, la paradoja de Levi alcanza su formulación más extrema. No sólo el musulmán es el testigo integral, sino que ahora habla y es testigo en primera persona. A partir de este momento debería estar claro en qué sentido esta formulación extrema -*Yo, el que hablo, era un musulmán, es decir aquel que no puede hablar en ningún caso*- no sólo no contradice la paradoja, sino que, incluso, la verifica puntualmente. Dejemos, por eso, que sean ellos –los musulmanes- los que tengan la última palabra.

Aquellos días, en que era un musulmán, no puedo olvidarlos. Estaba débil, exhausto, con un cansancio de muerte. Mirara donde mirase, veía algo de comer. Soñaba con pan y sopa, pero nada más despertarme tenía un hambre insoportable. Las raciones de pan, 50 gramos de margarina, 50 gramos de mermelada, cuatro patatas cocidas con toda la cáscara, que habíamos recibido la tarde anterior, eran ya cosa del pasado. El Jefe del barracón y los otros internados que tenían algún cargo, arrojaban las cáscaras de las patatas y a veces hasta una patata entera; los espiaba a escondidas y buscaba las cáscaras entre los desperdicios para comérmelas. Las untaba de mermelada y estaban verdaderamente buenas. Un cerdo no se las habría comido, pero yo sí, las masticaba hasta que sentía la arena en los dientes...

Lucjan Sobieraj

Personalmente fui un musulmán durante muy poco tiempo. Recuerdo que después de ser llevado al barracón me derrumbé completamente desde el punto de vista psíquico. El derrumbe se manifestó de la siguiente forma: fui presa de una apatía general, nada me interesaba, no reaccionaba ya ni a los estímulos externos ni a los internos, había dejado de lavarme, y no sólo por falta de agua, sino incluso cuando tenía ocasión de hacerlo; ni siquiera sentía el hambre...

Feliksa Piekarska

Soy un musulmán. Trataba de protegerme del peligro de la pulmonía, como los demás compañeros, con la característica posición encorvada, estirando lo más posible los omóplatos y moviendo paciente y rítmicamente las manos sobre el esternón. Así me calentaba citando los alemanes no miraban. A partir de aquel momento vuelvo al Lager a costas de los compañeros. Pero los musulmanes somos cada vez más...

Edward Sokòl

También yo fui un musulmán, desde 1942 hasta principios de 1943. No era consciente de serlo. Y creo que muchos musulmanes no se daban cuenta de que pertenecían a esta categoría. Pero al dividir a los internados me pusieron en el grupo de los musulmanes. En muchos casos, era el aspecto de los internados lo que decidía que los inscribieran en este grupo...

Jerzy Mostowsky

Quien no ha sido él mismo durante algún tiempo un musulmán, no puede imaginarse hasta que punto eran profundas las transformaciones psíquicas que sufría un hombre. Uno se hacía en tal medida indiferente a su propia suerte que ya no se que ría nada de nadie y se esperaba en paz la llegada de la muerte. Ya no se tenían fuerzas ni ganas para luchar por la supervivencia cotidiana; nos bastaba con el hoy, uno se contentaba con la ración o con lo que encontraba entre los desperdicios...

Karol Talik

... En general se puede decir que entre los musulmanes había exactamente las mismas diferencias que hay entre los hombres que viven en condiciones normales; quiero decir diferencias físicas o psicológicas. Las condiciones del Lager hacían, eso sí, que estas diferencias se hicieran más evidentes, y con frecuencia éramos testigos de cómo se invertían los papeles entre los factores físicos y los psíquicos.

Adolf Gawalewicz

Ya había tenido un presentimiento de esta situación. En la celda había conocido la sensación de la vida que se escapaba: todas las cosas terrenas habían dejado de tener importancia. Las funciones corporales se debilitaban. Y basta el hambre me atormentaba menos. Sentía una extraña dulzura, sólo que no tenía ya fuerza para levantarme del jergón y, si lo conseguía, tenía que apoyarme en las paredes para ir a las letrinas...

Włodzimierz Borkowski

He vivido en mi propio cuerpo la forma de vida más atroz del Lager el horror de la condición de musulmán. Fui uno de los primeros musulmanes, erraba por el campo como un perro vagabundo, todo me era indiferente con tal de poder sobrevivir un día más. Llegué al Lager el 14 de junio de 1940 con el primer convoy de la prisión de Tarnow...

Después de algunas dificultades, me metieron en el Kommando Agricultura, en el que trabajé hasta el otoño de ese año en la recolección de patatas y heno y en la trilla. En el Kommando se produjo un incidente imprevisto. Habían descubierto que los civiles de fuera nos daban de comer. Acabé en la compañía disciplinaria y fue allí donde comenzó la tragedia de mi vida en el campo. Perdí las fuerzas y la salud.

Después de dos días de trabajo duro, el Kapo del Kommando anterior me transfirió desde la compañía disciplinaria al Kommando Aserradero. El trabajo era menos duro, pero había que estar todo el día al aire libre y aquel año el otoño fue extremadamente frío con aguanieve sin cesar; se iniciaban ya las heladas e íbamos vestidos con una tela muy ligera, ropa interior y camisa, zuecos de madera sin calcetines y una gorra de tela. En esta situación, sin alimento su suficiente, empapados y helados todos los días, la muerte no nos daba tregua...

En este período es cuando comenzó la “musulmanidad” (das Muselmanentum), que se difundió entre todos los grupos que trabajaban al aire libre. El musulmán era despreciado por todos, basta por los compañeros... Sus sentidos se embotan, y todo lo que le rodea se le hace completamente indiferente. No puede hablar de nada y ni siquiera rezar, ya no cree en el cielo ni el infierno. Ya no piensa en su casa, en la familia, en los compañeros del campo.

Casi todos los musulmanes murieron en el campo, sólo un pequeño porcentaje logró salir de esa situación. Gracias a la buena suerte o a la providencia algunos pudieron ser liberados. Por eso puedo describir cómo conseguí librarme de esa condición.

Se veían musulmanes a cada paso, en los huesos, con aspecto mugriento, ennegrecidas la piel y la cara, la mirada perdida, los ojos hundidos; harapientos, empapados y malolientes. Se movían con pasos lentos y vacilantes, inadecuados al ritmo de la marcha... No hablaban más que de sus recuerdos y de comida: cuántos pedazos de patata había ayer en la sopa, cuántos tropezones de carne, si el caldo era espeso o sólo agua... Las cartas que llegaban de casa no servían de consuelo, nadie se hacía ilusiones de volver. Los paquetes se esperaban ansiosamente, para poderse saciar al menos por una vez. Soñábamos con hurgar entre los restos de la cocina para procurarnos sobras de pan o posos de café.

El musulmán trabajaba por inercia o, mejor, hacía que trabajaba. Un ejemplo: durante el trabajo en el aserradero buscábamos las sierras menos afiladas, que se podían usar sin dificultad, sin que importase que cortaran o no. A menudo fingíamos que trabajábamos durante un día entero, sin llegar a cortar ni siquiera una cepa. Si teníamos que enderezar los clavos, no hacíamos otra cosa que golpear sin parar en cualquier parte del yunque. Teníamos, eso sí, que estar pendientes de que nadie nos viera, e incluso esto resultaba fatigoso. El musulmán no tenía un objetivo, hacía su

trabajo sin pensar, se movía sin pensar, soñaba sólo con ocupar un lugar en la fila que le permitiera recibir más sopa y más espesa. Los musulmanes seguían muy atentamente los gestos del jefe de cocina para ver si, cuando metía el cacillo en la olla sacaba el aguachirle de arriba o de abajo. Comíamos deprisa y no pensábamos más que en conseguir una segunda ración, pero eso no pasaba nunca: recibían otra ración los que trabajaban más y mejor y eran mejor considerados por el jefe de cocina...

Los demás internados evitaban a los musulmanes: no había ningún tema de conversación común con ellos, porque los musulmanes desvariaban y no hablaban más que de comida. Los musulmanes no querían a los prisioneros “mejores”, a no ser que pudieran conseguir de ellos algo de comer. Preferían la compañía de los suyos, porque así podían intercambiar fácilmente pan, queso o salchicha por un cigarrillo u otros alimentos. Tenían miedo de ir a la enfermería, jamás se declaraban enfermos y de ordinario se derrumbaban de improviso durante el trabajo.

Aún hoy puedo ver perfectamente las escuadras que vuelven del trabajo en filas de a cinco: las primeras filas marchaban al paso siguiendo el ritmo de la orquesta, las cinco que iban inmediatamente detrás no conseguían mantener el paso, en las siguientes los hombres tenían que apoyarse unos en otros, mientras que en las últimas filas los cuatro más fuertes llevaban cogido por los brazos y las piernas al quinto que se estaba muriendo...

Como ya he dicho, en 1940 deambulaba por el Lager como un perro vagabundo, tratando de conseguir al menos alguna cáscara de patata. Intentaba meterme en unos hoyos que estaban cerca del aserradero donde se ponían a fermentar las patatas que servían después de pienso para los cerdos y otros animales. Los compañeros comían rebanadas de patatas crudas untadas con sacarina, cuyo gusto recordaba al de las peras. Día a día mi condición empeoraba: me salieron úlceras en las piernas y había perdido la esperanza de sobrevivir. Lo único que esperaba era un milagro, aunque no tuviera fuerzas para concentrarme y rezar con fe...

Estaba en esta situación cuando tomó nota de mí una comisión, creo que de médicos de las SS, que habían entrado en el barracón después de la última llamada. Eran tres o cuatro y mostraban un interés especial por los musulmanes. Además de los bultos en las piernas, tenía una hinchazón en el tobillo del tamaño de un huevo. Por esa razón me prescribieron una operación y me enviaron con los demás al

barracón 9 (el ex barracón 11). Recibíamos el mismo alimento que los otros, pero no íbamos a trabajar y podíamos descansar todo el día. Nos visitaron médicos del campo y a mí me operaron –conservo todavía las cicatrices- y me recuperé. No teníamos que presentarnos a la llamada, hacía calor y se estaba bien, hasta que un día llegaron las SS responsables del barracón. Dijeron que el aire era sofocante e hicieron abrir todas las ventanas; era el 17 de diciembre de 1940... Unos minutos después todos temblábamos de frío y nos hicieron correr por la estancia hasta que todos quedamos bañados de sudor. Después dijeron: “sentados” y ninguno se movió. Hasta que nuestros cuerpos se enfriaron y de nuevo nos quedamos helados. Después una nueva carrera, y así todo el día.

En vista de la situación decidí irme de allí, y durante la visita de control dije que estaba curado, que ya me encontraba bien y que quería trabajar. Y así fue. Me transfirieron al barracón 10 (ahora es el número 8) y me pusieron en una habitación en la que sólo había recién llegados (...). Como detenido antiguo, le caía bien al jefe del barracón, que me ponía como ejemplo a los otros detenidos (...). A continuación fui transferido al Kommando Agricultura, en el establo de las vacas. También aquí me gané la confianza de los compañeros y comida suplementaria, trozos de remolacha, azúcar morena, sopa de la porqueriza, leche en cantidad y además el calor del establo. Esto me hizo recobrarme, y me salvó de la condición de musulmán (...).

El tiempo en que fui un musulmán ha quedado profundamente inscrito en mi memoria: recuerdo perfectamente aquel incidente en el Kommando Aserradero en el otoño de 1940, veo todavía la sierra, los troncos de madera apilados desordenadamente, los barracones, los musulmanes que se dan calor unos a otros, sus gestos (...). Los últimos momentos de los musulmanes eran verdaderamente como se dice en esta canción del campo:

*¿Hay algo peor que el musulmán?
¿Acaso tiene derecho a vivir?
¿No está allí para que le pisoteen, le empujen y le peguen?
Deambula por el campo como un perro vagabundo.
Todos le apartan, pero su salvación es el crematorio.
La ambulancia le quita de en medio.*

Bronislaw Goscinski

...

(Residua desiderantur)