



KONVERGENCIAS

FILOSOFÍA Y CULTURAS EN DIÁLOGO

EDICIÓN OCTUBRE 2019

NÚMERO 29
ISSN 1669-9092

ELABORACIÓN DEL TRAUMA Y ÉTICA DEL TESTIGO.

¿HAY OPOSICIÓN ENTRE LACAPRA Y AGAMBEN?

Autor: JOSÉ ISABEL BAEZA PÉREZ (México) ¹

Coautor: DAVIDE E. DATURI (México)

¹ Autor. José Isael Baeza Pérez.

Licenciado en filosofía por la Universidad Autónoma del Estado de México; actualmente, maestrante en humanidades: Filosofía contemporánea. Área de interés: pensamiento político y ontología, de la segunda mitad del siglo XX hasta nuestros días. De sus investigaciones destaca: *“La biopolítica en la filosofía de Foucault y Giorgio Agamben”* (tesis de licenciatura), *“Agamben: el abandono como paradigma de la política”* (artículo de investigación) y *“Ontología política en la filosofía de Giorgio Agamben”* (tesis de maestría, borrador).

Coautor. Davide E. Daturi.

Davide E. Daturi es Dr. en Humanidades por la Universidad Autónoma del Estado de México, en donde imparte las asignaturas de Estética General y Teoría del Arte. Autor de varios artículos y capítulos para libro en publicaciones nacionales y extranjeras, sus áreas de estudio son la estética fenomenológica y la obra de M. Merleau-Ponty.

Resumen

El presente artículo analiza la interpelación hecha por LaCapra en *Historia en tránsito: experiencia, identidad y teoría crítica* (2004), en donde cuestiona la noción de testigo y testimonio defendida por Agamben en *Lo que queda de Auschwitz* (1998). El análisis de dicha interpelación, aborda inicialmente la teoría de la elaboración del trauma tratada por el historiador estadounidense en *Escribir la historia, escribir el trauma* (2001); asimismo, explica la ética del testigo, plasmada en el texto agambeniano de 1998; por último, detalla lo dicho en el cuarto capítulo de *Historia en tránsito*, "Sobre el acontecimiento límite: una interpelación a Giorgio Agamben". Este recorrido pretende conocer qué elementos de dicha interpelación resultan adecuados.

Abstract

The present paper analyzes the interpellation made by LaCapra in *History in Transit: Experience, Identity and Critical Theory* (2004), where he questions the notion of witness and testimony defended by Agamben in *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive* (1998). The analysis of this interpellation, initially addresses the theory of the elaboration of the trauma treated by the American historian in *Writing History, Writing the Trauma* (2001); Likewise, it explains the ethics of the witness, embodied in the Agambenian text of 1998; Finally, it details what was said in the fourth chapter of *History in transit*, "Approaching Limit Events: Siting Agamben". This paper, pretending to know what elements of this interpellation are appropriate.

Palabras clave

Violencia extrema, testimonio, cura parlante, potencia, impotencia.

Introducción

Dominick LaCapra es un pensador estadounidense dedicado a problematizar la posición epistemológica y metodológica de la historiografía contemporánea. Su principal interés ha sido renovar el lugar de la historia intelectual² mediante la inclusión de la denominada historia cultural. Su propuesta trata de trascender el contextualismo, el textualismo,³ la mirada nostálgica y anticuaria de la historia, hacia una disciplina significativa y útil para pensar, escribir y elaborar el presente, el pasado y el futuro. Su investigación ha alcanzado la fase más madura con el estudio de la memoria traumática, que como él mismo reconoce “se ha convertido en la preocupación central de ciertas áreas de las humanidades y las ciencias sociales, [logrando] el surgimiento del campo o subdisciplina llamado estudios del trauma” (LaCapra, 2006, págs. 147-148); esta ha permitido analizar, problematizar e intervenir los acontecimientos extremos o límite, como el Holocausto –o cualquier forma de genocidio–, el terrorismo, la esclavitud y el colonialismo.

Giorgio Agamben, por otra parte, es un filósofo italiano, cuya obra problematiza la estética, la ontología, la lingüística, la política, la cultura y la historia. Ha tenido gran

² La historia intelectual es una subdisciplina de la Historia que comenzó a desarrollarse a finales del siglo XIX; a lo largo del siglo XX ha desarrollado importantes aportaciones que continúan siendo significativas. François Dosse, considera que esta subdisciplina, ha resultado una buena forma de relacionar la historia de las ideas, la historia de la filosofía, la historia de las mentalidades y la historia cultura para convertir el estudio de los acontecimientos históricos en una de expresión en la que autores, obras y contextos interactúan. La historia intelectual no es un campo disciplinar que se agrega y se diferencia de otros, sino es una suerte de “transversalidad esencial”, o bien, una transdisciplinariedad que recurre y se sirve de otros ámbitos de conocimiento para su fundamentación (cfr. *La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual y “Giro lingüístico” e historia intelectual*).

³ Es la tradición anglosajona de la filosofía del lenguaje que defiende que, para que la investigación histórica tenga validez universal, los “textos” –o “actos del habla”– deben leerse a partir de las relaciones que los enunciados guardan entre sí. Se trata de una labor de exégesis que manifiesta el significado de ciertos textos mediante de una lectura repetitiva y atenta. Por otra parte, se llama contextualismo al enfoque que defiende que para la interpretación de textos es fundamental tomar en consideración el contexto –el espacio y el tiempo– en el que el autor vivió y produjo el escrito. Véase “*La escuela de Cambridge: historia del pensamiento político. Una búsqueda metodológica*”.

aceptación por su conocida crítica a la cultura política, sobre todo, desde la publicación de *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* en 1995. Su trabajo ha tratado de continuar y actualizar las propuestas foucaulteanas sobre el ejercicio del poder, introduciendo estudios sobre la relación histórica entre política y religión y descubriendo conceptos de enorme valor especulativo como el de vida desnuda, hombre sacrificable e inoperosidad.

La trayectoria de LaCapra y Agamben demuestra que ambos comparten un especial interés por reflexionar los acontecimientos de extrema violencia; sin embargo, aquí está en discusión el concepto de testigo y testimonio que ambos utilizan para fundamentar sus propuestas teóricas. En *Escribir la historia, escribir el trauma* (2001), LaCapra defiende que la función del testigo es esencial para superar los traumas ocurridos por eventos límite; testimoniar al igual que la ‘cura parlante’ del psicoanálisis, sirve a la elaboración del pasado hacia un ‘futuro deseable’.⁴ Agamben, por su parte, en *Lo que queda de Auschwitz*, se sirve de la figura del musulmán –el testigo integral de lo ocurrido–, para fundamentar una ética del testigo que, según él, sirve tanto para contrarrestar la violencia que resulta de la política occidental como para originar un particular modo de pensar al ser, al hombre, a la historia y a la vida.

El presente artículo inicia con la exposición de ambas teorías, después, detalla la crítica que el historiador le plantea al filósofo, para saber qué elementos de dicha interpelación resultan adecuados y qué elementos son inadecuados para comprender lo que Agamben buscaba expresar con el concepto de testigo.

I. Del problema de la textualidad a la reescritura del trauma

⁴ LaCapra se sirve reiteradamente de la expresión ‘futuro deseable’ para señalar la posibilidad de contrarrestar la repetición compulsiva de los síntomas postraumáticos, a partir de la cual, las víctimas comprenden que el pasado, el presente y el futuro es un libro abierto para establecer nuevas condiciones para el pensamiento y para la vida.

Para LaCapra la historia intelectual atraviesa una crisis provocada por el textualismo⁵ y contextualismo.⁶ Para enfrentarla, propone una teoría de la historia intelectual que deje claro que la interpretación de textos e ideas no está limitada al estudio del lenguaje, ni a la contextualización del espacio y tiempo, sino a la producción, circulación y apropiación de sentido que ocurre en distintos periodos históricos y contextos culturales. Según él, tras la renovación que propone, los conceptos que usa el historiador para representar los acontecimientos, no solo serán un simple instrumento de divulgación del pasado, sino una excelente forma para expresar la experiencia histórica que ocurre entre el sujeto cognoscente y el objeto de conocimiento como entre el texto y contexto.

En 1980 escribe *Repensar la historia intelectual y leer textos*, con la finalidad de desarrollar una “subdisciplina de la historia intelectual [...] transdisciplinaria [que invite] al historiador [...] a ponerse al tanto de las elaboraciones en otras disciplinas que abordan los problemas de la interpretación” (LaCapra, 1998, pág. 76); que valore, además, “la importancia de leer e interpretar textos complejos [...] y de formular el problema de la relación de estos textos con diversos contextos” (LaCapra, 1998, pág. 239). Asimismo, dicha subdisciplina sugiere llevar a cabo una lectura crítica que examine los grandes textos de las tradiciones y de las culturas, para conocer cómo estos han sido interpretados. El historiador estadounidense reconoce que a los investigadores les hace falta “analizar [...] qué obras se consideran ‘grandes’ y reevaluar el ‘canon’ al que [prestan] especial atención, [ya que] la comprensión de un canon ha sido demasiado etnocéntrica en su confinamiento del texto al libro y la exclusión de textos de otras tradiciones y culturas” (LaCapra, 1998, pág. 243). Esta subdisciplina no busca oponerse a los métodos de interpretación existentes, sino, mediante ellos dar lugar a una metodología trasdisciplinaria que le exija al historiador, y a todo investigador en humanidades y ciencias sociales, a informarse de viejos o nuevos métodos de interpretación, con el fin de que reconozcan que el análisis de ciertos textos y contextos

⁵ Es aquella que considera al lenguaje como la herramienta fundamental para la interpretación de textos e ideas.

⁶ Es aquella que considera el contexto es el instrumento fundamental para la interpretación de los mismos.

implica una tarea ardua y compleja, como ocurre de modo particular con la interpretación de acontecimientos límites, donde no basta transcribir el hecho histórico, sino, según LaCapra, ayudar a las víctimas a superar la desesperanza que les atormenta.

LaCapra sugiere que esta subdisciplina de la historia intelectual sea 'relacional' y 'dialógica', ya que el porvenir de la historia está en función del esfuerzo por "cambiar las prácticas históricas existentes; [...] conducir a repensarlas y a legitimar a aquellas que soporten el análisis crítico" (LaCapra, 2006, pág. 16). Lo relacional compromete al historiador a elegir el método más adecuado para aclarar cómo, de qué modo, para qué, porqué, en qué momento, mediante quién los elementos de una relación textual, contextual o cultural se mezclan e influyen. De modo que, lo relacional y lo dialógico es un excelente mecanismo para hacer interactuar al sujeto cognoscente con el objeto de conocimiento, así como a los pares interior-exterior, pensamiento-realidad, texto-contexto, dentro-fuera, pensamiento-práctica.

Para enfrentar la crisis y abrir paso a una subdisciplina como la que el historiador propone, advierte que los investigadores deben evaluar el significado del término 'texto', porque el concepto del que se han servido no vale para conocer los procesos textuales en los que están comúnmente implicados. Así que, un texto no debe comprenderse como lo que está al margen de un libro,⁷ documento o testimonio, sino como "un uso situado del lenguaje" (LaCapra, 1998, pág. 240), es decir, lo que está sujeto a un complejo proceso de significación, como lo es la vida social e individual.

La propuesta de LaCapra reconoce que todo investigador al emplear el lenguaje para efectuar la traducción e interpretación de textos e ideas, enfrenta irremediabilmente problemas del uso del lenguaje; el historiador, por ejemplo, en todo momento selecciona,

⁷ La postura de LaCapra respecto al texto tiene clara influencia del "giro lingüístico", pero no cabe duda que Derrida es pieza fundamental al respecto: "llamo un 'texto'—un 'texto' que de ahora en adelante no será ya una obra escrita terminada, cierto contenido encerrado en un libro o dentro de sus márgenes, sino una red diferencial, una trama de trazos que incesantemente se refieren a algo distinto de sí misma, a otros trazos diferenciales" (Harold, De Man, Derrida, Hartman, & Miller, 2003, pág. 87).

ironiza, parodia, enjuicia y estiliza su objeto de investigación. El historiador estadounidense sabe bien que a los investigadores en ciencias sociales y humanidades les resulta más complicado reconocer los problemas textuales en los que están inmiscuidos, porque son ellos quienes en mayor medida están “informado[s] o ‘influido[s]’ por los métodos y concepciones de otros [investigadores] o ‘hablantes’” (LaCapra, 1998, pág. 240).

Tras difundir la renovación de la historia intelectual, LaCapra vuelca todo lo dicho sobre historiografía hacia los estudios del trauma, a partir de entonces desarrolla una metodología trasdisciplinaria para tratar los traumas acaecidos por acontecimientos límite y de extrema violencia, como: el Holocausto, el terrorismo, la esclavitud y el colonialismo.

La teoría de la elaboración del trauma es un buen ejemplo de una subdisciplina autoreflexiva y autocrítica, que sirve a quienes han vivido una experiencia traumática a recuperar el sentido por la vida; con esta teoría, la “historiografía se puede entender, de manera similar a la ‘cura parlante’ de Freud y en particular respecto al intento de elaborar problemas, como un intercambio o un complejo diálogo con el pasado y con quienes lo investigan” (LaCapra, 2006, pág. 107).

La tesis central de la teoría de la elaboración expresa que enfrentar el trauma de una experiencia límite y de extrema violencia, abre posibilidades, establece nuevas distinciones temporales, permite nuevas articulaciones éticas y sociopolíticas más ‘deseables’ para el futuro. Para LaCapra la tarea de la historiografía, las humanidades y ciencias sociales, es someter a revisión los contenidos del pasado para reescribir los presupuestos, ideas, costumbres que impiden elaboraciones futuras.

LaCapra recuerda que en historiografía existen dos modos de acceder al trauma: a través del modelo documental o mediante el constructivismo radical. El modelo autosuficiente o documental, del positivismo de finales del siglo XIX y principio del siglo XX, admite la capacidad para transcribir con fidelidad el acontecimiento traumático a medida que se sirve de pruebas y evidencias documentales. Este modelo, apuesta por la objetividad que le brindan los “documentos primarios (preferiblemente de archivo) que permiten

confirmar hechos del pasado” (LaCapra, 2005, pág. 29). Para el modelo documental, la literatura y las letras representan un obstáculo a fin de la representación objetiva del acontecimiento, si acaso se sirve de ellas es para expresar un contenido: “su meta ideal es la transparencia, el papel de ventana abierta hacia el pasado, en el cual las figuras retóricas cumplen un papel meramente instrumental para ilustrar lo que podría expresarse con literalidad sin pérdida alguna” (LaCapra, 2005, pág. 29). El constructivismo radical, por su parte, es el modelo de investigación que admite que la historia es semejante a ciertas figuras literarias, como la ficción. Este modelo proyecta y construye el sentido de los relatos, las vivencias, los testimonios y las interpretaciones a partir de factores performativos, figurativos, ideológicos, estéticos, retóricos y políticos. Su interés no es reivindicar la verdad de un hecho histórico, sino proyectar lo que resulta significativo para quienes vivieron en carne propia, o vicariamente, el acontecimiento límite. Hyden White y Frank Ankersmit consideran que:

existe una identidad o una similitud esencial de nivel estructural entre la historiografía y la ficción, la literatura o lo estético, y ponen el acento en la ficcionalidad de las estructuras en todos esos ámbitos. En el límite, presentan la historiografía como una ventana cerrada tan empañada por uno u otro conjunto de factores proyectivos que, al menos en el nivel estructural, sólo devuelve el reflejo de la propia imagen distorsionada del historiador (LaCapra, 2005, pág. 34).

Cabe resaltar que, para el constructivismo radical, el investigador debe estar en relación con el objeto que investigación, pues dicha correlación es considerada fundamental para escribir la historia, escribir el trauma.

Ya que a LaCapra le parece que ambos modelos solo aportan a) una interpretación incompleta de los acontecimientos límite, b) un análisis acrítico de la historia y c) un método de investigación que tiende al extremo –como modelo documental con su pura pretensión objetivista o el constructivismo radical con su pura acción performativa–, el autor propone una teoría de la elaboración del trauma dialógica y relacional, que conserve lo más

significativo del modelo documental y del constructivismo radical. Esta teoría no supone un simple 'punto medio', sino una propuesta crítica y autoreflexiva que sirva para la elaboración de lo ocurrido en el pasado hacia un futuro deseable.

LaCapra califica de 'voz media' su propuesta, ante la inminente necesidad de hacer interactuar diversos factores o fuerzas concurrentes en la investigación histórica, que aminoren y contrarresten la brecha entre objetividad y subjetividad, pensamiento y práctica. Una historiografía en voz media' debe relacionar "los elementos que forman estas oposiciones y otras afines como distinciones problemáticas que nos plantean la tarea de articular las relaciones de manera más crítica y autocuestionadora, que permita una comprensión diferente de la escritura de la historia (LaCapra, 2005, pág. 199).

Una buena forma de comprender la teoría de la elaboración del trauma es conocer la diferencia entre 'escribir acerca del trauma' y 'escribir el trauma'. Lo primero, guarda relación con el modelo autosuficiente o documental que escribe acerca de la vivencia traumática a partir de sus fuentes. Aquí los historiadores mantienen distancia afectiva respecto a las víctimas, a fin de realizar una reconstrucción objetiva del relato. 'Escribir el trauma', por su contrario, es una versión dialógica y relacional que admite que los acontecimientos de extrema violencia no están limitados a una experiencia concreta y fechada, sino a un proceso de repetición y repercusión tardía. Que reconoce, además, que cuando el trauma es negado y reprimido, la vivencia traumática se vive compulsivamente en síntomas que en ocasiones parecen no tener plena relación con el acontecimiento original. En general, los síntomas postraumáticos producen un sentimiento de desorientación que provoca que las víctimas experimenten una vida fuera de contexto, sobre todo a medida que son afectados por acciones intrusivas, de espanto, rechazo y compulsión que no existían anteriormente. En la repetición compulsiva, en donde se vuelve a vivir el pasado una y otra vez, "las distinciones [temporales] suelen derrumbarse, incluso la distinción fundamental entre entonces y ahora, mediante la cual se puede recordar lo que nos sucedió en el pasado sin dejar de darse cuenta de que vivimos aquí y ahora y tenemos posibilidades para el futuro" (LaCapra, 2005, pág. 68).

Para LaCapra, la teoría de la elaboración del trauma enfrenta un problema metodológico fundamental, que se da en la interacción entre el investigador y el objeto de estudio. De ahí que se sirva del término psicoanalítico ‘transferencia’, para recordar que en la investigación de acontecimientos límite, interactúan un conjunto de fuerzas personales, históricas y disciplinares que los investigadores son incapaces de controlar. LaCapra no se refiere a una ‘transferencia’ en la que el investigador resulta implicado acríticamente con el objeto que problematiza, ni a la respuesta fóbica que reproduce el mecanismo de chivo expiatorio, ni a la identificación total del investigador con el objeto, sino a la implicación crítica y reflexiva del investigador con el objeto de estudio. Para LaCapra la ‘transferencia’ resulta ser una advertencia y un operador metodológico para la elaboración del trauma, que no evita que el investigador resulte implicado anímicamente, pero sí permite que este se cuestione por el tipo de transferencia que entabla con aquello que investiga:

Sería ilusorio creer que podemos –o que deberíamos tratar de– eliminar todas las dinámicas transferenciales en la relación con otros, y las interpretaciones o lecturas que abren nuevas perspectivas tienen por fuerza una dimensión activa, participativa y performativa. No obstante, podemos pedir cautela y sentido de la responsabilidad respecto de la transferencia, e insistir en el rol de los procesos normativos que implican límites que hasta cierto punto controlan, sin jamás dominar del todo, su funcionamiento y sus efectos (LaCapra, 2006, pág. 113).

La relación transferencial del tratamiento de víctimas de acontecimientos límites, debe evitar que relatos, testimonios y todo aquello que sirva a la elaboración del trauma resulten opacados por la respuesta emotiva que el historiador puede experimentar. Para ello, LaCapra les sugiere a los investigadores no confundir la transferencia con la identificación total con el otro y la empatía con un sentimentalismo compasivo. La empatía debe entenderse, más bien, como “una relación afectiva, vínculo o lazo con el otro reconocido y respetado en cuanto tal” (LaCapra, 2005, pág. 215); o bien, como un ‘vínculo virtual’ del que surge una respuesta emocional que el investigador sabe reconocer y

respetar, a medida que la vivencia de la víctima no la considera propia, sino como aquella que conserva distinciones y significados nuevos para el futuro.

Si se consideran estas precauciones, ocurrirá una transferencia crítica y reflexiva que permita nuevas tramas significativas, de lo contrario se tendrá una transferencia compasiva que puede provocar un regresión melancólica, es decir: “un proceso detenido, en el cual el yo deprimido y traumatizado se llena de reproches, preso de la compulsión repetitiva, [...] poseído por el pasado, [en el que se] vislumbra [desde] un futuro sin salida y permanece identificado narcisísticamente con el objeto perdido” (LaCapra, 2005, pág. 86).

Según sea el tipo de transferencia, se puede hablar de *acting out* (puesta en acto) o elaboración. El *acting out* se refiere a la escena primaria o fundante del trauma que vuelve compulsivamente en forma de acciones poco familiarizadas con lo que ocurrió en el pasado. En el *acting out* sobrevienen “sucesos [que] irrumpen [en la existencia de la víctima] a través de *flashbacks* o pesadillas, o en palabras repetidas compulsivamente que no parecen tener su sentido habitual, porque adquieren connotaciones diferentes que provienen de otra situación, otro lugar” (LaCapra, 2005, pág. 156). En el “*acting out*, los tiempos hacen implosión, como si uno estuviera de nuevo en el pasado viviendo otra vez la escena traumática” (LaCapra, 2005, pág. 26).

En la teoría de la elaboración, por su parte, lo ocurrido en el pasado se vuelve a repetir para crear una diferencia significativa, que les permita a las víctimas comprender lo ocurrido a partir de una nueva trama. En el *acting out* de la elaboración se reviven las escenas del pasado para hacerles frente y para abatir la fuerza que impulsaba la compulsión. La relación de las víctimas con su pasado, evita que los tiempos hagan implosión y les muestra a quienes han experimentado extrema violencia que no permanecen dentro del trauma sino en un tiempo que tiene puerta abierta hacia el futuro.

Resulta, por tanto, que la teoría de la elaboración no es un proceso lineal ni teleológico que posee el poder de olvidar lo ocurrido en el pasado, ni el dominio de clausurar y totalizar el trauma, sino presupone un proceso articulatorio similar al ‘duelo’

psicoanalítico, que busca generar una fuerza compensatoria que impulse, a quienes han experimentado una situación extrema, hacia un nuevo significado de la existencia que les permita recuperar el interés por la vida.

II. Agamben y la ética del testigo

Giorgio Agamben es un filósofo italiano conocido por corregir y aumentar lo dicho sobre la biopolítica. Ha nombrado *Homo sacer* al proyecto más ambicioso de su trayectoria de investigación, en donde problematiza las aporías y dificultades de la política occidental. En 1998 publica, *Lo que queda de Auschwitz*, un libro que, entre otros temas, desarrolla el concepto de ética del testigo a partir de la figura del musulmán y de lo que este autor llama la ‘paradoja de Levi’.

Agamben considera que la ética que desarrolla tiene el poder de recuperar lo que quedó después de la violencia –como aquella que en los campos de exterminio llevó a cientos de hombres a ser sometidos a la ‘situación extrema’⁸– a medida que esta abre paso a una comprensión del hombre, el lenguaje, la vida y la historia más allá de la excepción que caracterizó dicha situación. La ética que propongo, dice él mismo, se opone a la excepción a medida que está fundamentada en presupuestos ‘éticos genuinos’, pues evita que uno u otro ámbito de la humanidad sea considerado desagradable y horrendo (Agamben, 2009).

Para aclarar lo ocurrido en *Auschwitz*, dice el filósofo, no basta con mostrar la devastación que tuvo lugar ahí, sino se necesita un conjunto nuevo de categorías éticas que

⁸ Agamben llama “situación extrema” al latrocinio al que puede ser sometida la vida y la muerte, que convierte al hombre un ser indefinido, incapaz de distinguir la humanidad de la no humanidad, el bien del mal y la vida de la muerte. Esta “situación extrema” coincide perfectamente con aquello que los juristas designan con el término “estado de excepción”: lo que define y otorga validez al ordenamiento jurídico “normal”. A medida que, una “situación extrema” coincide con el ordenamiento jurídico, el más extremo abuso tiende a convertirse en un hábito. “Auschwitz es precisamente el lugar en que el estado de excepción coincide perfectamente con la regla y en que la situación extrema se convierte en el paradigma mismo de lo cotidiano” (Agamben, 2009, pág. 51).

permitan recuperar lo que queda del hombre, la vida y la experiencia después del holocausto, pues los conceptos que han servido para explicar lo sucedido son análogos a aquellos que permitieron que la vida –y hasta la muerte– de cientos de hombres resultaran envilecidas. Auschwitz no representa el colapso de todos los valores, sino la proliferación de la excepción como el único valor para el desarrollo de una vida digna⁹. La proliferación de la excepción dentro del ‘campo’ ocurrió a medida que ciertos rasgos y ciertas formas de ser resultaban impropias para la humanidad; por ello la pertenencia a una u otra raza, tener una determinada característica física o una peculiar orientación sexual justificaba el exterminio.

Para fundamentar su ‘ética’, Agamben se sirve de: a) una interpretación de la figura del musulmán¹⁰ totalmente nueva, b) una peculiar comprensión del lenguaje y c) de la diferencia entre el archivo y el testimonio.

Para contar con una interpretación del musulmán totalmente nueva, Agamben propone dejar de considerarlo como el testigo integral de lo sucedido, pues lo que queda de él después de Auschwitz no es la pura capacidad de testimoniar, sino la pura disponibilidad de ser: poder ser y poder no ser. Según Primo Levi el musulmán es el testigo absoluto de lo ocurrido, ya que, no hay otro sujeto en el campo que haya vivido tan de cerca tal situación extrema. Por su parte, para Agamben, considerar al musulmán como el testigo absoluto, cancela en él la relación de imposibilidad y posibilidad, repitiendo con esta operación el gesto de exclusión de los nazis (Agamben, 2009). La paradoja que se origina de la definición de Levi, según la cual el musulmán es el único testigo integral de Auschwitz, al que la situación extrema que le acomete, le ha contemporáneamente arrancado la

⁹ “La dignidad es, en rigor, algo autónomo con respecto a la existencia de su portador, un modelo interior o una imagen externa a la que debe adecuarse y que debe ser conservada a cualquier precio” (Agamben, 2009, pág. 71).

¹⁰ El término *muselmann* fue utilizado en Auschwitz para nombrar la “situación extrema” a la que estaban sometidos los deportados. *Muselmann* es quien permanece en el suelo, con las piernas replegadas al modo oriental, con la mirada rígida y con los movimientos típicos de un árabe mientras reza.

posibilidad de testimoniar (pues no puede ver, recordar, reflexionar y expresar), sirve a Agamben para expresar, que en la vida están acumuladas todas las posibilidades reales del vivir, en las que todo ser vivo tiende irrevocablemente a perderse y reconocerse. De modo que ningún hombre sobre la tierra tiene asignada una determinada vocación histórica o un determinado plan biológico a partir del cual debe fundamentar toda su existencia.

Agamben no duda que su ética del testigo debe estar acompañada de una peculiar interpretación del lenguaje. Para él, con Benveniste y Foucault el lenguaje dejó de estar en función del paradigma del signo, abriéndose en cambio al enunciado. Un enunciado no es lo que está relacionado con el texto –estructura de frases y proposiciones– sino con el acontecimiento del lenguaje. Este último debe entenderse como el *tener lugar* de las frases, el *tener lugar* de esta o aquella gramática, es decir “la instancia del discurso en acto, absolutamente singular e irrepetible, [que vuelve una y otra vez a] lo más vacío y genérico” (Agamben, 2009, pág. 144). Así que, el lenguaje debe comprenderse como aquello que no tiene propiedades reales definidas, sino pura disponibilidad; por ello, no es una herramienta de comunicación que le permite al sujeto asegurar el sentido y la verdad, sino es lo que permite que algo acontezca, ocurra, exista.

Agamben se sirve, además, de la diferencia entre el concepto de archivo y de testimonio para aclarar su “ética del testigo”. Foucault llama archivo a lo que ocurre entre la *langue* y el *corpus*, es decir, al resultado de la relación entre un sistema de construcción de frases posibles y el conjunto de lo ya dicho, lo pronunciado y lo escrito. El archivo se sitúa al “margen oscuro que circunda y delimita cada toma concreta de palabra [...]. [El] archivo es lo no dicho o lo decible que está inscrito en todo lo dicho” (Agamben, 2009, pág. 151). Esto significa que el archivo condiciona el aparecer del lenguaje a lo ya presupuesto, a lo ya dicho, por ello no permite que algo nuevo sea, pues vuelve sobre lo ya dicho una y otra vez. El archivo es una expresión de “la memoria obsesiva de la tradición, que conoce solo lo ya dicho, y la excesiva desenvoltura del olvido, que se entrega en exclusiva a lo nunca dicho” (Agamben, 2009, pág. 151). El *testimonio*, por su contrario, es un sistema de las relaciones

entre el dentro y el afuera de la *langue*, que pone en juego a la lengua y a su “puro tener lugar”. El testimonio coloca al sujeto entre la posibilidad y la imposibilidad de decir.

Precisamente porque el testimonio es la relación entre una posibilidad de decir y su tener lugar, sólo puede darse mediante la relación con una imposibilidad de decir, pues como contingencia, como un poder no ser (Agamben, 2009, pág. 152).

Auschwitz representa el paradigma político que elimina, una y otra vez, la potencia e impotencia del acontecimiento de la *langue* y el “puro tener lugar” de los enunciados. Auschwitz hace de la *langue* y del “puro tener lugar” una necesidad absoluta y una existencia imposible, a partir de la cual los únicos enunciados posibles ocurren bajo la sombra de la excepción.

La peculiar interpretación del musulmán, el lenguaje y el testimonio, le permite demostrar a Agamben que todo lo ocurrido en Auschwitz proviene del “extrañamiento de la impotencia”.

[El hombre se] ha vuelto ciego respecto no de sus capacidades sino de sus incapacidades, no de lo que puede hacer sino de lo que no puede o puede no hacer.

[...]

Nada nos hace más pobres y tan poco libres como este extrañamiento de la impotencia. Aquel que es separado de lo que puede hacer, aún puede, sin embargo, resistir, aún puede no hacer. Aquel que es separado de la propia impotencia pierde, por el contrario, sobre todo, la capacidad de resistir. Y así como es sólo la ardiente conciencia de lo que no podemos ser la que garantiza la verdad de lo que somos, así también es sólo la lúcida visión de lo que no podemos o podemos no hacer la que le da consistencia a nuestro actuar (Agamben, 2011, págs. 64-65).

De modo que, la ética del testimonio, es para Agamben una buena forma de reconocer que el ser, el lenguaje, la vida y el sujeto deben ser comprendidos como un “campo de fuerzas atravesado desde siempre por las corrientes incandescentes e históricamente determinadas por la potencia y la impotencia, del poder no ser y del no poder no ser” (Agamben, 2009, pág. 154).

El hecho del que debe partir todo discurso de la ética es que el hombre no es, no ha de ser o realizar ninguna esencia, ninguna vocación histórica o espiritual, ningún destino biológico. Solo por esto puede existir algo así como una ética: pues está claro que si el hombre fuese o tuviese que ser esta o aquella sustancia, este o aquel destino, no existiría experiencia ética posible, y sólo habría tareas que terminar (Agamben, 2006, pág. 41).

En este sentido la ética del testimonio nos permite comprender al hombre en su verdadera esencia, es decir su fundamental impotencia como la potencia de no ser y no hacer.

III. La interpelación

En el 2004, en *Historia en tránsito*, LaCapra interpela la tesis de Giorgio Agamben que advierte, como se ha visto, que el *muselmann* es quien en ningún caso puede testimoniar.

LaCapra considera que los estudios acerca del Holocausto y otras situaciones extremas o límite, deben clasificarse en a) o los que afirman la idea de redención absoluta y b) o los que niegan absolutamente la redención. Como ambas perspectivas se oponen a la elaboración del trauma¹¹, LaCapra sostiene que estas se fundamentan a partir de lo sagrado y lo sublime.

Lo sublime es un concepto usado por este autor para hablar de la transvaloración o transfiguración del trauma, en donde los síntomas se vuelven “aparentemente” menos

¹¹ Estas niegan la posibilidad de trasgredir la repetición compulsiva del trauma.

perturbadores, tanto en el caso de las víctimas como de los victimarios. En general, en lo sublime se llama exceso o falta a aquello que no se puede nombrar, explicar o conocer y según LaCapra está relacionado con la transgresión radical y con el desastre a medida que recurre al abismo, a la doble direccionalidad y a la paradoja para fundamentarse.

Del lado de los victimarios, cuando para la regeneración o redención del trauma se recurre a la violencia y a una lógica cuasisacrificial el autor habla de sublime inmanente o sagrado inmanente, como es el caso de “lo sublime nazi”: los victimarios mostraban una fascinación por el exceso, así que a partir de la transgresión, buscaban “la regeneración o la redención a través de la violencia[,] y la purificación del yo y de la comunidad mediante la eliminación de presencias ‘contaminantes’” (LaCapra, 2006). Así mismo, el historiador estadounidense llama sublime trascendente, a la perspectiva que pone límites a la injerencia humana y protege a todo lo que tiene lugar en la naturaleza, a todos ser humano y no humano; además, este tipo específico de sublime sigue una ‘lógica del absoluto’ del ‘todo o (casi) nada’ y recurre al exceso para expresar la inaccesibilidad, irrepresentabilidad e incomunicabilidad de todo aquello que ha ocurrido o pueda ocurrir.

Aunque a LaCapra lo sublime trascendente le parezca una perspectiva atractiva, por su capacidad de contrarrestar la violencia y “el hechizo” (LaCapra, 2006, pág 199) de lo sublime inmanente, se lamenta de que “esta [no trate a fondo], el problema del ‘espacio’ transicional o los vínculos [...] mediadores y mitigadores [...] entre absolutos y sublimidades” (LaCapra, 2006, pág. 203). Es decir, se lamenta de que lo sublime trascendente no se refiera al “espacio” o “espacio cívico” en el que se relacionan los límites y los excesos, en donde la normatividad regula ciertos ambientes institucionales y sociopolíticos; por normatividad entiende, el conjunto de prácticas articuladoras abiertas a la crítica y a la transgresión radical, que se sirve de límites para gestionar la actuación individual y grupal.

[En este] “espacio” [...] la oposición entre lo humano y lo no humano puede ser problematizada radicalmente pero no convertida en objeto de fijación [...]. [En este mismo espacio, también] se desarrollan formas de conocimiento y comprensión [...] que no pretenden ser idénticas a las cosas

mismas, pero aportan cierta orientación de conducta e influyen sobre el juicio ético. [...] En este espacio cívico, el otro, aunque reconocido como diferente del yo, no es totalmente otro ni tampoco un representante de Dios Oculto trascendente. Y lo ético no es del todo calculable ni cuestión de contabilidad, sino que implica la capacidad mutua de contar con los otros en base al propio conocimiento falible de cómo se han comportado en el pasado y cómo pueden esperarse que lo hagan en el futuro (LaCapra, 2006, pág. 204).

Es justo en relación a este segundo tipo de sublime que se enfoca la interpelación de LaCapra. El historiador estadounidense considera que la perspectiva de Agamben en torno al *muselmann* –el “testigo absoluto” que bajo ninguna circunstancia puede testimoniar–, es un ejemplo de lo sublime trascendente; de ahí que considere que el italiano se oponga a “las ideas de recuperación total, redención absoluta o uso del Holocausto [...] para la renovación espiritual o como prueba de la dignidad esencial del ser humano y de su capacidad de soportar toda clase de rigores y alcanzar un nivel de espiritualidad más alto” (LaCapra, 2006, pág. 212). En contra de esta postura LaCapra opone la descrita teoría de la elaboración del trauma.

Por otra parte, además de interpelar lo dicho del *muselmann*, LaCapra considera necesario someter a juicio que Agamben 1) trate a la modernidad como un periodo que atraviesa una crisis severa de legitimación; 2) proponga que la tarea del pensamiento sea mostrar la vacuidad de la actualidad y llevar a cabo una crítica radical del presente con relación al pasado; 3) manifieste únicamente dos opciones realizables para el presente: una perspectiva mistificada, relacionada con la identidad plena, la esencia y el *telos*, y una perspectiva auténtica, postapocalíptica y neoheideggeriana, relacionada con la anulación del pasado y los valores preexistentes; 4) no contemple que, entre el ser humano y el cuerpo, hay un conjunto de prácticas significativas para la ética y para la política; 5) no lleve a cabo una crítica inmanente del pasado o presente, sino un análisis desde un “punto cero”, sin acontecimientos históricos; 6) muestre que la “única ética” después de Auschwitz sea

de la pura potencialidad, apertura y exposición y que la única “política verdadera” después del “campo” sea mediante un ‘postapocaliptismo utópico mesiánico vacío’.

Que Agamben califique a la modernidad, a la política y al campo de concentración, como una expresión de una situación límite y de extrema violencia, según la cual, no hay otra experiencia posible hoy en día, le parece al pensador estadounidense, una generalización inexorablemente, abyecta y desesperanzada de lo ocurrido en el “campo”. Auschwitz-en-todas-partes da lugar a un “postapocalíptica hipérbole” provocada por un discurso exaltado, radical y extático de lo sublime, que socava toda la especificidad de lo ocurrido en Auschwitz. Según Lacapra, la hipérbole ‘Auschwitz-en-todas-partes’, es un buen pretexto para que Agamben justifique las limitaciones a las que están sometidas la ética y la política: “la hipérbole [indica] las acostumbradas limitaciones de la ética o la política y de cualquier enfoque útil, fácil o inmediatamente accesible de los problemas” (LaCapra, 2006, pág. 224). Dichas limitaciones son cada vez más excedentes, al considerar que el *muselmann* es “la víctima última, aquella que murió o fue completamente devastada” (LaCapra, 2006, pág. 235). Con la hipérbole, Agamben da lugar, a movimiento dual que vuelve una y otra vez sobre la paradoja y articula un nuevo exceso/falta para jamás alcanzar el cierre definitivo, que conduce a una antinomia pura de “todo o nada”.

Finalmente, LaCapra considera que Agamben “toma el potencial de la humanidad y, en vez de analizar a fondo su rol histórico en Auschwitz y compararlo con otras situaciones y posibilidades, lo actualiza en términos universales generalizando al *muselmann* como prototipo o ejemplar de la humanidad” (LaCapra, 2006, pág. 241). Al historiador, le resulta inaceptable que el filósofo italiano hunda al *muselmann* en una zona gris de la que no hay retorno, y más escandaloso le parece la propuesta agambeniana de hacer de la zona gris el prototipo –*muselmann*– de una forma de vida, ética y política.

¿Qué es lo que el filósofo norteamericano propone para anteponerse a la perspectiva agambeniana? Dar lugar a una interpretación de la sociedad en donde esta se encuentre en un “umbral de indiferencia” que ejerza “presión sobre todos”, que cuide que

la presión que ejerce no se vuelva “un estado en el que la excepción se transforma en regla: un estado de consecuencia política directa”. De esta manera:

La legítima articulación normativa de la vida en común permitiría, en líneas generales, distinguir la excepción de la regla y no esperar que todos vivieran de acuerdo a las demandas extremas o excesivas que se le hacen a la excepción. Y tendríamos que articular estas consideraciones generales en cualquier situación concreta, como, por ejemplo, en cuestiones de igualdad y jerarquía que impliquen temas económicos, políticos y sociales (LaCapra, 2006, pág. 240).

Esta propuesta, no solo contempla una particular interpretación de la sociedad, sino la aparición inexpugnable de una normatividad y de una ética.

Concuero en que la ética no debe ser identificada con, ni deducida a la ley (o viceversa), y en que todo reclamo de responsabilidad moral pero no legal por los propios actos en una maniobra evasiva. Pero esto no implica una separación total entre ética y ley, ni tampoco el relegamiento de la responsabilidad y la culpa al ámbito de la ley, con su consiguiente eliminación del campo de la ética. Responsabilidad y culpa son conceptos diferencialmente compartidos por la ética y la ley, y Agamben no aporta ninguna idea de una forma de vida social en la que la ética no incluya estos conceptos (LaCapra, 2006, pág. 248).

A modo de conclusión

Hay razones suficientes para que LaCapra tilde la propuesta de Agamben como sublime trascendente, pues el filósofo italiano reconoce que la tarea del pensamiento es mostrar la vacuidad a la que está sometido el mundo; además, considera la anulación del pasado y los valores preexistentes como el mecanismo más efectivo para oponerse a la

operatividad de la política actual; y porque afirma que la “única ética” y la “única política” posible es aquella que acontece en la pura potencialidad, apertura, exposición.

Sin embargo, entre la teoría de LaCapra y la de Agamben se pueden encontrar convergencias. Es incorrecto que el historiador estadounidense tilde la *ética del musulmán* como una propuesta que se opone tajantemente a la recuperación total, redención absoluta o la elaboración del trauma. Agamben, da lugar a una postura parecida a la elaboración del trauma, cuando propone realizar un análisis de los conceptos de la cultura política occidental que deje expuesta la operatividad del ejercicio de poder, que sirva para devolverle al hombre la esperanza de una nueva experiencia de mundo que esté más allá del estado de excepción y la nuda vida.

Que LaCapra tenga razón en algunas consideraciones, no evita pensar que este haya exagerado en calificar a la ética del testigo como una hipérbole del ‘todo se vale’, ‘todo está permitido’. Agamben no pretende erradicar la normatividad, sino quiere que esta ocurra como consecuencia de la interacción entre las distintas formas-de-vida, y como resultado del ‘puro ser así’ del hombre. Ninguna normatividad le corresponde de modo exclusivo a una u otra conciencia individual sino debe ser el resultado de un proceso dialógico entre los hombres.

Entre LaCapra y Agamben hay puntos de encuentro. Ambos creen que la ética no debe estar identificada con la ley, ni debe ser cuestión de contabilidad, ni realización de alguna esencia o vocación histórica o espiritual, sino lo que da lugar a formas de conocimiento y experiencia. Así mismo, ambos consideran que el lenguaje no tiene la facultad de agotar el significado de un determinado periodo histórico ni determinar el funcionamiento de los distintos contextos culturales, ya que uno y otro se acercan a una interpretación integral que alcance a mostrar cómo se produce, circula y apropia un determinado modo de ser o un determinado contexto cultural: lo que LaCapra llama el estudio del texto y los contextos, y Agamben, arqueología filosófica.

Bibliografía

LaCapra, D. (1998). "*Giro lingüístico*" e *historia intelectual*. En E. J. Palti. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

LaCapra, D. (1998). *Historia intelectual*. En E. J. Palti, "*Giro lingüístico*" e *historia intelectual* (págs. 237-293). Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

LaCapra, D. (2005). *Escribir la historia, escribir el trauma*. Buenos Aires: Nueva Visión.

LaCapra, D. (2006). *Historia en tránsito*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

LaCapra, D. (2009). *Historia y memoria después de Auschwitz*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Agamben, G. (2006). *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-Textos.

Agamben, G. (2009). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*. Valencia: Pre-Textos.

Agamben, G. (2011). *Desnudez*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

De Mussy Roa, L., & Valderrama, M. (2010). *Historiografía postmoderna. Conceptos, figuras, manifiestos*. Santiago: RIL editores.

Harold, B., De Man, P., Derrida, J., Hartman, G., & Miller, J. (2003). *Deconstrucción y crítica*. México: Siglo XIX.

Jay, M. (2003). *Campos de fuerza: entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Buenos Aires: Paidós.

Rabasa, E. G. (2011). La escuela de Cambridge: historia del pensamiento político. Una búsqueda metodológica. *En-claves*, 157-180.