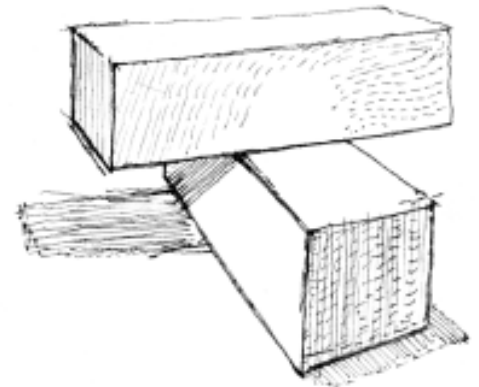
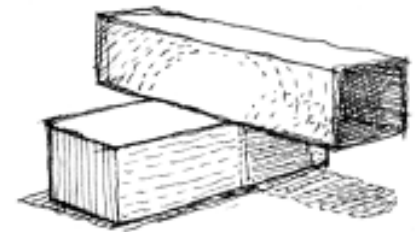


CONTEMPORANEIDAD



Testimonio, cuerpo, memoria y olvido

A Í D A S O T E L O C .

Lé algunos comentarios sobre la película “1984” basada en la novela homónima de George Orwell¹, decían que llegada esa fecha, hace ya 20 años, se realizó una celebración donde los participantes se congratulaban de que la premonición, parcialmente cumplida durante el régimen estalinista, no hubiese –según ellos– alcanzado por completo su realización. Desgraciadamente, disiento de esa apreciación, porque precisamente su cumplimiento y actualidad me permiten introducir una reflexión sobre las relaciones entre mito, cuerpo, función del olvido y responsabilidad de la memoria.

En el decir de la opinión común, tan adepta a los criterios médicos, el olvido constituye un signo de degeneración del sistema nervioso. Ese desprestigio puede esperarse, dado que la medicina ignora lo que concierne al sujeto y no registra noticias sobre la función del olvido en el aparato psíquico, descrita por Freud hace más de un siglo.

En *Psicopatología de la vida cotidiana*, Freud describe cómo su observación clínica revela que los olvidos no aparecen al azar, sino que tienen una causa relacionada con los intereses del sujeto y que por tanto, al analizar el texto pronunciado, constituyen en él soluciones de continuidad que cumplen la función de un subrayado. Dicho de otra manera, algo es olvidado activamente por el sujeto hablante, y gracias a ese vacío, la cosa olvidada puede ser identificada como un elemento válido, un punto de conflicto libidinal para el sujeto, ocurrido en el momento mismo del olvido. El olvido es, pues, una formación del inconsciente que obedece a una dinámica y a una economía psíquicas, donde se ahorra un sufrimiento o se soluciona una dificultad.

Teniendo en cuenta que el inconsciente es un saber que no se sabe a sí mismo, que obedece a leyes del principio del placer, el olvido aparece como selección y cons-

¹ George Orwell, *1984*, Barcelona, Ediciones Destino, 1952.

tituye un cálculo, es elección. Esa escogencia, si bien ignorada, comporta una responsabilidad, la del goce del sujeto que olvida y “selecciona” lo que ha de reconocer como inscrito en su memoria.

La memoria remite a las marcas, a las inscripciones que deja la experiencia, sin embargo, lo que puede ser relatado no es la inscripción pura, sino retranscripción, como lo sitúa Freud en la carta 52 a Fliess². El recuerdo y la memoria no son lo mismo, primero porque conciencia y memoria se excluyen mutuamente y luego porque las marcas de percepción tendrían que transcribirse en segundo lugar al inconsciente y en un tercer momento traducirse al preconscious. De hecho, lo que recoge Freud de los relatos de sus pacientes histéricas es la *protom pseudos*, una cierta mezcla de fantasía y recuerdo³. Desde allí, desde el descubrimiento de la preexistencia múltiple de la memoria, la clínica del psicoanálisis introduce la posibilidad de modificación del sentido de la historia de un sujeto. Contradice el refrán de que “*lo que está escrito, escrito está*”, en un pasado simple que supone acabado, lo que incluye la fabulación hecha con las mociones de deseo del niño.

Esa oposición constituye la única posibilidad de clínica apoyada en un sujeto responsable, responsable de un deseo y que, empero, antes de un análisis no sabe, ni puede reconocer sus elecciones, pero que sufre del sentido que le ha otorgado a las marcas de lo que cree su historia. La apuesta clínica, de un lado, descifra ciertas significaciones coaguladas y tomadas como verdaderas por el sujeto: sus creencias, y de otro lado, promueve la rememoración, el traer al recuerdo inscripciones no tomadas en cuenta por el mito del sujeto infantil.

La historia de un sujeto, como toda historia, se erige en verdad dependiendo de la forma como fue leída en un momento específico y de las circunstancias del historiadore: el niño, en la ocasión de la novela familiar del neurótico. En consecuencia, esa historia es un mito, una fábula, una mentira que es al mismo tiempo verdad particular, lo cual no le resta importancia como estructuradora del sujeto.

De igual manera, sabemos que los colectivos se organizan en torno a mitos fundacionales y que el tipo de texto que es un mito no pertenece a la misma categoría de los relatos cronológicos, ni sigue derroteros de fidelidad con los hechos históricos. El mito conjuga lo irracional con lo racional, lo posible con lo imposible, desafía el principio de no contradicción, se toma la licencia de hacer ficción. Tomo como su expresión contemporánea los textos de literatura, ya que Freud mismo comparó las fantasías inconscientes con la poética.

Pero, no toda la literatura asume la estructura del mito. Hay textos y textos... quiero señalar con eso, la separación entre recuento y mito, entre la novela del neuró-



² Sigmund Freud, en *Obras completas*, vol. 1, Buenos Aires, Amorrurtu Editores, 1982, “Carta 52”, págs. 274-277.

³ *Ibidem*, “Manuscrito M”, págs. 292-295.

tico y la rememoración de ese mismo sujeto en análisis; entre relato realista y cierto tipo de literatura, como el mito futurista *1984* de George Orwell.

¿Cómo surge esa habilidad premonitória, que anticipa en la Neo-lengua la aparición contemporánea de esa jerga genérica que bajo los criterios de la “calidad total”, reduce a “productos” todas las actividades del trabajo, subsume a todos los habitantes en “clientes externos e internos”, contabiliza todos los movimientos en “procesos” y se distribuye en cartillas que deben ser memorizadas y repetidas para evadir el surgimiento de cualquier “error”, de cualquier diferencia, de la innovación? Una simple mirada a los mecanismos legales de control de calidad actuales, nos muestra que las lenguas están amenazadas por la Neo-lengua del mercado y que ya habitamos el país de George Orwell: la homogenización fascista.

Algún joven interesado en la transformación social, preguntaba con ansiedad: ¿cómo podría enfrentarse el poder totalitario en este momento, cuando ni siquiera depende del Estado, cuando ese poder aparece en todos lados, está en la boca de cada uno en tanto es la lógica misma de la supervivencia, del mercado, pues nuestros cuerpos se han convertido en mercancías y reducidos a deshechos una vez salen de circulación?

Lo evidente aquí, es que lo que hay que enfrentar es un discurso, la lógica del TODO que dinamiza las formas de relación social, en la era del capitalismo científico. La versión totalizante de la historia, es una mentira que ha ganado prestigio, un recuerdo encubridor erigido en “la verdad” de nuestro tiempo.

La genialidad de Orwell parece explicarse por el camino que pudo abrir en su escritura la llamada “licencia literaria”, es decir, la apuesta que hace la literatura de ahondar en la ficción, en lo que parece imposible y erróneo, en lo que aún no es y por eso se aparta de la fidelidad realista. De hecho, los efectos destructivos de la revolución industrial en los sujetos son predichos una y otra vez por la literatura. *El retrato de Dorian Gray*⁴ anuncia la actual pretensión de eterna juventud; *Bartleby*⁵ describe la abulia mortífera que desata la repetición copista; *El extranjero*⁶ nos pone frente al automatismo mortífero de una pulsión y el mismo Orwell desarrolla el apetito “animal” de poder en *La rebelión en la granja*⁷.



⁴ Oscar Wilde, *El retrato de Dorian Gray*, Barcelona, Rei Andes Ltda., 1991.

⁵ Herman Melville, *Bartleby, el escribiente*, Madrid, Valdemar, 2001.

⁶ Albert Camus, *El extranjero*, Bogotá, Alianza Emecé, 1988.

⁷ George Orwell, *Rebelión en la granja*, Barcelona, Ediciones Destino, 1998.

ANTICIPACIÓN DEL TEXTO

Si el arte tiene una capacidad de anticipación ante la historia, no es por el perfeccionamiento del oficio ni por inspiración; sino por la escucha que hace el artista del discurso de su tiempo, por la capacidad de atender “al otro texto”, a otras marcas, al afuera de la significación con prestigio, a lo que está rechazado en los intersticios y que el sujeto

experimenta. El artista se anticipa y dice algo nuevo a la sociedad cuando desarrolla y hace evidentes en imágenes sonoras, visibles, etc., las consecuencias del discurso imperante, sus efectos en el sujeto que él es y que podría ser cualquiera.

Un cierto tipo de literatura comporta un análisis de los olvidos de la “verdad colectiva”, de los recuentos con prestigio. No sería lícito trasponer en forma directa lo que sucede en la clínica del psicoanálisis a lo social, pues la clínica no puede abordar más que la elección singular, la responsabilidad siempre intransferible. No hay inconsciente colectivo y por ello no se puede hacer clínica social. Sin embargo, lo que vale anotar aquí es lo que va de un tipo de discurso a otro y de un mito a la fábula que pretende fidelidad histórica.

Si el psicoanálisis puede establecer un cambio en la posición del sujeto con relación a su verdad es porque el dispositivo está diseñado para la escucha del sujeto que sufre por algo que se le escapa, pone en duda la verdad de la memoria admitida, promueve el surgimiento de los elementos que habían quedado excluidos, olvidados; y opera un giro hacia otro discurso, donde el saber se ubicaría en la posición de una implicación subjetiva. No como verdad objetiva.

El mito, el arte, la literatura, anticipan por su parte una verdad social, al adoptar el carácter de testimonio del afuera de la lengua de su tiempo y, por decirlo de otro modo, enfrenta el discurso imperante en el mismo terreno del texto, pero planteándose como ficción, como mentira e imposible lógico de ese discurso admitido. Podría decirse que si bien el discurso analítico quebranta la certidumbre de la novela neurótica señalando las fisuras por donde se filtra una verdad ignorada; el mito, cierta literatura, quebranta la verdad colectiva exponiéndose como fisura lógica, como agujero en la razón de todos. Insisto en que sólo “cierta” literatura cumple esa función y no todo lo que se admite como valor literario o poético en general.

La valoración y el prestigio no garantizan la condición de *testimonio* que parece ser la condición operativa de esa literatura, del mito.

Los elementos que quisiera plantear aquí sobre la memoria y el olvido se apoyan en la noción de testimonio, tal como la precisa Giorgio Agamben en su libro *Lo que queda de Auschwitz*⁸. Me interesa por lo que argumenta como vigencia del campo de concentración en la organización social actual. En este tiempo de caída de la verdad, los testimonios sobre la existencia del Lager⁹ restituyen la memoria ineludible del hecho más traumático de nuestro tiempo. Ese trauma, tomado en el sentido freudiano del término, sigue en la sombra produciendo efectos en el sujeto y conmina a su elaboración a quienes hemos venido después.

⁸ Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*, Valencia, Pre-Textos, 2000.

⁹ La palabra “Lager” significa “campo” en el idioma alemán, pero tras la experiencia nazi, la palabra Lager, ha hecho carrera como denominación de los campos de concentración de la época.

DIFERENCIA ENTRE OLVIDO Y BORRAMIENTO

La evidencia de que regímenes como los de Argentina o Chile, reeditaron la experiencia nazi, no constituye el único argumento para señalar la vigencia del Lager. Lo que ocurre, lo que sigue ocurriendo como globalización del mercado de cuerpos y estandarización de la lengua, actualiza y legitima la macabra invención de ese discurso, que participa de la curiosa tendencia a entrar en “borramiento”, pues es preciso distinguir ya claramente entre *olvido* y *borramiento*.

Digo “borramiento”, porque el silencio que se levanta ante los genocidios y el terrorismo de Estado no reúne las condiciones del olvido como función del inconsciente. El olvido hace parte del texto del sujeto, como defecto, es colofón que indica la presencia de lo real en algún lado, pero lo que se olvida es símbolo de algo que no ha alcanzado el nivel de transcripción necesaria para alcanzar el recuerdo, por tanto, es marca de la división del sujeto y de su capacidad de devenir otro. Ese olvido no tiene nada que ver con el borramiento intencional de textos preestablecidos, como la Orden Negra creada en 1929, el Cuadro de Valores Raciales de 1931, el Código de Matrimonio de 1932 y la “Solución Final” dada en 1935 por las Leyes de Nüremberg. Como tampoco es olvido la presunta existencia de armas de destrucción masiva que argumentó la guerra reciente contra Irak. En estos casos no hay olvido, hay dolo.

Otra imposibilidad del recuerdo se presenta cuando un evento atraviesa al sujeto antes de que éste pueda disponer de palabras para nombrarlo. En ese caso hay trauma, encuentro con lo real no simbolizado. Ese evento, lejos de ser olvidado permanece en un presente continuo, en tanto inasimilable, inolvidable, no hace historia, no entra en el pasado. La simbolización de algo real se hace necesaria precisamente para poder pasar la página, para salir de la marca de la memoria en bruto y abandonar ese presente ante la misma escena, para hacer posible el olvido.

Cuando Giorgio Agamben habla de la importancia del testimonio, se refiere a algo más complicado que hacer un registro de hechos históricos, algo distinto a lograr que entren en el archivo, en el cúmulo de signos que por pertenecer al colectivo pueden coleccionarse en un museo. De hecho, muchas veces, cuando se conmina a hacer memoria de hechos como los que han ocurrido aquí, en Colombia, o de los genocidios ocurridos en cualquier parte, se cree que ese más allá es la mera reivindicación que tendrían las víctimas frente a los victimarios, más que la superación de la lógica del discurso que nos ha llevado hasta el abismo del campo de concentración que actualizamos.

Si bien la responsabilidad siempre es personal e intransferible, hay experiencias que muestran que los sujetos pueden reproducir un campo de concentración en circunstancias de ventaja de un grupo frente a otro, en este tiempo, que es el tiempo



marcado por unos presupuestos del discurso del campo. Lo que quiero decir es que si bien hay que reconocer la necesidad de hacer valer la responsabilidad jurídica de cada sujeto por sus actos frente a la sociedad, eso es condición necesaria pero no suficiente, para la superación de la lógica mortífera del discurso del capitalismo y la ciencia actuales. Agamben lo indica cuando señala que el criterio de “cosa juzgada” homologa el juicio al castigo y que las confesiones hechas por los nazis no dejan de ser una renegación de la verdad en juego, como cuando Eichmann hace anunciar a su abogado, durante el juicio de Nüremberg, que se siente culpable ante Dios y no ante la ley.

El cinismo de esta declaración es sobrecogedor y obliga a entender que ni hacer un archivo, ni un museo, ni siquiera juzgar y encarcelar a los verdugos es suficiente para superar lo que constituye el núcleo del problema. La reivindicación, para no salir al espacio transgresor e inútil de la venganza, no cierra la herida, que en últimas es lo que sería del caso buscar.

Enfrentar y superar la dinámica genocida de este tiempo es algo que nos concierne a todos, así algunos lo ignoren. Pero no nos concierne por piedad o por temor, nos concierne como en su momento le concernía a Primo Levi cuando toma en cargo dar testimonio del musulmán, cuando se pone en el lugar del musulmán para prestarle su voz al que no dispone de una con la cual testimoniar. Y me atrevería a decir que Primo Levi no sólo testimonia por el musulmán, sino también por el miembro de los SS, por el nazi, en tanto éste tampoco tiene voz, sino que es hablado por el Uno, por el Führer.

EL TESTIMONIO SEGÚN AGAMBEN

Agamben define el *testimonio* como aquello que se hace posible precisamente por una división insuperable, porque no hay coincidencia entre el hombre y el no hombre, entre el viviente y el hablante, entre el musulmán y el sobreviviente. Dice así del 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 decible y lo indecible, entre el dentro y el afuera 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 aquel 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 olvido¹⁰.

La sustracción del testimonio del espacio del archivo “en cuanto existencia de una lengua” señala su carácter de puesta en obra de la verdad, de creación, como Heidegger¹¹ evoca al hablar de la obra que resulta del trabajo artístico. El arte crea un mundo, una lengua nueva, como lo muestran los poetas. Lo que aparece como resultado de la imposibilidad de decir, es pues, una invención, el acto de creación de otra lengua.

Ahora bien, la parte inicial del libro de Agamben, pone de presente la separación entre la vida y la supervivencia operada en el tiempo actual, desde el momento en que la ciencia evidencia la posibilidad de fragmentar la muerte y de “dosificarla” separando la muerte de los órganos de la muerte del organismo. El trabajo de Foucault¹² sobre el biopoder subraya esa separación operada por razones políticas. Para Agamben, el testimonio refuta ese aislamiento entre vida y supervivencia, lo cual lo lleva a agregar:

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 [...] algo similar a un sustrato, depósito o sedimento que los procesos históricos de subjetivación y desubjetivación, de humanización y deshumanización dejan tras ellos como una especie de fondo o de fundamento, de su devenir.

Y más abajo, en el mismo párrafo, continúa refiriéndose a esos procesos históricos como privados de un fin, así:

[...] Si no tienen un fin, tienen un *resto*; no hay en ellos, ni subyace a ello, fundamento alguno, sino entre ellos, en su centro mismo, una separación irreductible, en 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 tiempo mesiánico no es ni futuro (el milenio) ni pasado (la edad de oro): *es el tiempo como resto*¹³.

Mi lectura de estos párrafos me recuerda la inquietud del joven colombiano que deploraba la caída de los tiempos en que la toma del poder del Estado era el medio para hacer la revolución. Pero –ya lo señalaba Lacan–, la revolución es un giro, dar una vuelta para llegar al mismo punto, de tal suerte que la reivindicación no avanza nada.

¹⁰ *Ibidem*, pág. 165.

¹¹ Martin Heidegger, “El origen de la obra de arte” en *Arte y poesía*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, págs. 109 -122.

¹² Michel Foucault, *Defender la sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

¹³ Giorgio Agamben, *op. cit.*

Porque el exceder un medio constituye lo histórico, es que nuestro tiempo sigue marcado por el testimonio de Primo Levi y de los otros testigos deportados del *Lager*. Porque la lógica de separación entre la vida y la supervivencia sigue vigente de otro modo y se legaliza en los aparatos sociales, es que ese testimonio que la refute sigue siendo imprescindible, más allá de la recopilación histórica de los hechos en Argentina, Alemania o Colombia. Porque lo inhumano no coincide con lo humano, pero habita tanto en el musulmán degradado, como en la bestialidad de los verdugos, es que la refutación de esa separación requiere de sujetos, de testigos. No debe eludirse el hecho de que tampoco el victimario puede dar testimonio, de que está tan lejos, o más, que el musulmán de poder asumir lo histórico, porque al perverso no le importa la conservación social. Los hundidos y los salvados están reunidos por el testimoniar del tiempo anterior al devenir humano.

La frase de *Edipo en Colona*: “Ahora que no soy nada es que soy un hombre”, ejemplifica con su actualidad al tiempo como resto del que habla Agamben. Admitir la responsabilidad de ser sujeto, como es la invitación que hace el psicoanálisis, se cruza aquí con las experiencias testimoniales durante el juicio de Nüremberg. Tal vez no exista compromiso mayor que testimoniar. Los verdugos prefirieron la muerte, como en el caso de Fritz Stangl, comandante del campo de exterminio de Treblinka, quien alegó hasta el fin su inocencia y sólo unas horas antes de morir de un colapso cardíaco, aceptó: “Mi culpa es estar todavía aquí. Ésta es mi culpa”. Agamben comenta al respecto, que esa alusión de Stangl señala *la ruina definitiva de su capacidad de testimoniar, el cierre desesperado de “aquellas tinieblas” sobre sí mismas*¹⁴. En otros términos, la opción de goce sostenida hasta la propia muerte de este comandante, evidencia que en la construcción de la barrera que contenga el goce destructivo, no todo sujeto estaría dispuesto, a pesar de que el destino común del colectivo esté en juego. No todo sujeto testimonia. La categoría del testimonio se revela entonces como ética.

A la forma como el siglo XX se inaugura con la ética de Nietzsche sobre el resentimiento, Agamben opone lo que dice Jean Améry cuando rechaza “aceptar que lo sucedido haya sido lo que fue”, como ética antinietzscheana del resentimiento.

Lo pasado, pasado está: esta expresión es tan verdadera como contraria a la moral y al espíritu... El hombre moral exige la suspensión del tiempo; en nuestro caso, clavando al malhechor en su fechoría. De esta forma, una vez cumplida la inversión moral operada por el tiempo, podrá producirse su acercamiento a la víctima en calidad de prójimo¹⁵.

La posición de Primo Levi es otra, la de que no se puede olvidar Auschwitz porque está sucediendo siempre, como en los sueños que relata¹⁶. Eso nos plantea el



¹⁴ *Ibidem*, en el comentario de Agamben al texto *En aquellas tinieblas*, de Guitta Sereny sobre Stangl, págs. 102-103.

¹⁵ Jean Améry, *Más allá de la culpa y la expiación. Tentación de sujeción de una víctima de la violencia*, Valencia, Pre-textos, 2001, pág. 123.

¹⁶ Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, Barcelona, Muchnik, 1989.



cambio del problema ético, ese acontecimiento retorna eternamente y es por lo tanto, eternamente inasumible, es decir, traumático: “Más allá del bien y del mal no se encuentra la inocencia del devenir, sino una vergüenza, no sólo sin culpa, sino, por así decirlo, sin tiempo.”¹⁷

Agamben retoma las elaboraciones de Emmanuel Lévinas¹⁸ sobre la vergüenza para ubicar ese viraje del problema ético de nuestro tiempo, después de Auschwitz. La vergüenza ocurre en tanto movimiento de subjetivación y desubjetivación, en el momento en que el sujeto es expuesto ante sí mismo, como sucede en las relaciones con las necesidades corporales, en la náusea, donde el sujeto se hace testigo de un perderse como sujeto. Heidegger, por su parte, la introduce como sentimiento ontológico, en el curso de 1942-43 dedicado a Parménides, “el ser mismo lleva consigo la vergüenza, la vergüenza de ser”. Plantea allí al hombre como un ser que se avergüenza a sí mismo, a partir de la repugnancia, siendo ésta el miedo de ser reconocido por aquello que nos produce asco.

Este recorrido de Agamben nos sitúa en el ámbito de la división estructurante del sujeto, operada por el registro imaginario, cuando se produce el “yo” como formación a partir de un rechazo de lo displacentero que constituiría el “afuera”, lo “otro”. La vergüenza surgiría como el instante de confrontación con ese punto de exclusión interna, un momento en que ese punto de odio asqueroso quedaría expuesto a la mirada y sería ineludible aceptarlo como propio. Ese momento de ineludible exposición marca el surgimiento del sujeto ético, de aquel que puede aceptar estar en el lugar del musulmán, del no-hombre, de la alteridad.

Ahora bien, esta postura ética es la que permite testimoniar; admitir tomar la voz de lo imposible a decir, produce una subjetividad; y de otro lado, Auschwitz no deja de suceder, no sólo para Primo Levi quien lo vivió reeditado una y otra vez en sus sueños, porque quien ha sido torturado lleva esa marca; sino porque la organización actual global reedita la lógica del campo de concentración y la separación entre vida y supervivencia en la tortura, reduciendo el sujeto a la carne. Jean Améry testimonia cómo en la tortura, el sentimiento del cuerpo suspende las funciones del sujeto al suspender la vida en el sufrimiento de la carne.

EL CUERPO ANTE EL RECHAZO DEL ETERNO RETORNO DE LO MISMO

El suicidio de Levi demuestra la dificultad de soportar este presente eterno: ¿Cómo continuar sin coagularse en el resentimiento, pero sin negar los hechos? ¿Cómo olvidar ese sufrimiento del cuerpo y cambiar el sentido de la marca? El rechazo a aceptar el eterno retorno nietzscheano: “que lo ocurrido haya sido como fue”, es lo más sensato

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Emmanuel Lévinas, *De la evasión*, Madrid, Arena Libros, 1999.

después de Auschwitz, pero, ese rechazo ¿podría tener un contenido más allá de la punición al verdugo?

En ese sentido, simbolizar el trauma para lograr olvidar se plantearía como salida vital para las víctimas. Olvidar no como negación de lo ocurrido, sino como reelaboración, como resignificación de la marca impuesta sobre el cuerpo, repudio al estigma de víctima. El testimonio, como elaboración, como invención que no pretende fidelidad a los hechos, sino dar cuenta de los acontecimientos subjetivos propiciados por ellos, se emparenta con el mito. No es azaroso que la escritura de Levi tenga estructura de novela, sin pretender que se reduzca a novelar. Porque dar un sentido a los hechos, que el sujeto escriba bajo el rigor de la implicación subjetiva, es lo que hacen los poetas.

Un: “Fue así para el testigo integral que no soy, pero en cuyo nombre hablo”, implica la historia de las voces mudas, el mito fuera de la lengua. O más precisamente, el mito como dimensión intermedia entre lengua y habla, que es la tesis que Agamben toma de Levi-Strauss en *Infancia e historia*¹⁹, cuando establece una proporción en la que considera que el Mito es al Lenguaje, como el Cristal es a la Materia Física, una máquina transformadora. De la misma forma, opone la obra de Lévi-Strauss como máquina que transforma el lenguaje humano en la lengua prebabélica de la naturaleza, de un lado, a la infancia, del otro, como máquina que transforma la lengua prebabélica en discurso humano, la naturaleza en historia.

Infancia e historia, de 1978, es anterior a *Lo que queda de Auschwitz* y lleva por subtítulo: *Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. En él, Agamben desarrolla ese paso obligado del *in-fans* mudo por una deconstrucción de lo vivido hacia el tiempo en que la lengua logre constituirse en discurso y por lo tanto dé lugar a escritura, texto, historia. Me parece que es ese modelo de la infancia, lo que se reedita, lo que vuelve en cada experiencia traumática, y que Agamben reelabora para esa condición extrema, en el segundo texto como Testimonio.

Gianni Vattimo²⁰ exhorta a la sociedad contemporánea a definir su posición frente al mito en sus análisis sobre las transformaciones efectuadas por la posmodernidad, en virtud de la “fabulación del mundo” operada por los mass media que pretenden la comunicación instantánea y la revelación de “su verdad, su realidad de show”. Vattimo recuerda a Nietzsche cuando afirma que, al final, el mundo verdadero se convierte en fábula.

En el espacio social actual, que gira como una casa de espejos, donde aparentemente no existen verdades o a la inversa, donde no existen mentiras y todo se reduce a la verosimilitud, y donde la historia pretende ser lo que las masas podrían tragar; habría que hacer una gran distinción entre:

¹⁹ Giorgio Agamben, *Infancia e historia*, Córdoba, Adriana Hidalgo Editora, S.A., 2001, págs. 86 -88.

²⁰ Gianni Vattimo, *Poesía y ontología. Hacia una estética ontológica*, Barcelona, Gedisa, 2000.

1. La realidad de show, lo que se exhibe, en la lógica del ilusionismo, que selecciona lo que muestra para hacer creer; y
2. Lo que escapa precisamente a lo verosímil, la lógica no consistente del mito, que evidencia lo imposible que habita la experiencia del sujeto.

Existen fábulas y fábulas, que no son todas del mismo cuño, como lo precisa el filósofo Philippe Lacoue-Labarthe, en su artículo *La fábula (literatura y filosofía)*²¹, donde interroga a la metafísica sobre su forma francamente literaria y sobre su pretensión de ser un decir puro, para separarse de la literatura.

También sería necesario interrogar a lo que hoy se llama literatura, en tanto que mucho de lo escrito, premiado y avalado como tal, prescinde sin pudor de la implicación subjetiva, contentándose con narrar; mientras que, por el contrario, a ciertos textos sociológicos o filosóficos no podría negárseles su vocación poética.

Si bien el valor literario tiene una estrecha relación con la forma, si la literatura confiesa que el cómo del decir importa, como lo hace el arte, el asunto no se limita al problema de las justas proporciones y la apariencia. Lo que se juega en la forma es también la función imaginaria que está presente siempre en la experiencia humana y en el nudo borromeo que permite estructurar el síntoma que le da opciones de vida al sujeto, el imaginario se anuda y se intercepta con lo real y lo simbólico, es decir, participa de esos tres registros. En “La Tercera”²², Lacan ubica al cuerpo allí, en el registro imaginario, de manera que la comprensión de lo que acontece en este momento histórico, en el que los cuerpos toman primera línea como objetos de tráfico, se hace urgente relanzar la pregunta por lo que comporta el registro imaginario y lo que él revela de lo real y lo simbólico.

Si los testigos de Auschwitz nos enseñan algo es que el cuerpo desempeñó el papel central en su experiencia como deportados y luego, cómo los sobrevivientes enfrentaron la enorme dificultad de resignificar las marcas que ese cuerpo portó desde entonces. Creo que el aporte de Levi, Améry, Kertész y los demás testigos del Lager, no es sólo hacer conocer los hechos, no es construir una historia para que entre en el archivo de la memoria colectiva, si es que algo así existiera. Es más bien señalar la función de elaboración del testimonio, como algo que ayuda a soportar el trauma.

El testimonio se revela como una función de la escritura, como una elaboración, como un síntoma que rescata el cuerpo, el cuerpo propio. Esos textos constituyen intentos de curación de las heridas de lo real. Pero lo real es múltiple, fragmentario, sin orden, local. Por eso, la memoria como archivo universal no puede solucionar el dolor de las víctimas, aunque sea necesario oponerse al borramiento y a la impunidad de los crímenes. Esto es indispensable para la convivencia colectiva, para hacer pacto en torno a una ley que limite el goce destructivo, pero no es suficiente para que las heridas

²¹ Philippe Lacoue-Labarthe, “La Fable (littérature et philosophie)” en *Poétique*, núm. 1, París, Seuil, 1970, págs. 51-63.

²² Jacques Lacan, “La Tercera” en *Intervenciones y textos*, Buenos Aires, Manantial, 1988, págs. 103-104.

sanen. En esas consideraciones, idear castigos capitales y atroces no hace otra cosa que restituir al victimario en la víctima, como sucede actualmente con el trato que Israel da a los palestinos. Esa forma de “recuerdo” es una peste.

Una forma de memoria que restituya las responsabilidades, no sólo en lo fáctico, sino esa responsabilidad singular ante lo inhumano que nos habita, una forma de memoria que permita sanar las heridas para vivir por algo que no sea reanimar el recuerdo del verdugo, una memoria que permita estar advertido frente a lo real sin abandonar el tiempo propio a la reedición del mal, es un reto que se plantea a la clínica del psicoanálisis en este tiempo. En esa vertiente, me parece que hay un olvido deseable para el sujeto, para que las marcas mortíferas se inscriban de otro modo y el dolor cese de escribirse. Como dice Améry, no sería el caso dejar en la impunidad los crímenes, con el argumento de que lo pasado sea pasado y se borre sin más, como nunca ocurrido. Pero, para la vida de un sujeto es imprescindible despetrificar el dolor y es ahí donde la palabra sigue siendo un recurso, que si bien no-todo recubre, demuestra capacidad curativa.

CUERPO PROPIO Y CUERPO SOCIAL

En lo que concierne a lo social y la imposibilidad de aplicarle métodos clínicos de curación, la estructura del discurso decantada desde la teoría analítica por Lacan hace un aporte valioso. Desde allí pueden intentarse respuestas a la pregunta por lo que sería necesario enfrentar en nuestro tiempo para lograr una salida al sufrimiento social, que ya no es un malestar cualquiera. Si Auschwitz está vigente, ello obedece a la lógica de un discurso que reveló el clímax de sus consecuencias en el Lager, como una anticipación, como un efecto pionero. Ese discurso no ha cesado de establecer su lógica en las relaciones sociales, quizás porque para desmontarla sería preciso que caigan presupuestos derivados del mismo cogito cartesiano que originó la ciencia moderna. Me parece que filósofos como Derrida, Agamben, Vattimo y Gadamer hacen grandes aportes al respecto. La fábula con la cual Occidente se ha inventado esta manera de ordenar la sociedad, tendría que revelarse como el delirio de poder sobre la naturaleza desde los tiempos de Descartes, que podría ser sustituido por otro texto que comporte otra forma de la historia.

También aquí cabría preguntarse si el olvido tiene una función vital. En el momento actual, la pretensión es que nada se pierda, que todo dato quede integrado, como peldaño del fantasma hacia el progreso. A ese imperio sólo escapa con nitidez la lengua materna. Fue una genialidad de Hannah Arendt decir que lo que queda después de Auschwitz es precisamente la lengua materna, es decir, la lengua viva, en la cual todavía puede inscribirse un sujeto.



La lengua, como lo enseñó Ferdinand de Saussure, no obedece a los imperativos de la voluntad sino a leyes surgidas del colectivo que la habla, al mismo tiempo que redime lo singular del sujeto. La agresividad del discurso capitalista llega hasta pretender domesticar la lengua misma. Los ideales de producción han generado ya una lengua genérica que busca grabar en la memoria de los trabajadores, como si la empresa humana fuese única y se redujera a postrarse ante el dios del capital.

George Orwell construye una premonición sobre esa Neo-lengua a partir de su actividad como literato, construye un mito acogiendo a su experiencia, da testimonio sobre los efectos del discurso de la revolución industrial, como el sobreviviente lo da de la experiencia del musulmán en el campo de concentración. El “poner-en-obra-la-verdad” que define la actividad artística, en términos de Heidegger, se revela en los hechos como la capacidad de anticipación del artista que Freud reconocía, a condición de que esa obra reúna las características del testimonio.

Pero atención, si bien hay que reconocer el poder de los discursos, lo que avizora el mito literario no puede concebirse como un destino ineluctable. Si la teoría del psicoanálisis estudia ese poder sobre el sujeto y la masa, también muestra la posibilidad de transformación de las significaciones, porque la memoria es múltiple inscripción y sus signos derivan en polisemia en la dinámica significante. De la misma manera que el discurso capitalista no es La Historia con mayúsculas, la denuncia que hace Orwell de sus consecuencias no tiene que ser un sino obligado, es más bien una advertencia donde el saber hace surgir una verdad.

La masa desprovista que duerme al arrullo de ese cuento de hadas que es el confort en la sociedad de mercado, tendría que despertar a esa verdad que es la mentira del progreso, olvidar ese sueño. Para lograr ese olvido se precisa la memoria del cuerpo que hace barrera al goce homogéneo; memoria del cuerpo propio que en la experiencia cotidiana permanece ignorado, al que no se reconoce que es necesario acceder. Construirse un cuerpo separado del goce masificado, so pena de que sea despertado brutalmente como carne sufriendo en la tortura de la fábula totalitaria.

Asumir el cuerpo propio supone admitir los defectos del goce, su parcialidad, su diferencia con el goce del cuerpo del otro y también cesar de culpar a ese otro por la falla del goce, que es estructural. Eso comporta una responsabilidad frente a las experiencias propias y a las marcas que ella deja, invita a deconstruir esa experiencia uno por uno, a una aceptación de la alteridad. Allí, en la reconciliación con el otro es donde la escritura bajo implicación subjetiva hace metáfora del cuerpo y podría transformar el archivo: allí se constituye una apuesta por una historia del sujeto y del otro, historia de la vida posible en colectivo.

