

El testigo y la gorgona. Sobre el silencio y el testimonio de la violencia en Primo Levi

José Antonio Fernández López*

Recibido: 12 de noviembre de 2019 / Aceptado: 20 de febrero de 2020

Resumen. El presente artículo es una aproximación crítica a la figura de Primo Levi como testigo de la violencia y una indagación en la vinculación ético-política de su testimonio. Frente a lo indecible, frente a la inmoralidad de la historia, la tarea de un testigo como Levi será forzar los límites de lo posiblemente representable. En la búsqueda de una comprensión lo más profunda y matizada de esta aportación, vamos a contraponer dialécticamente su denuncia de la barbarie, su reivindicación del lugar de las víctimas del totalitarismo, frente a algunas de las interpretaciones que han clausurado o negado la posibilidad y el valor de esa clase de testimoniar, particularmente la de Giorgio Agamben.

Palabras clave: Levi; testimonio; silencio; sublime; violencia.

[en] The Witness and the Gorgon. On Silence and the Testimony of Violence

Abstract. This article is a critical approach to the figure of Primo Levi as a witness of violence, and an inquiry into the ethical and political nature of his testimony. Faced with the unspeakable, with the deeply immoral, Levi's task as a witness is that of pushing the limits of what can be possibly represented. In the search for the deepest and clearest understanding of his contribution we will confront his denunciation of barbarism, his claim for the victims of totalitarianism, with the views/interpretations that have rejected or denied this possibility and the worth of this testimony, particularly that of Giorgio Agamben.

Keywords: Levi; Testimony; Silence; Sublime; Violence.

Sumario. 1. la Torre de Babel. 2. De la culpa y la palabra. 3. El testimonio y la "palabra de lo intestimoniado". 4. Testimonio y silencio. 5. Conclusión.

Cómo citar: Fernández López, J.A. (2020). El testigo y la gorgona. Sobre el silencio y el testimonio de la violencia en Primo Levi. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 23(1), 231-240.

Frente al *topos* refractario y complejo del universo concentracionario, la obra de Primo Levi (1919-1987) se presenta como una forma de indagación racional en el sentido profundo de la catástrofe, a la vez que como un alegato frente al drama humano y la inversión moral perpetrada en los campos. Su obra propicia la confrontación del lector con los hechos, para que sea él y no el autor quien juzgue las experiencias de las que se da testimonio. Junto a una incuestionable matriz ético-política de naturaleza imperativa, el acontecimiento radical que simboliza Auschwitz presenta ante todo intento de aproximación racional al núcleo de las vivencias asociadas al mismo los rasgos de una problemática lingüística. Ambas dan forma y contenido al empeño de la racionalidad práctica por desvelar el sentido de la inversión de lo humano y de la regresión moral vinculados a la *Shoá*. En este sentido, el lenguaje aparezca en los textos de Levi con los rasgos de una dualidad: epifanía de lo humano –“tiene nuestras di-

mensiones”²–, posibilidad y necesidad discursiva, se torna, sin embargo, clausura cuando intenta abarcar lo indecible, lo sublime negativo, lo profundamente inmoral. Frente a esta dificultad, la tarea del testigo es forzar los límites de lo posiblemente representable, indagando sin descanso el qué y el porqué de lo acaecido, en el intento por hallar un residuo de humanidad en un mundo invertido y deshumanizado. Fiel a este propósito de esclarecimiento, Levi pone a su servicio sus innatas cualidades de narrador, preciso, escrupuloso, presto a las asociaciones de ideas, en unos textos en los que lo anamnético se abre paso con enorme espontaneidad. Un fascinante sesgo de oralidad enriquece su obra, cualidad que, más allá de lo estilístico, responde a una íntima actitud del autor frente a la vida. Podemos reconocer en ella la figura benjaminiana del narrador, aquel que dignifica la vida narrándola, tornándola empresa moral “referida a la continuación de una historia en curso”, íntima “sabiduría entretejida con los materiales

* Universidad de Murcia
joseantonio.fernandez13@um.es

¹ P. Levi, *Lilit y otros relatos*, Barcelona, Muchnik, 1998, p. 101.

de la vida vivida”². Este rasgo, de innegable raíz judaica, será determinante para el desarrollo de su vocación como escritor. Tanto su primer libro, ese excepcional testimonio que es *Se questo è un uomo*, como la crónica de su regreso a Italia tras la liberación, *La tregua*, presentan el proceso de elaboración de un relato compartido, narrado a viva voz con urgencia y metódica repetición, y que solo posteriormente será puesto por escrito³. De igual modo, todos los epílogos narrativos de su experiencia concentracionaria, que irán apareciendo de un modo disperso en forma de relatos, serán el fruto de esta imperativa disposición personal hacia la narración: La necesidad de hablar a los demás, de hacer que los demás supiesen⁴. En el presente artículo queremos reivindicar la figura de Primo Levi como testigo de la violencia desde una perspectiva crítica e indagar en la vinculación ético-política de su testimonio. Con este fin y en la búsqueda de una comprensión lo más profunda y matizada de su aportación, vamos a contraponer dialécticamente su denuncia de la barbarie y el valor de la palabra de las víctimas del totalitarismo frente a algunas de las interpretaciones que han clausurado o negado la posibilidad y el valor de dicho testimoniar, fundamentalmente las de Giorgio Agamben y Jean-François Lyotard. Nuestra lectura no quiere ser ajena a dos efemérides de enorme significación: el centenario del nacimiento de Primo Levi (1919) y el septuagésimo quinto aniversario de la liberación de Auschwitz (1945)

1. La Torre de Babel

Uno de los elementos determinantes de la experiencia concentracionaria analizado por Primo Levi es el límite del discurso comunicativo en la cotidianeidad del *lager*. El campo es un ámbito existencial extremo donde la violencia contra el hombre implica el uso de la violencia verbal, pero, sobre todo, es un ámbito donde se violenta también al lenguaje, se le fuerza y deforma hasta extremos donde parece perder su consistencia como vehículo de comunicación humana. El pensador austriaco y superviviente del Holocausto Jean Améry (1912-1978) reflexiona, una década antes que Levi, sobre las implicaciones de esta cuestión. En su texto “En las fronteras del espíritu”, con el que abre su colección de ensayos *Más allá de la culpa y la expiación* (1966), afirma que, más allá de los evidentes tormentos físicos y de las vejaciones morales, en el fondo, el problema más grave para el hombre concentracionario era de índole comunicativa. Él, un intelectual de lengua alemana con

formación filosófica, a duras penas puede comunicarse con sus compañeros de cautiverio, procedentes de todos los rincones de Europa, dado que media entre ellos un abismo de referencialidad lingüística. Pero comprueba también, al igual que cualquier hombre culto recluido en el campo, que este abismo también les separa de unos funcionarios que encarnan en su brutalidad ofensiva la perversión nazi del lenguaje⁵, una de cuyas expresiones deformadas hasta la náusea es la jerga concentracionaria. El encuentro y la confrontación con esta “infralengua”, cuyo desconocimiento podía significar una cuestión de vida o muerte para el prisionero no alemán, obligado a aprender el idioma de los carceleros para sobrevivir, significará para Améry un descenso a los infiernos, un sufrimiento espiritual que vino a enfatizar la ya de por sí insoportable alineación como recluso con un perverso extrañamiento lingüístico⁶.

Para Levi, la problemática lingüística inherente a la experiencia de los campos es un asunto esencial que, sorprendentemente, ha sido tratado de forma poco seria y convincente en la mayoría de los relatos de supervivientes. No entender y no hacerse entender en Auschwitz significaba morir con rapidez, una premisa que se cumplió con amarga celeridad y precisión para reclusos de procedencia “exótica” como los judíos italianos o griegos, ajenos al *yiddishkeit* askenazi o a la lengua y a la cultura germánica⁷. En el caso de los reclusos italianos, nos cuenta Levi cómo, al llegar al campo, estos judíos eran despreciados por no saber trabajar –dada su mayoritaria condición de intelectuales o profesionales liberales– y por no entender alemán. Abocados a un destino inexorable, la mayor parte de ellos morirán en los primeros diez o quince días después de su llegada, “a primera vista de hambre, frío, cansancio; en un examen más cuidadoso, por falta de información”⁸. Junto al brutal individualismo imperante, a la quiebra personal que aislaba al *häftling* y le sumía en cuestión de días en un limbo del envilecimiento, la falta de comunicación se tornaba trágica condena, antesala de la aniquilación. Levi lee esta situación en paralelo con el pasaje del libro del Génesis (11, 1-9) donde la Torre de Babel es sinónimo de condena a la incomunicación y, por ende, a la imposibilidad de una conciencia compartida⁹. La incompreensión lingüística supone la incapacidad para “organizar”, para sobrevivir. En el *lager* nadie escucha, nadie es paciente con el otro y los hombres se cobijan en los rincones, con la espalda contra la pared, temerosos de no entender las órdenes, el incesante griterío de los SS, siempre aquejados y necesitados del desahogo “de una

² W. Benjamin, “El narrador”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1998, pp.114-115. Sobre la naturaleza narrativa de su vida, afirma Levi: “en el extremo del contar creo que estoy yo, no he dejado de contar nunca”, en P. Levi, *Conversazioni e interviste, 1963-1987* (ed. M. Belpoliti), Turín, Einaudi, 1997, p. 110.

³ Para este asunto, cf. M. Belpoliti (ed.), *Primo Levi, Riga* 13, 1997, número monográfico donde se explora la relación entre contenido, experiencia y forma en Levi, así como su imagen de *uomo di Consiglio*.

⁴ P. Levi, *Se questo è un uomo. La tregua*, Turín, Einaudi, 2003, p. 9.

⁵ Victor Klemperer describe magistralmente esta perversión del lenguaje. Cf. V. Klemperer, *LTI. La lengua del Tercer Reich*, Barcelona, Minúscula, 2001, pp. 28-40.

⁶ J. Améry, *Más allá de la culpa y la expiación*, Valencia, Pre-Textos, 2001, pp. 55-58.

⁷ P. Levi, “Conversazioni con Paola Valabrega”, *Riga* 13, 1981, p. 75.

⁸ P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Turín, Einaudi, 2003, p. 72.

⁹ “La confusión de las lenguas es un componente fundamental del modo de vivir aquí abajo; se está rodeado por una perpetua *Babel* en la que todos gritan órdenes y amenazas en lenguas que nunca han oído, y ¡ay de quien no las coge al vuelo!” (P. Levi, *Se questo, op. cit.*, p. 33).

rabia de siglos”¹⁰. Dudar, no entender, provoca en el rostro del prisionero un rictus inconsciente de terror grabado en el rostro que excita el sadismo de los verdugos y una lluvia incesante de golpes. La violencia, esa variante siniestra del lenguaje humano, clausura la palabra que transmite el pensamiento, el mecanismo “necesario para que el hombre sea hombre”¹¹.

Insatisfecho con su propio tratamiento testimonial de la problemática lingüística concentracionaria, Levi le irá otorgando una atención cada vez mayor en diferentes entrevistas, relatos y reflexiones, sobre todo a partir de los años sesenta. Al igual que Jean Améry, Levi destaca la trascendencia del “malestar lingüístico” experimentado en los campos, un elemento determinante en el destino trágico de infinidad de prisioneros¹². Pero, mientras que Améry es un culto intelectual austriaco, Levi es un químico italiano, un “extranjero”. Sin embargo, la angustia inicial por desconocer el alemán se va a transformar en un frenético aprendizaje de sus rudimentos para sobrevivir. Con indisimulada y un tanto pueril satisfacción afirmará al respecto que “el *lager* fue mi universidad”. Un aprendizaje vital en el que, una vez vencido el espanto inicial, tendrá la fortuna de poder convertir sus mínimos conocimientos de alemán científico, procedente de sus manuales universitarios, en una lengua con la que sobrevivir¹³. Esos rudimentos representarán para él una suerte de compendio salvífico, unas “palabras del padre” dotadas de asombrosa virtualidad, tal como cuenta en *La ricerca delle radici*:

Arrojado a Auschwitz, a pesar de la turbación inicial (o precisamente gracias a ella) comprendí inmediatamente que mi escasísimo *wortschatz* se había convertido en un factor esencial de supervivencia. *wortschatz* significa “patrimonio léxico” y literalmente “tesoro de palabras”; nunca ningún término ha tenido un significado tan apropiado¹⁴.

Levi constata cómo una funesta cualidad emerge por todos los poros de la vida concentracionaria: el prisionero se halla desconectado del mundo, pero, de igual modo, el mundo prosigue su marcha ignorando la tragedia de su existencia. Es esta una tragedia marcada por la incomunicación total, por la confusión bíblica, por el “eclipse de la palabra”¹⁵. Su residuo último es el silencio, una forma de huida frente al sufrimiento que, en el campo, significaba el principio del fin, el síntoma que señalaba la indiferencia definitiva, el aislamiento extremo y la deshumanización total previa a la aniquilación, encarnado por antonomasia en la figura del *musulmán*¹⁶.

En el campo, el axioma que reza que algunos hombres afortunados pueden conocer la finalidad de su existencia es puesto radicalmente en suspensión. Asociada a la conciencia del sinsentido de la vida concentracionaria, afirma Levi, el recluso desarrolla la percepción indudable de estar asistiendo junto a sus compañeros a un acontecimiento que hundo sus raíces en un pasado atávico: miles de hombres convertidos en esclavos, obligados a trabajar hasta la extenuación para levantar una descomunal edificación. Es la *torre del carburo*, en el centro de Buna-Monowitz:

La Torre de carburo [...] la hemos construido nosotros. Sus ladrillos han sido llamados *ziegel, briques, tegula, cegli, kamenny, bricks, téglak*, y el odio los ha cimentado; el odio y la discordia, como la torre de Babel y así la llamamos: *Babelturm, Bobelturm*; y odiamos en ella el demente sueño de grandeza de nuestros amos, su desprecio de Dios y de los hombres, de nosotros los hombres. Y todavía hoy, todos nosotros sentimos que una maldición no trascendente y divina sino inmanente e histórica se cierne sobre la insolente trabazón, fundada en la confusión de lenguas y erigida desafiando al cielo como una blasfemia de piedra¹⁷.

La aceptación de este sino aciago, de un destino marcado por un halo de malditismo, no es una simple veleidad artística, una concesión estética al dramatismo. Incluso para un superviviente de la *Shoá* tan peculiar como Levi —el “más optimista” de los testigos—, al igual que para otros supervivientes “atormentados” como Tadeusz Borowski, Jean Améry o Paul Celan, todas las “treguas” son transitorias. Tanto en el Primo Levi de los años cincuenta y sesenta, convencido de haber aprendido a vivir “a pesar de Auschwitz” ejercitando la razón práctica y la actividad creativa, como en el de los años finales, años de largos períodos de depresión y de una mirada cada vez más hipnótica hacia las experiencias de pasado, un hilo de negatividad frente a lo humano recorre a contrapelo sus reflexiones. Frente a la esperanza que transmite todo lo que escribe, este contrapunto emparenta la personal empresa intelectual de Levi con los propósitos de la tragedia clásica. Podríamos hablar, parafraseando el tópico de su biógrafa Anissimov, de la tragedia “de un optimista no ingenuo”. Su nudo es la materialización de la intuición racionalmente adquirida del “porqué de nuestro destino, de nuestro estar hoy aquí”¹⁸. En *I sommersi e i salvati*, al desarrollar el concepto de “vergüenza del superviviente”, Levi realiza una matización fundamental sobre el verdadero testimonio que es la justificación de esta representación dialéctica y contradictoria de la existencia: la existencia de una distancia insalvable entre quienes han sobrevivido y quienes “han visto a la *Gorgona*”, aquellos que no han vuelto para contarlo, los que no consiguieron retornar del *lager*¹⁹. Para Hesíodo, las Gorgonas habitaban en los límites de Occidente, más allá del Océano, allí donde el día limitaba de la Noche. La Gorgona de Homero, ajena a su pluriforme descripción mítica asociada a Perseo, es individualizada en una

¹⁰ P. Levi, *En diálogo con F. Camon*, Madrid, Anaya & Mario Muchnik, p. 52.

¹¹ P. Levi, *I sommersi*, op. cit., p. 70.

¹² C. Segre, *Ritorno alla critica*. Turín, Einaudi, p. 58.

¹³ Fundamentalmente, en el famoso *Die Praxis des organischen Chemikers* (Leipzig, 1894), de Ludwig Gattermann.

¹⁴ P. Levi, *I sommersi*, op. cit., 74.

¹⁵ *Ibidem*, 79.

¹⁶ Del origen del término *muselmann* bien poco aclara el propio Levi en *Se questo e un uomo*: “Ignoro per qual ragione, i vecchi del campo designavano i deboli, gli inetti, i votati alla selezione” (p. 80, n. 1). Sobre el *muselmann* y su uso en la jerga concentracionaria, así como sus diferentes sinónimos en otros campos, cf. W. Sofsky, *The Order of Terror: The Concentration Camp*, Princeton (NJ), Princeton U. P., 1997, pp. 199-205.

¹⁷ P. Levi, *Se questo*, op. cit., p. 65.

¹⁸ *Ibidem*., p. 109.

¹⁹ P. Levi, *I sommersi*, op. cit., p. 64.

cabeza fantasmal que mora en el Hades, tal como leemos en la *Odisea* (11, 636). La mirada de la Gorgona es la mirada de la muerte, que empuja al mundo de lo inerte, a la ceguera de la no existencia. El horror que encarna brota del desvelamiento de un destino de muerte que rebasa la propia condición de la muerte humana, trascendiendo los límites de la violencia y el terror²⁰.

Más allá de la supuesta imposibilidad del “auténtico testimonio” que expresaría este pasaje y que abordaremos a continuación, nosotros creemos advertir aquí el énfasis personal de una víctima de la violencia por darle forma a un trauma insalvable: la empática, pudorosa y sobrecogida experiencia del testigo superviviente que necesita “volver” al *lager* para ponerse en el lugar del otro, para mirar con él aquello ante lo cual el instinto de supervivencia le obligó entonces a volver el rostro. Esa experiencia marcó para siempre a Primo Levi como un estigma invisible pero indeleble, la huella de un acontecimiento radical para el que el lenguaje humano carece de palabras que puedan expresar su trascendencia, su trágica profundidad.

2. De la culpa y la palabra

El testigo habla, pues, de manera vicaria por aquellos que no sobrevivieron o que, incluso sobreviviendo, carecieron de la oportunidad de reemprender la existencia porque eran “hijos de Auschwitz”. El relato que hace Levi de los últimos días del niño Hurbinek en *La tregua*, aporta una insospechada dimensión de la “herida lingüística” infligida por el universo concentracionario. Hurbinek, “una presencia obsesiva, una mortal fuerza de afirmación”²¹, tiene afectadas sus capacidades de expresión y de pensamiento. Es un “hijo de la muerte”, no habla, tan solo balbucea incesante e ininteligiblemente algo indeterminado que suena como *massklo, matisklo*. No logró aprender a expresarse porque, tal vez, en el campo no pudo escuchar ninguna palabra humana. Su mirada, perdida en un rostro demacrado y moribundo, trastornará a Levi. Y el autor dará testimonio de su infantil existencia frustrada: palabra y comprensión ajena, la única posible, trasposición de la auténtica palabra del hundido, voz del que solo fue y sigue siendo silencio. Quizá ese testimoniar tenga vedado el acceso al residuo último de todo, quizá no sea la palabra de los que no testimoniaron, pero pensemos que ni tan siquiera los profetas más insignes del pasado fueron “voz personal”, sino palabra vicaria, protagonistas de una respuesta intermediada.

Esta respuesta, de la que Levi habla con todo el comedimiento que su gravedad exige, es un peso insalvable del que podrá liberarle su experiencia vital posterior. Levi capta magistralmente este vial sin retorno en el famoso capítulo “El canto de Ulises” de *Si esto es un hombre*. Allí, una experiencia de comunicabilidad absoluta entre dos reclusos, cargada de sentido por el contexto y

por el universo cultural que pone a colación, tiene como corolario el encuentro con la conciencia de haber percibido, por un instante, el gigantesco drama de un destino atroz. El motivo de entrada a partir del cual se desarrolla la escena es la presentación por parte de Levi de un ejemplar excepcional de ser humano, uno de esos escasísimos y auténticos hombres que pueblan el universo de deshumanización de Auschwitz. Jean Samuel, *Pikolo*, alguien que “aun conduciendo con tenacidad y coraje su secreta lucha individual contra el campo y contra la muerte, no se olvidaba de mantener relaciones humanas con los compañeros menos privilegiados”²². Alsaciano, habla y piensa indistintamente en francés y alemán y tiene un deseo asombroso de ampliar sus conocimientos y aprender nuevas lenguas. Esto último no está provocado por la necesidad de sobrevivir en Auschwitz, y es aquí donde se encierra el enorme valor de su persona. En medio del caos y de la incomunicación hay un hombre que quiere conocer a otros hombres, que quiere escuchar su lengua, aprenderla, comunicarse, humanizar el infierno. En una suerte de epifanía, Levi habla a Jean Samuel, unas palabras lejanas brotan de sus labios, emergiendo del fondo de la memoria, de un pasado escolar remoto: “como si yo sintiese también por vez primera, como un toque de clarín, como la voz de Dios. Por un momento he olvidado quién soy y dónde estoy”²³. Dante, conducido por su Guía, escucha la narración del destino de Ulises, dónde fue a morir llevado por su valor, lanzado por el mar abierto con un solo navío y con los pocos compañeros que nunca le abandonaron. Llegados viejos y cansados a las columnas de Hércules, fin del mundo conocido, Ulises exhorta a su tripulación a aventurarse a conocer lo desconocido, a penetrar en el misterio absoluto y arcano, porque es en esa aventura donde descansa la auténtica raíz de la condición humana: “¡Oh hermanos –dije–, que habéis llegado al Occidente a través de cien mil peligros!, ya que tan poco os resta de vida, no os neguéis a conocer el mundo sin habitantes que se encuentra siguiendo al Sol. Pensad en vuestro origen; vosotros no habéis nacido para brutos, sino para alcanzar la virtud y la ciencia”²⁴. Levi se recupera del éxtasis narrativo frente a la cola del inmundo potaje diario. Allí vive, como Ulises, el descubrimiento de una montaña oscurecida por la distancia, una alegría trocada en llanto:

Detengo a *Pikolo*, es absolutamente necesario y urgente que escuche, que comprenda, antes de que sea demasiado tarde, mañana él o yo podemos estar muertos, o no volver a vernos, debo hablarle, explicarle lo de la Edad Media, del tan humano y necesario y sin embargo, inesperado anacronismo, y de algo más, de algo gigantesco que yo mismo sólo he visto ahora, en la intuición de un instante, tal vez el porqué de nuestro destino, de nuestro estar hoy aquí²⁵.

La excepcionalidad de este pasaje reside en aquello que hace patente como reverso absoluto de la vida concentracionaria. El prisionero está desconectado del

²⁰ Un análisis del simbolismo de esta figura en la obra de Levi en A. Cavarero, *Horrorism. Naming Contemporary Violence*, Nueva York, Columbia University Press, 2009, pp. 33-39.

²¹ P. Levi, *La tregua*, *op. cit.*, p. 165.

²² P. Levi, *Se questo e un uomo*, *op. cit.*, p. 99.

²³ *Ibidem*, p. 102.

²⁴ Dante, *La Divina Comedia* XXVI, 67-105.

²⁵ P. Levi, *Se questo e un uomo*, *op. cit.*, p. 102.

mundo y el mundo desconectado de él en medio de una tragedia silenciosa. La falta de comunicación propicia que muchos prisioneros devengan en un estado que Levi califica como “eclipse de la palabra”²⁶, una huida del sufrimiento que significa el principio del fin, el inicio de un estado caracterizado por la indiferencia y la deshumanización total. El triunfo de los verdugos es el aislamiento extremo, la no-identificación del hombre con el lenguaje, la pérdida del mundo referencial. Una consecuencia de la violencia de cuyas repercusiones da cuenta *Descodificación*, un relato con un indudable sabor amargo a Auschwitz, cuya acción, sin embargo, se sitúa en una experiencia contemporánea del autor. En él, Levi reflexiona sobre la esencial ambigüedad de los mensajes y del lenguaje en general, la enorme dificultad de la comunicación, incluso en circunstancias “normales”²⁷. En un sentido mucho específico, vinculado a la formulación del testimonio, la versión teatral de *Si esto es un hombre*, escrita en colaboración con el actor Pieroalberto Marché, permite indagar sobre Auschwitz como lugar del más profundo de los silencios, como un *no language land*. Levi escribe en el prefacio del texto teatral, una adaptación que data de 1966, lo siguiente sobre el sentido de su obra:

La versión teatral no es la historia de una sola víctima, sino la voz de un pueblo, de millones de víctimas de la ideología de la muerte [...] Hemos intentado mostrar el drama de la falta de comunicación entre los deportados. Auschwitz era un mundo hostil, en el que no se comprendía nada porque no había un lenguaje común... Los actores hablan cada cual su propia lengua. La intención era plasmar en el escenario, con la mayor autenticidad posible, la angustia del prisionero que no podía comprender ni hacerse comprender²⁸.

En la raíz de la angustia asociada al tipo de superviviente que representa Levi se halla un sentimiento de culpa estrechamente vinculado al propio deseo de testimoniar. Como paradoja negativa, posee una esencia ontológica vinculada a los atributos lingüísticos del ser humano. Si la palabra constituye el fundamento de la existencia humana y es indisoluble a la vida, el testigo se enfrenta a una doble negatividad y, por extensión, a una doble culpabilidad: el silencio de la experiencia concentracionaria de la que él fue partícipe forzado, la incomunicabilidad entre los hombres que la padecieron; el velo de silencio que se cierne sobre el recuerdo de aquellos que sucumbieron y en nombre de los cuales el testigo ha decidido y necesita hablar. Es por esto, que, para Levi, la libertad recién adquirida no significará, como tampoco para tantos otros deportados, la superación definitiva del trauma experimentado. Tan solo una “tregua” firmada sobre un fondo trágico de destrucción e ignominia, esta hora alegre, dará paso en la vida de infinidad de deportados a una angustia recalcitrante. Huidiza o esquivada, a veces, inactiva durante largos períodos, será una pulsión siempre latente, aferrada a lo más profundo de la

conciencia. En la indagación sobre su sentido y origen, Levi cree hallar estos en la experiencia de una brutal inhibición impresa en el alma: “la misma vergüenza que conocíamos tan bien [...] la que siente el justo ante la culpa cometida por otro, que le pesa por su misma existencia, porque ha sido introducida irrevocablemente en el mundo de las cosas que existen”²⁹. Este sentimiento de vergüenza y de culpa es complejo, está formado por elementos diversos y en distintas proporciones según el caso. Se padece “por la conciencia recobrada de haber sido envilecidos”³⁰, de haber sido partícipes, de una forma o de otra, del engranaje ideado por el nacionalsocialismo, de haber sido sometidos por él, robando, callando, perdiendo la dignidad y el respeto por el propio cuerpo, olvidando quién se era y de dónde se venía. Se sufre porque la dureza del internamiento, percibida como un castigo, devendrá culpa tras la liberación. Y en esta culpa, el peso de las faltas cometidas se multiplica de forma incontrolada e injustificable. ¿Cuáles son estas faltas? Por un lado, “la conciencia de no haber hecho nada, o lo suficiente, contra el sistema por el que estábamos absorbidos”³¹, autoinculpación poco sólida en el plano de la valoración objetiva de los hechos, si tenemos en cuenta las características del universo concentracionario y la anulación de la voluntad del sujeto que en los campos se operaba. Por otro, el haber fallado en el plano de la solidaridad humana más elemental, el egoísmo extendido hacia quienes sientes más cercano a ti³².

No cabe duda de que estas reflexiones, aunque poseen un fondo de verdad innegable, no dejan de parecer excesivamente generales e indirectas. Representan una inviable aproximación al meollo de la cuestión, a pesar de su vinculación con un protagonista y unos hechos que merecen todo el respeto. Porque, algo distinto a “no rebelarse” en un contexto de control y sumisión tan férreo como el padecían los prisioneros en Auschwitz, a “ser egoísta” en un lugar donde la lucha diaria por la supervivencia era la norma, hubiera sido imposible o, simplemente, un suicidio. La auténtica “raíz de la culpa”, pensamos puede ser otra. Indeterminada en su perversidad, es una duda, una sombra que al carecer de forma definida provoca la mayor de las angustias, y esta es la sospecha de estar vivo en el lugar de otro, en lugar de un hombre “más digno” de vivir que el propio superviviente: “que todos seamos el Caín de nuestros hermanos, que todos nosotros hayamos suplantado a nuestro prójimo y estemos viviendo su vida”³³. Es una mera suposición, afirma Levi, pero remuerde la conciencia con una fuerza y una perseverancia que la termina haciéndose intolerable. Aunque el superviviente se sepa inocente, este mecanismo de opresión moral le hace sentirse uno más de entre los “salvados”, aquellos que vencieron a un destino inmisericorde conviviendo con el mal o adaptándose a él, “organizándose”, según la jerga del campo. La victoria póstuma de los verdugos es un hombre que ha sobrevivido y que no soporta su supervivencia. Es un

²⁶ P. Levi, *I sommersi*, op. cit., p. 80.

²⁷ P. Levi, *Lilit y otros relatos*, op. cit., p. 251.

²⁸ P. Levi, *Se questo è un uomo (adtt. teatrale)*, Torino, 1966, p.4.

²⁹ P. Levi, *La tregua*, op. cit., p. 57.

³⁰ P. Levi, *I sommersi*, op. cit., p. 57.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*, p. 62. “Il velo di quell’atto mancato”.

³³ *Ibidem*, p. 63.

“salvado” preso del bucle de la permanente e imposible justificación, del castigo de una sencilla, recurrente y obsesiva idea: “sobrevivían los peores, es decir, los más aptos; los mejores han muerto todos”³⁴. De esta aseveración rotunda, del hecho trascendente que representa, parte un meridiano de insatisfacción existencial, de autoconciencia crítica esencial en la comprensión no solo de *I sommersi e i salvati*, sino, retrospectivamente, de toda la obra de Primo Levi, así como de su propio destino personal.

3. El testimonio y la “palabra de lo intestimoniado”

Una aparente aporía sobre el verdadero sentido del testimoniar parece derivarse en Levi de la idea antropológico-moral de la “supervivencia de los peores”, de “los más aptos”. La “imposibilidad del testimonio” integral y la “vergüenza del sobrevivir” se unen en una simbiosis trágica que patentiza el fracaso de lo humano y la precariedad del discurso después de Auschwitz:

Lo repito, no somos nosotros, los sobrevivientes, los verdaderos testigos [...] Los sobrevivientes somos una minoría anómala además de exigua: somos aquellos que, por sus precauciones o su suerte, no han tocado fondo. Quien lo ha hecho, quien ha visto a la Gorgona, no ha vuelto para contarlo, o ha vuelto mudo; son ellos, los “musulmanes”, los hundidos, los verdaderos testigos, aquellos cuya declaración habría podido tener un significado general. Ellos son la regla, nosotros la excepción³⁵.

A partir de este pasaje paradigmático se desarrolló hace dos décadas una controvertida interpretación del estatuto conceptual del testimonio, con infinidad de corolarios. En *Quel che resta di Auschwitz*, de Giorgio Agamben, la fascinación por un “acto de escribir” genérico y fundante opera una sorprendente mistificación de las palabras de Levi. Convertidas en contenido “sublime”, la hermenéutica vinculada a la nuda literalidad del término “verdaderos testigos” acaba ocultando su profundo sentido ético y existencial. De este modo, la negación de todo testimonio posible y la vergüenza del superviviente se presentan como las dos caras de un misma desubjetivación. Agamben, que presenta a Levi como el “tipo de testigo perfecto”, desarrolla sus consideraciones sobre la vergüenza a partir de una confrontación de testimonios de supervivientes con el importante texto de Levinas *Sobre la evasión*. La vergüenza, afirma allí Levinas, manifiesta “el hecho de estar clavado a sí mismo, la imposibilidad radical de huir de sí para ocultarse a uno mismo, las presencia irremisible del yo ante uno mismo”³⁶. La vergüenza explícita cómo nuestra intimidad –manifestación de nuestro ser ante nosotros mismos– se torna inadmisibles porque revela “no nuestra nada, sino la totalidad de nuestra existencia”³⁷, descubriendo al “ser que se descubre”. Prolongando el análisis

de Levinas, Agamben cree intuir que el hecho de que “lo inasumible” proceda de nuestra propia intimidad, de un “yo” conturbado por lo más propio de su sensibilidad, conduce a la conciencia subjetiva a su propia ruina. En ella se hace evidente cómo se le aleja del propio “yo” aquello que le debería ser más exclusivamente propio, un proceso de desubjetivación en el que el hombre sometido al oprobio de contemplar vergonzosamente su propio ser “se convierte en testigo del propio perderse como sujeto”³⁸.

Sometido el superviviente a una zozobra existencial, eminentemente interior –que, en cualquier caso, como el propio Levi destaca, tiene también consecuencias evidentes en su relación con el mundo–, esta se radicaliza como imposibilidad paradójica en la “exigencia del testimonio”. A partir de la idea de “pérdida” de la subjetividad en el acto de la creación artística, Agamben aborda lo que considera el obstáculo fundamental en la relación entre la memoria del sujeto y el producto de su testimoniar, y que él denomina “la fenomenología del testimonio en Primo Levi”³⁹. Para el autor de *Homo sacer* esta fenomenología de la imposibilidad tiene un protagonista verdadero y extremo: “el musulmán”⁴⁰. Símbolo absoluto de la experiencia concentracionaria, *der muselmann* es el verdadero “testigo integral” y su “testimonio imposible” descalifica cualquier otro acto de atestiguación. El testimonio es imposible, plantea Agamben, porque el superviviente –en palabras textuales, un “pseudotestigo”⁴¹– puede hablar, pero está incapacitado para llegar al verdadero “fondo”. Por el contrario, el *musulmán* –el “testigo integral”– podría “decirlo todo”, pero no puede hablar. Desde esta antítesis irresoluble, entiende el pensador italiano que “el que verdaderamente testimonia sobre el hombre es el no-hombre, que el hombre no es más que un mandatario del no-hombre, que le presta la voz”⁴². De este modo, el testimonio-no-testimonio de supervivientes como Primo Levi es un movimiento de delegación mediante el cual quien no dispone de palabras se sirve de las del hablante-superviviente, unas palabras, no obstante, que expresan implícitamente la propia imposibilidad de hablar. Ello evidencia la configuración del testimonio o “aparente testimonio” como una nueva zona de indeterminación “en la que es imposible asignar la posición de sujeto, identificar la «substancia soñada» del yo y, con ella, al verdadero testigo”⁴³. Dado que el sujeto que da testimonio (Levi, por ejemplo) lo hace de una desubjetivación, y dado que solo “el desubjetivado” (el *musulmán*) es

³⁴ *Ibidem*, p. 64.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ E. Levinas, *De la evasión*, Madrid, Arena, 1999, p. 86.

³⁷ *Ibidem*, p. 87.

³⁸ G. Agamben, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Valencia, Pre-Textos, 2000, p. 110. Sobre Agamben y la clausura del discurso en Auschwitz, cf.: L. De la Durantaye, *Giorgio Agamben: A Critical Introduction*, Stanford, Stanford U. P., 2009, pp. 247-298; R. Leys, *From Guilt to Shame: Auschwitz and After*, Princeton, Princeton U. P., 2007, pp. 157-173.

³⁹ G. Agamben, *op. cit.*, p. 126.

⁴⁰ El estudio de referencia sobre esta figura concentracionaria es: Z. Ryn y S. Klodzinski, “An der Grenze zwischen Leben und Tod. Eine Studie über die Erscheinung des «Muselmanns» im Konzentrationslager”, en Hamburger Institut für Sozialforschung (ed.), *Auschwitz Hefte*, vol 1, Weinheim-Basel, Beltz, 1987, pp. 89-154.

⁴¹ G. Agamben, *op. cit.*, p. 126.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*, p. 127.

quien podría llevar a cabo ese proceso, dando cuenta de esa realidad existencial, no existe ni es posible, realmente, un “sujeto de testimonio”.

Desplazada al ámbito del sujeto, la lectura sublimadora agambeniana comparte su alcance con la hermenéutica de Auschwitz llevada a cabo por Jean-François Lyotard en los años ochenta del siglo pasado. Para Lyotard, la idea de que Auschwitz desempeña una idea y función imperativa es entendida como una “imposibilidad radical”, como algo para lo que el lenguaje carece de significados. El sentido último de Auschwitz ha quedado sin establecer porque su esencia se escapa a todo intento de racionalización, dado que “es propio de la sinrazón no poder ser establecida por consenso”⁴⁴. Lyotard entiende esta “sinrazón” como limitación e inhospitabilidad, como un seísmo que “destruye no solo vidas, edificios, objetos sino también los instrumentos que sirven para medir directa o indirectamente los seísmos”⁴⁵. Esta circunstancia convierte a las víctimas de la Shoá en los demandantes de una justicia imposible, al ser incapaces de probar que sufrieron los efectos de algo indiscernible. La imposibilidad de establecer “significaciones validables”, conduce irremediablemente al silencio. No importan las dimensiones ni el estruendo de la barbarie. Un cataclismo arcano e incognoscible, un desastre sometido a la duda de la negación conmueve los sentimientos, pero, sin embargo, ocupa con una sombra oscura y alargada el lugar que deberían ocupar los hechos. Esta supuesta indeterminación metafísica y discursiva del exterminio realizado en los campos, enfatizada por el uso cuasi poético de lo metáfora, amplifica en la víctimas supervivientes, en los testigos, la magnitud del desastre. La inefabilidad del acontecimiento los condena a un callejón sin salida epistemológico y moral, al “silencio que rodea la proposición *Auschwitz fue el campo de la aniquilación*”⁴⁶. Entre todas las críticas de las que ha sido objeto la posición de Lyotard en estos años (inconsistencia intelectual, indeterminación terminológica, equívoca referencia al pueblo judío, y, por extensión, al resto de las víctimas)⁴⁷, la de mistificación del acontecimiento de la Shoá es la que nos parece más decisiva y peligrosa. El autor francés, al deshistorizar y mistificar el exterminio, al tratarlo como un hecho sublime, inefable, convierte a Auschwitz en un *mysterion* que limita su comprensión, al transformarlo por defecto en lugar teológico⁴⁸. Un lugar en el que la naturaleza de las víctimas sufre su desubstancialización definitiva y donde todo residuo de objetividad susceptible de memoria desaparece, un lugar del que no puede haber testimonio, tan solo olvido y silencio.

Quel che resta di Auschwitz aparece a finales de los años noventa del siglo pasado (1998), en el contexto del penúltimo gran proceso por crímenes contra la humanidad referidos al nazismo –el proceso Papon– y del pri-

mer proceso contra criminales de guerra de la antigua Yugoslavia. El texto de Agamben es también contemporáneo de *L'ère du témoin*, un innovador libro de la historiadora francesa Annette Wieviorka sobre el testimonio y sus límites⁴⁹. Mediante el concepto de “memoria de ultratumba”, la autora plantea la problemática relación que se establece entre “el tiempo” de testimonio escrito y el del propio exterminio. La generación de supervivientes que retornan del *lager* hacen de su testimoniar una forma de “función civil”, resultado de una exigencia ética y de una necesidad personal. Con el paso de los años se opera una progresiva transformación de la memoria, y esa misma función entra en crisis merced al desencanto con respecto a un presente irremediablemente cada vez más desplazado en el tiempo de aquello sobre lo que se quiere testimoniar. Límites, que no imposibilidad, inherentes a todo testimonio, una merma compatible con la aceptación de la validez del testimonio de los supervivientes de Shoá, en general, y de Levi en particular⁵⁰. En el caso de la obra de Agamben, sin embargo, la indefinición ética que ella se evidencia, la trasposición del ámbito moral por parte de lo jurídico, la deformación forzada del testimoniar, la negación *de facto* de la existencia de un resto de dignidad trágica en el conflicto interno del superviviente, la asimetría forzada entre el *musulmán* y el testigo superviviente, conforman un estímulo negativo privilegiado para reivindicar el valor de verdad y la posibilidad del testimonio de las víctimas de la violencia nacionalsocialista⁵¹.

¿Realmente el testimonio de Levi permite sostener una interpretación tal como la reflejada en la hermenéutica anterior? El “oficio” de escritor-narrador, espejo invertido de su condición de químico, se halla en Levi en estrecha conexión con la memoria, se nutre de ella en una estrategia en la que la creatividad implica reelaboración, transformación de una materia básica, destilación de recuerdos, elementos o fórmulas maestras. La variedad de oficios de su vida responde a una concepción artesanal de la acción humana. La química, la escritura y el testimonio son en Levi formas de artesanía, “generadores naturales de historias”. En uno de sus primeros relatos, “Los mnemagogos”, escuchamos a Montesanto, uno de los protagonistas, una breve y profunda declaración de intenciones que pone de manifiesto la importancia y la preponderancia del pasado, el valor de la memoria y la dignidad del pensamiento, sin los que el presente no sería más que un solitario cúmulo de ausencia y de olvido: “Hay quien no se preocupa del pasado y deja que los muertos entierren a sus muertos. Hay por el contrario quien se muestra solícito con el pasado, y se entristece con su perpetuo esfumarse. Hay, por último, quien cumple la diligencia de llevar un diario, día por día, a fin de que cualquier cosa de las suyas sea salvada del olvido”⁵². Los *mnemagogos* o “suscitadores de la memoria”, acti-

⁴⁴ J. F. Lyotard, *La diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 74.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 75.

⁴⁷ D. B. Bergoffen, “Interrupting Lyotard: Whither the We?”, en H. J. Silverman (ed.), *Lyotard. Philosophy, Politics, and the Sublime*, Londres, Routledge, pp. 127-139. La última apreciación crítica en: D. LaCapra, 1998, *History and Memory after Auschwitz*, Ithaca (NY), Cornell University, 1998, pp. 95-97.

⁴⁸ S. Žižek, *Did Somebody Say Totalitarianism?* Londres, Verso, 2002, p. 66.

⁴⁹ A. Wieviorka, *L'ère du témoin*, Paris, Plon

⁵⁰ A. Wieviorka, *L'heure d'exactitude. Histoire, mémoire, témoignage*, Paris, Albin Michel, 2011, p. 173.

⁵¹ Una valoración crítica en: S. L. Della Torre, “Il sopravvissuto, il musulmano e il testimone”, en P. Levi, *I sommersi e i salvati*, op. cit., pp. 214-223. También, cf. Ph. Mesnard, C. Kahan, *Giorgio Agamben à l'épreuve d'Auschwitz*, Paris, Kimé, 2001.

⁵² P. Levi, *Historias naturales*, Madrid, Alianza, 1988, p. 15.

van el material de los recuerdos, las vivencias sepultadas por la noche y la niebla, rescatando al yo atribulado y atormentado por el pasado, dando vida a unos caídos sin nombre a los que el esfuerzo por representar y rememorar restituye en su humana condición.

4. Testimonio y silencio. A modo de conclusión

No cabe duda de que la dialéctica superviviente-*musulmán* es un imposible filosófico. Resulta, sin embargo, llamativo el modo en que Agamben prefiera obviar el componente profundamente compasivo desde el que Levi aborda esta triste figura concentracionaria: el penetrante vínculo ético entre la palabra vicaria de aquel que testimonia “en nombre del *musulmán*”, de aquel que denuncia el escándalo de su de su muerte deshumanizada, y esa anónima vida borrada de la faz de la tierra. El *musulmán* no representa —¿cómo lo va a hacer?— porque su existencia es una contradicción lógica. Este hecho contrastable y evidente se enfatiza *ad absurdum* si nos dejamos tentar por la poética del artificio, si damos por válida la supuesta imposibilidad de la “cognoscibilidad integral” del sistema concentracionario. Hacer al *musulmán* depositario, en nombre de “aquello que vio” y que otros “no pueden ver”, del fondo más profundo y verdadero de lo que significa Auschwitz, es una mistificación, una paradójica sacralización de la validez de único testimonio real y posible por mor de las exigencias de una afilada crítica lingüística. Pensamos que, más bien al contrario, contemplando al *musulmán* en el testimonio de los supervivientes, dando valor a ese testimonio, podemos reconocer en esta figura desgraciada la “prueba irrefutable” del *unicum* de iniquidad que representa Auschwitz⁵³. Porque, realmente, ¿alguien puede dudar del valor de verdad histórico y moral de los centenares de testimonios, descripciones y referencias a esta figura de la negación del espíritu en el universo concentracionario? ¿Dónde reside, si es que lo hace, la “ausencia de testimonio” implícita en estas palabras?

Se duda en llamarlos vivos: se duda en llamar muerte a su muerte, ante la que no temen porque están demasiado cansados para comprenderla. Son los que pueblan mi memoria con su presencia sin rostro, y si pudiese encerrar a todo el mal de nuestro tiempo en una imagen, escogería esta imagen, que me resulta familiar: un hombre demacrado, con la cabeza inclinada y las espaldas encorvadas, en cuya cara y en cuyos ojos no se puede leer ni una huella de pensamiento⁵⁴.

Más allá del sofisticado y mixtificado marco teórico que la sostiene, del menoscabo del testimonio real de los testigos que su análisis termina realizando, del empeño en rebajar hasta la insignificancia el valor de la experiencia de quien sobrevivió al *lager*, creemos que, en el fondo, afinan su crítica aquellos que han puesto de manifiesto cómo, en el fondo, Agamben se empeña en

confirmar en Auschwitz una teoría sobre el hombre que nada tiene que ver con este acontecimiento⁵⁵. La comprensión del lenguaje como pura facticidad, que Agamben toma de Émile Benveniste y de Michel Foucault, impide considerar que los enunciados estén dotados de propiedades reales definidas, no suponen un sujeto, sino algo anterior a la actividad lingüística del sujeto, un vacío de subjetividad en el que el sujeto puede o no aparecer⁵⁶. La inviabilidad del testimonio en Auschwitz surge de la conversión de la muerte en una necesidad, trastocando el juego de las contingencias y las posibilidades humanas y, por lo tanto, también del decir. Es una catástrofe lingüística que se produce como consecuencia de la alianza —santo y seña de la ideología nazi— entre necesidad y posibilidad. Lo que, en definitiva, se reprocha con justicia a Agamben no es tanto proyectar una determinada teoría del enunciado sobre Auschwitz, dado que, a fin de cuentas, el desarrollo de una idea de facticidad asociada al sujeto y al lenguaje deja al testigo ante la posibilidad de hablar o callar, sino que de Auschwitz se halla hecho imposible el hablar (con garantías), de modo que lo único verdadero que resta es “el silencio”.

Son muchas y sugerentes las lecturas sobre el silencio y el Holocausto: el silencio como manifestación de la ausencia de Dios, como expresión del fracaso del *logos*, como símbolo de la imposibilidad de representación de la *Shoá*, como epítome de la “quiebra civilizatoria de carácter universal” que encarna Auschwitz. Reforzada tras la experiencia de los campos, una suerte de certeza metafísica parece cobrar fuerza: que las acciones más genuinas del espíritu humano están íntimamente ligadas al silencio. El silencio, entendido como un *pathos* de sobrecogimiento, parece establecer los límites de cualquier representación posible, permitiendo, a la vez, un plano de emergencia donde lo ético se erige como reto y exigencia para la cura de la razón discursiva. Es de este modo, cómo el silencio asociado a Auschwitz termina subvirtiéndose su propia clausura y transformándose en condición de adecuación discursiva, en garantía de adecuación para toda representación que escoja la *Shoá* como temática⁵⁷. Elie Wiesel, Claude Lanzmann o Imre Kertész, son ejemplos de cómo el silencio ejerce de límite de la posibilidad de representación, cómo un núcleo de experiencias cuasi irreductible reivindica un tratamiento singular, más allá de lo convencional, una vuelta exigente al “origen de todo” para poder pensar de nuevo.

Por esta razón, el énfasis con el que Levi reivindica la figura del *musulmán* no es la expresión de una premeditada autoclausura testimonial. Levi, un superviviente al que el recuerdo y la herida de Auschwitz nunca abando-

⁵³ D. Bidussa, “I limiti della testimonianza e le inquietudini della memoria”, en P. Levi, *I sommersi e i salvati*, op. cit., p. XXIII.

⁵⁴ P. Levi, *Se questo, op. cit.*, p. 82

⁵⁵ Así, por ejemplo, R. Mate, *Memoria de Auschwitz*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 226-230.

⁵⁶ Cf. E. Benveniste, *Problemas de lingüística general II*, México, Siglo XXI, 2004, pp. 70-81; M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI, 1997, pp. 77-85.

⁵⁷ De entre la abundante bibliografía sobre la cuestión, cf. B. Lang, “The Representation of Limits”, en Friedlander Saul (ed.), *Probing the Limits of Representation*, Cambridge, Harvard University Press, 1992, pp. 300-317. A. Neher, *El exilio de la palabra. Del silencio bíblico al silencio de Auschwitz*, Barcelona, Riopiedras, 1997, pp. 138-149.

narán, irá perdiendo la esperanza conforme el material de la memoria se vaya transformándose con el devenir del tiempo. El abismo cada vez mayor entre el pasado y el futuro, el tiempo que empalidece los recuerdos y engendra la desesperanza, no son, sin embargo, la justificación de lo infundado de su testimonio, tan solo de sus límites. El hombre que escribe *I sommersi e i salvati* exige un último esfuerzo a su memoria para escribir sobre Auschwitz cuarenta años después de su liberación. Su fe en el *homo faber* se ha debilitado, dando lugar a una desesperanza cada vez más intensa y amarga. Quizás en este contexto pueda comprenderse la celebre afirmación de que “murieron los mejores” y pueda hallarse lícito, sin necesidad de desarrollar una teoría que desmonte la validez del testimonio, el hecho de que un hombre dude sobre su experiencia personal, se sienta atormentado y asaltado por la angustia y la vergüenza que nunca cesa, creyéndose en la obligación de apartarse a un lado para conceder un lugar propio a tantos testigos vinculados a su propia agonía.

Más allá de las tentaciones sublimadoras y de Agamben, lo cierto es que las palabras elegíacas que Levi dedica a la figura del *musulmán* son propiciatorias de la confusión, tomadas en su nuda literalidad. En el prólogo a la edición española de *Cronique d'ailleurs* de Paul Steinberg, las palabras de un ex-deportado como Jorge Semprún ejemplifican las dificultades que surgen al aceptar la inquietante y sugerente literalidad del pasaje de Levi, al intentar definir la supuesta “autenticidad” del testimonio. “Paul Steinberg es un auténtico testigo si aceptamos los criterios de Levi”, afirma Semprún, ya que su estremecedor relato –que no es otra cosa que el testimonio del culto, carente de escrúpulos y equívoco Henri, de *Si esto es un hombre*– es la historia de alguien que auténticamente tocó fondo, “que vio la Gorgona en múltiples ocasiones y que, efectivamente, volvió enmudecido”⁵⁸. ¿Es un verdadero testigo porque volvió enmudecido? ¿Y que ocurre, nos preguntamos, con el Paul Steinberg *alias* Henri que rompe su mudez cuarenta años después, compartiendo un testimonio pleno de fuerza y singularidad? ¿Ha dejado ahora de ser un testigo auténtico? Y, por más que resulte pueril, ¿hubiera podido ser un testigo auténtico sin, al fin, testimoniar?

La tragedia de un testigo como Primo Levi no es la ausencia del testimonio ni la incapacidad del testimoniar.

Levi fue un escritor y un químico industrial convencido de la capacidad y del valor de la racionalidad humana, un superviviente dotado de una confianza irreductible durante la mayor parte de su vida de que era necesario “retornar al *lager*”, para extraer de esta experiencia los fundamentos de una ética imperativa. Su tragedia, es cierto, está vinculada a su propia existencia como testigo, pero no tiene como causa la imposibilidad de aportar al mundo pruebas de que aquello que se padeció fue real, sino la “inabarcabilidad expresiva” que un acontecimiento de las dimensiones de Auschwitz posee. En clave de tentativa, esta unabarcabilidad puede definirse como la distancia que media entre su excepcionalidad y la taimada cotidianeidad del mundo, entre su singularidad histórica y el paso del tiempo experimentado en primera persona por el superviviente, entre su realidad de *topos* del que emerge la urgencia y la exigencia moral y un mundo atópico siempre propenso a olvidar sus catástrofes y a ignorar a los avisadores del incendio.

Toda escritura sobre la *Shoá* se halla condicionada por una paradoja: el acontecimiento debe ser comunicado, aunque es intrínsecamente incomunicable. Y el escritor debe aceptar esta paradoja y soportarla. El testigo que aspira a la comprensión racional de un acontecimiento universal que es, a la vez, su propia tragedia, descubre que, aunque necesita aprehender el *totum* del horror vivido, esto es imposible: sus representaciones, sus recuerdos, el nexo entre sus vivencias y su vida presente son cada vez más fragmentarias. Y porque es imposible resolver en el plano de la representación racional un horror que es irreductible, que está estrechamente ligado a una vida a la que ha zarandeado como una corriente salvaje, la existencia ya no encuentra salvación. Es la condena que, como afirma Emil Fackenheim, abandona al pensamiento y al lenguaje ante lo irremediable: la imposibilidad de superar la última corrupción; el “no” permanente del siempre nuevo y renovado ultraje⁵⁹. Primo Levi tratará durante toda su vida de testigo, narrador y escritor trascender este ultraje. Buscará de forma cada vez más lograda la atención y la complicidad de los destinatarios de sus obras, en el intento de canalizar el nudo de su existencia como superviviente a través de un lenguaje con una gran economía de sentimientos. El lenguaje, la palabra necesaria, sobria, restringida, forzada a comunicar algo que, siendo auténticamente verdadero, es integralmente incomunicable.

5. Bibliografía

- Agamben, G., *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Valencia, Pre-Textos, 2001.
- Améry, J., *Más allá de la culpa y la expiación*, Valencia, Pre-Textos, 2001.
- Belpoliti, M., *Primo Levi*, Milán, Mondadori, 1997.
- , (ed.), *Primo Levi*, Riga 13, Milán, Marcos y Marcos, 1997.
- Benveniste, E., *Problemas de lingüística general* II, México, Siglo XXI, 2004.
- Benjamin, W., *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones* IV, Madrid, Taurus, 1998.
- Bergoffen, D. B., “Interrupting Lyotard: Whither the We?”, en Silverman, H. J. (ed.), *Lyotard. Philosophy, Politics, and the Sublime*, Londres, Routledge, pp. 127-139.

⁵⁸ J. Semprún, “¿Se es culpable de sobrevivir?”, en P. Steinberg, *Crónicas del mundo obscuro*, Barcelona, Montesinos, p. 7.

⁵⁹ E. Fackenheim, *To Mend the World. Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought*, Nueva York, Schocken Books, 1982, pp. 26-28.

- Bidussa, D., "I limiti della testimonianza e le inquietudini della memoria", en P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Turín, Einaudi, 2003, pp. V-XXV.
- Cavarero, A., *Horrorism. Naming Contemporary Violence*, Nueva York, Columbia University Press, 2009.
- De la Durantaye, L., *Giorgio Agamben: A Critical Introduction*, Standford, Standford University Press, 2009.
- LaCapra, D., 1998, *History and Memory after Auschwitz*, Ithaca (NY), Cornell University, 1998.
- Della Torre, S. L., "Il sopravvissuto, il musulmano e il testimone", en P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Turín, Einaudi, 2003, pp. 214-223.
- Fackenheim, E., *To Mend the World. Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought*, Nueva York, Schocken Books, 1982, pp. 26-28.
- Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI, 1997.
- Klemperer, V., *LTI. La lengua del Tercer Reich*, Barcelona, Minúscula, 2001.
- Lang, B., "The Representation of Limits", en Friedlander S. (ed.), *Probing the Limits of Representation*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.
- Levi, P., *Lilit y otros relatos*, Barcelona, Muchnik, 1998.
- , *Se questo è un uomo, La tregua*, Turín, Einaudi, 2003.
- , *I sommersi e i salvati*, Turín, Einaudi, 2003.
- , *En diálogo con Ferdinando Camon*, Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1996.
- , *Historias naturales*, Madrid, Alianza, 1988.
- Levinas, E., *De la evasión*, Madrid, Arena, 1999.
- Leys, R., *From Guilt to Shame: Auschwitz and After*, Princeton, Princeton U. P., 2007.
- Liotard, J.-F., *La diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1990.
- Mate, R., *Memoria de Auschwitz*, Madrid, Trotta, 2003.
- Mesnard, Ph. y Kahan, C., *Giorgio Agamben à l'épreuve d'Auschwitz*, Paris, Kimé, 2001.
- Neher, A., *El exilio de la palabra. Del silencio bíblico al silencio de Auschwitz*, Barcelona, Riopiedras, 1997.
- Ryn, Z. y Klodzinski, S., "An der Grenze zwischen Leben und Tod. Eine Studie über die Erscheinung des «Muselmanns» im Konzentrationslager", en Hamburger Institut für Sozialforschung (ed.), *Auschwitz Hefte*, vol 1, Weinheim-Basel, Beltz, 1987.
- Segre, C., *Ritorno alla critica*. Turín, Einaudi, 2001.
- Semprún, J., "¿Se es culpable de sobrevivir?", en Steinberg, P., *Crónicas del mundo obscuro*, Barcelona, Montesinos, pp. 7-10.
- Sofsky, W., *The Order of Terror: The Concentration Camp*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1997.
- Wieviorka, A., *L'ère du témoin*, Paris, Plon, 1998.
- , *L'heure d'exactitude. Histoire, mémoire, témoignage*, Paris, Albin Michel, 2011.
- Žižek, S., *Did Somebody Say Totalitarian?* Londres, Verso, 2002.