

*Hoy el tema de la memoria está en alza. No siempre fue así. Manuel Fraijó fue pionero en hablar de toda esta constelación de temas desde una filosofía de la religión compasiva. Sirvan estas reflexiones de homenaje cordial a su vida y a su obra.*

1. El objetivo de mi reflexión es responder a la pregunta ¿cual es el lugar epistemológico del testimonio?. Es una pregunta importante si queremos valorar realmente la fuerza del testigo.

Lo primero que llama la atención es la debilidad de esa figura a lo largo de la historia de la filosofía. El testigo es capital en el pensamiento jurídico, pero no en filosofía y, dentro de ella, en las teorías del conocimiento. En derecho, no hay verdad sin testimonio; en filosofía, sin embargo, la verdad o es objetiva o es intersubjetiva, pero casi nunca está supeditada al testimonio subjetivo.

No juega ningún gran papel el testigo, pero sí alguien que se le parece, aunque sea radicalmente diferente. Me refiero a la figura del *espectador*. El ilustrado Kant coloca en el espectador el barómetro del nivel moral de una sociedad. Cuando se pregunta si existe progreso moral a lo largo de la humanidad, responde que sí y que el criterio consiste en el mayor o menor grado de entusiasmo de los espectadores. La Revolución Francesa, por ejemplo, supuso un avance en la conciencia moral de la humanidad por esa “simpatía (de los espectadores) rayana en el entusiasmo, cuya manifestación ...no puede tener otra causa sino la de una disposición moral en el género humano”<sup>1</sup>. Hay pues una disposición moral en la humanidad que determinados acontecimientos históricos, como la Revolución Francesa, activan, produciendo una “simpatía rayana en el entusiasmo”. Ahora bien, si el espectador puede jugar ese papel es porque es neutral, no está implicado, por eso puede ser objetivo. El observador de fenómenos sociales tiene la misma credibilidad que el investigador en las ciencias naturales: pueden valorar la experiencia -el experimento- porque no influyen en él, ni lo juzgan interesadamente. El testigo, en cambio, sí que está implicado, por eso no tiene credibilidad racional.

Cuando el joven Benjamin se pone a imaginar un “programa de la filosofía futura”, lo primero que hacer es revisar el concepto moderno de experiencia . Si resulta que la experiencia es experimento, el conocimiento filosófico tendrá los mismos límites que el científico (es decir, el conocimiento será *theorein*, proyección de la propia mirada)”. Sólo si la experiencia desborda los límites del experimento y se identifica con el lenguaje, con la vida depositada en las palabras, sólo entonces el conocimiento filosófico trascenderá los límites del sujeto. El conocimiento no será del orden de la visión, sino de la escucha. Nos acercamos al testimonio.

---

<sup>1</sup> Kant (1987) *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia* (traducción e introducción de Concha Panadero y R. R. Aramayo), Madrid, Tecnos, 88

Quisiera llamar la atención sobre la paradoja que supone el hecho de que para la filosofía el testigo es irrelevante desde el punto de vista epistemológico, mientras que para los nazis la figura del testigo era tan capital para la reconstrucción de la realidad que no debía quedar ninguno si se quería cerrar el acceso a la verdad. El historiador Vidal Naquet coloca la singularidad de en la eliminación de las huellas - “lo esencial es la negación del crimen al interior del propio crimen”<sup>2</sup>-. No debía quedar rastro, ni testigos, ni testimonios, para que la realidad pudiera ser inventada hermenéuticamente. Los nazis, a diferencia de los filósofos, sí relacionaban verdad con testimonio.

2. ¿Qué entendemos por testigo? Agamben distingue dos modalidades del testigo: *testis* y *superstes*. Si *testis* se refiere al sujeto imparcial que presencia el litigio entre dos personas (sentido cercano pues al de espectador), *superstes* es autor o protagonista que hace un relato en primera persona de algo previo, que es confirmado por su testimonio. El testigo, en este sentido, “es el que ha vivido hasta el final una experiencia y, en tanto que ha sobrevivido, puede referírsela a otros”<sup>3</sup>. Eso significa que el testimonio implica una dualidad esencial: por un lado, está lo que necesita ser legitimado o verificado y, por otro, la justificación o verificación desde algo exterior al hecho en cuestión. De ahí que sería un sinsentido un testimonio que pretendiera valer por sí solo, como sinsentido sería si aquello de lo que se atestigua tuviera voz propia. El testigo es una voz en primera persona que nos habla sobre un acontecimiento extraño que le ha sobrevenido, aunque haya tenido que vivirlo hasta el final. Esta distinción es importante para señalar que la veracidad del testimonio no está fatalmente condicionada a la neutralidad del testigo. Puede haber veracidad sin neutralidad o imparcialidad cuando el testigo da cuenta de un acontecimiento que le ha sobrevenido.

3. Decía al principio que la filosofía no piensa la verdad en relación al testimonio sino contra él. Esto debe ser matizado pues hay excepciones, por ejemplo Franz Rosenzweig.

“A diferencia de la verdad de los filósofos -dice Rosenzweig, refiriéndose a los filósofos que han dominado “desde los jónicos hasta Jena”- que sólo puede conocerse a sí misma, ésta tiene que ser verdad para alguien. Pero si sólo puede ser una, sólo puede serlo para el uno. De ahí que sea necesario que la nuestra verdad se haga múltiple y que *la* verdad se transforme en nuestra verdad. Así la verdad deja de ser lo que *es* verdadero y se convierte en aquello que...quiere ser confirmado como verdadero. El concepto de confirmación de la verdad (“Bewährung der Wahrheit”) se convierte en el concepto fundamental de esta nueva teoría del conocimiento”<sup>4</sup>. Expliquemos esto.

a) La filosofía de Rosenzweig, como bien sabemos, comienza con una denuncia a la filosofía occidental por idealista. La ilusión de que el pensar precede al ser convierte a la realidad en mero suministro para el conocimiento. La realidad es lo pensable, y como lo pensado se piensa conforme al modo del que piensa, pensar la realidad es pensarse. La verdad

---

<sup>2</sup> P. Vidal-Naquet (1991) *Les juifs, la mémoire et le présent*, La Découverte, Paris, 416. La voluntad nazi de crear un acto intestimoniable explica que el gran desafío para cualquier evocación de Auschwitz sea convertirlo en un acontecimiento del que nosotros seamos testigos.

<sup>3</sup> Tomo estas consideraciones filológicas de Agamben (1998) *Quel che resta di Auschwitz*, Bollati Boringhieri, 146

<sup>4</sup> F. Rosenzweig (1989) *El nuevo pensamiento*, Visor, 76. También, S. Moses, *Système et Révélation.*, 277-289

es entonces un asunto de la mente que piensa.

b) Una filosofía que se precie tiene que reconocer la prioridad lógica y ontológica de la realidad y tiene que renunciar por tanto a considerarla producto del sujeto cognoscente. Las realidades previas a toda reflexión y sobre las que la filosofía no ha cesado de pensar son Dios, hombre y mundo. Pero ¿cómo conocerlas sin desnaturalizarlas?

El logos, dice Rosenzweig, puede conocerlas como entidades *aisladas*, es decir, como conceptos inertes, sin vida. Para captarlas como realidad, tienen que convertirse en principios de la propia vida. La vida, animada por esos principios, da fe de la verdad de la realidad. La verdad es reconocimiento por parte de un sujeto exterior a la propia realidad. Si Rosenzweig llama a su filosofía “experiencial” (“*erfahrene Philosophie*”) es porque supedita el concepto de verdad a la experiencia que se haga de ella. “La verdad tiene que ser hecha-verdad (verificada),”<sup>5</sup> experimentada.

Hay verdades, tales como que dos y dos son cuatro o la mismísima teoría de la relatividad, que dependen de un esfuerzo especulativo, pero hay otras que el hombre “no puede confirmar sino con la ofrenda de su vida”, sin descartar las que exigen, para llegar a ser tales, “el compromiso vital de todas las generaciones”<sup>6</sup>. La experimentación o verificación máxima de la verdad consiste en la organización de la propia vida conforme a las exigencias de lo que queremos verificar.

Este planteamiento tiene que ver con el de Lessing en Natán el sabio. Recordemos el argumento de la obra: los tres protagonistas, el sultán Saladino quiere acabar con la guerra secular entre judíos, moros y cristianos. Se da cuenta que el armisticio es imposible sin aclarar una cuestión teológica o filosófica precia; cómo tres culturas diferentes pueden pretender tener la verdad en exclusiva. Reconoce que él, un político, tiene la fe de sus padres; igual que el cristiano, que es un militar. Pero entre ellos hay un sabio, el judío Natán, que por ser sabio debe tener alguna verdadera razón para creer que su fe es la verdadera. Le pide como un favor que le diga en qué verdad se funda su creencia porque si él tiene una razón y es buena quizá pueda compartirla con los demás y acabar la guerra. Entonces le dice al hombre que se presume con más conocimiento: “hazme oír las razones en las que no he podido profundizar por falta de tiempo”<sup>7</sup>. Quiere una razón apodíctica, del orden de la razón teórica o científica, y Natán le responde con la parábola de los tres anillo, un cuento que viene del medioevo español del que se hace eco Boccaccio. La razón contundente que busca Saladino es la modesta *razón práctica*: el criterio de verdad en asuntos vitales es el reconocimiento de los demás. El criterio ni es subjetivo ni es imparcial: viene del otro que nos da su reconocimiento. La verdad no es *Offenbarung* (revelación), ni *Enthüllung* (desvelamiento), sino *Anerkennung* (reconocimiento).

4. Si la verdad remite al otro cuyo reconocimiento o testimonio es decisivo, habrá que reconocer, con Rosenzweig, que nada tan verdadero como lo que ha sido sellado “con el compromiso vital” (Rosenzweig, 1989, 76-77). El gran testigo es la víctima. Nos

---

<sup>5</sup> F. Rosenzweig (1990) *Stern der Erlösung*, Suhrkamp, SE 437 .

<sup>6</sup> F. Rosenzweig *Das neue Denken*, en G.S. III... (NP 76-77)

<sup>7</sup> La pregunta de Saladino: “Permíteme escuchar esas razones que yo no he podido sondear por falta de tiempo; hazme saber la elección que determina esas razones -en confianza, por supuesto- para hacerlas mías” (“Lass mich die Gründe hören, denen ich selber nachzugrübeln, nicht die Zeit gehabt. Lass mich die Wahl, die diese Gründe bestimmt, -verstehst dich, im Vertrauen- wissen, damit ich sie zu meiner mache”, en Lessing, 1967, 529

aproximamos así al punto de vista de Primo Levi cuando hace del musulmán el nervio del campo. El musulmán el prisionero que ha bebido el cáliz del sufrimiento hasta el final. El ha visto la cara de la Gorgona, el ha penetrado el misterio del Lager. Pero el musulmán, ese muerto viviente, ya no habla, sino que habita el silencio.

¿Cómo interpretar ese silencio? Si ese silencio contiene la verdad del Lager y es insuperable ¿habrá que renunciar a aprehender la verdad de esa experiencia? Interpretar silencios, rescatar ausencias fue la tarea de la obra de Benjamin. Mi estilo, decía, consiste en “conducir lo que es negado a la palabra (*Briefe* I, 325-6). Lo suyo era dar voz a lo que no tiene voz. ¿Cómo se hace eso? ¿cómo se verbaliza lo indecible? ¿cómo se pronuncia lo que no tiene nombre?

La respuesta a este tipo de interrogantes es progresivo. Marcaría los siguientes tiempos.

a) no todo es silencio. Hay palabras sueltas, hay ruinas materiales, hay huellas en las manos y rostros de los propios verdugos.

Esos restos son significativos, es decir, dicen algo.

b) Para entender lo que dicen esos restos, Adorno recurría a la imagen de los crucificados en la Edad Media cabeza abajo en las infinitas horas de su agonía (Adorno GS, 10, 284). Veían el mundo al revés de los verdugos o de los paseantes indiferentes. Los restos obligan a otra mirada sobre las cosas.

Benjamin se detiene en la singularidad de esa mirada y en lo que la diferencia de quien no está en esa posición. En la tesis IX, la del Ángel de la Historia, dice que allí donde el ángel no ve más que ruinas y cadáveres, nosotros vemos progreso. Miramos hacia la misma realidad pero donde uno ve la catástrofe, el otro descubre al progreso.

La mirada de la víctima es un momento necesario del conocimiento verdadero. La existencia de víctimas altera la realidad social hasta el punto de que análisis o procedimientos interpretativos válidos en situaciones normales, dejan de serlo en el caso de que haya víctimas. Pongo dos ejemplos. Cuando Srebniak, el superviviente checo, con el que Lanzmann abre su film *Shoah*, dice “es war hier”, ocurre que nosotros no vemos nada pero él está señalando a la cámara (o al camión) de gas. Ese lugar de muerte forma parte de ese lugar de suerte que no queremos conocer lo que es ese lugar no bastará la descripción geográfica o de su flora. Ese “war” es también un “ist”: ahí estaba y esto es un lugar habitado por la muerte. Sin la mirada de la víctima ese lugar sería un parque de recreo. Sin la mirada de la víctima no se puede conocer ese lugar.

El otro ejemplo se refiere a pueblos o ciudades que hayan sido objeto de atentados terroristas. El crimen en esos casos no sólo atenta a la ley y supone un delito sino que crea una profunda división social que no se restañará con castigos ni amnistías, sino con un proceso de reconciliación (con lo que eso supone de reconocimiento del daño causado, demanda de perdón, y eventual otorgamiento). La mirada de la víctima es la que desvela esa escisión y su permanencia. La existencia de víctimas pone un límite a la lógica del Estado. Para el Estado el terror es un atentado a la autoridad de la ley, es decir, a las reglas de juego de la convivencia que permiten defender cualquier planteamiento político (la independencia, por ejemplo) sin violencia. Si se acata la autoridad de la ley, todo es posible con el terrorismo, empezando por la amnistía. Para las víctimas el problema no es la autoridad de la ley sino la ruptura de la convivencia, la escisión social. Y está sólo se restablece mediante un proceso de reconciliación que pasa por el arrepentimiento y el perdón.

Esa mirada alcanza muy lejos y afecta a zonas vitales de la existencia. Imaginemos un Estado Social de Derecho, compuesto por leyes que obligan a todas y presidido por los principios republicanos que garantizan derechos básicos a todos. Pues bien, vista las cosas

con la mirada de los oprimidos bien se puede decir que para ellos “el estado de excepción es permanente”. Algo inaudito e inaceptable para quienes teorizan sobre esa figura.

c) La traducción epistemológica de esa mirada de la víctima o, si se prefiere, el valor epistemológico del testimonio es doble. Si la mirada de la víctima forma parte de la realidad, entonces hay que decir, con Adorno, que “dejar hablar al sufrimiento es la condición de toda verdad”. La realidad que ha llegado a ser tiene una historia oculta, una *historia passionis*, que forma parte de la realidad. No hay un documento de cultura que no lo sea también de barbarie<sup>8</sup>. Hay que acabar con las teorías impasibles de la verdad. Y algo más. No podemos seguir identificando realidad con facticidad. Hegel consagró esa peligrosa identificación al decir que “das Wesen ist das Gewesene”: el ser es lo que ha sido y ha llegado hasta nosotros. Lo que fue y se malogró, eso no forma parte del ser. Pero de la realidad también forma parte lo que pudo ser y se frustró. La historia de Chile, posterior a 1973, no es sólo la de Pinochet. De ella forma parte la ausencia de Allende, de su proyecto político. Gracias a esta ausencia podemos cuestionar la idea de que Pinochet era inevitable o de que Allende ya no podía ser. Esa posibilidad es lo que justifica la afirmación actual de que otro mundo es posible. La posibilidad forma parte de la realidad, no sea más que para acabar con la tiranía de lo que ha triunfado.

5. Todas estas significaciones, previas al silencio, no pueden hacernos olvidar que el testimonio acaba en silencio. Blanchot se refiere a ello cuando se pregunta “¿cómo filosofar, cómo escribir en el recuerdo de Auschwitz, de aquellos que nos han dicho, a veces en notas enterradas cerca de los crematorios: sabed lo que ha pasado, no olvidéis, y, al mismo tiempo, nunca sabréis”<sup>9</sup>. Siempre esta situación aporética entre el deber de testimoniar y la imposibilidad de comunicar adecuadamente lo que habían vivido.

Como bien es sabido Agamben ha sacado la consecuencia más extrema al declarar el silencio del musulmán como expresión propio del testimonio: “por esto mismo -porque se testimonia sólo allí donde se da una imposibilidad de decir y porque hay un testigo sólo cuando ha habido una desobjetivación-el musulmán es verdaderamente el testigo integral, y por eso no es posible separar al testigo del superviviente”<sup>10</sup>. El que sólo pueda darse testimonio de lo que es indecible -afirmación perfectamente asumible- no significa que haya que callarse porque entonces sólo sonaría la palabra de los verdugos. La tesis de Agamben convertiría en ridícula la escena que narra Semprún en *La escritura o la vida* cuando los supervivientes se plantean en el Lager cómo comunicar lo vivido. Si ellos no tienen nada que decir y los que debieran hacerlo no pueden, la palabra sería cosa de los verdugos o de las tropas victoriosas.

No puedo entrar ahora en el debate con la teoría de Agamben. Ya lo ha hecho y bien Philippe Mesnard en “Giorgio Agamben à l’épreuve d’Auschwitz”. Por mi parte diré que lo problemático de Agamben es la palabra “sólo”: sólo hay posibilidad de testimonio, según Agamben, donde ocurre la desobjetivación, es decir, donde el acontecimiento ha eliminado la subjetividad. Esa posición supone no distinguir entre “guardar silencio” y “guardar al silencio”. Una cosa es callarse porque no se tiene nada que decir y otra, muy distinta, callarse porque no tiene nada que añadir a lo dicho. El testimonio tiene que ver con el segundo

---

<sup>8</sup> “Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solcher der Barbarei zu sein” (W. Benjamin, Tesis VII)

<sup>9</sup> M. Blanchot, 1980, *L’écriture du desastre*, Gallimard, 130-1

<sup>10</sup> Agamben, G., 2000, *Lo que queda de Auschwitz*, Pre-Textos, Valencia, 165

silencio, no con el primero.

Para que el silencio sea elocuente tiene que acontecer después de haber hablado. Estamos hablando de un silencio al que remite la palabra. Tiene que haber una relación dialéctica entre la palabra del testigo y el silencio del que no puede hablar porque ha bajado al infierno del sufrimiento.

Esa relación dialéctica se desprende del sentido mismo del testigo. No olvidemos que el testigo lo es de la verdad. Una verdad que tiene que ver con la razón práctica, no con la teórica, es decir, una verdad moral que se confunde con la justicia. Primo Levi se refiere a ello cuando reflexiona sobre su forma de testimoniar. Dice que ha evitado el apasionamiento y hasta el juicio porque “los jueces sois vosotros”. Es un extraño razonamiento este de endosar la responsabilidad de la justicia al lector. ¿Pero qué justicia puede impartir el lector?. Yo creo que ahí está la esencia veritativa o epistémica del testimonio. El juicio no versa sobre la calidad de la escritura: el lector no puede juzgar si Levi cuenta bien lo que ocurrió, ni si su relato ayuda a comprender algo que es incomprensible, según acaba de decir Levi. El juicio se refiere a la injusticia que supone Auschwitz. El lector puede hacer justicia a las víctimas de la injusticia en tanto en cuanto, gracias a la lectura del testimonio, mantiene viva, actualiza, la injusticia pasada. La lectura del testimonio convierte de alguna manera al lector en testigo y de esta manera perpetua el papel del testimonio.

Publicado en J. San Martín y Juan J. Sánchez (edts), 2013, *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó*, Trotta, 359-366