



LA COMUNIDAD ANÁRQUICA DE LA METÁFORA TESTIMONIAL. LO IRREPARABLE EN LA REPARACIÓN MORAL Y SIMBÓLICA

HERNÁN ALONSO JARAMILLO FERNÁNDEZ*

doi: 10.11144/Javeriana.uph39-78.camt

RESUMEN

La relación entre comunidad y reparación es un problema central para enfrentar la violencia. En este contexto, reparar significa estabilizar los lazos sociales, morales y políticos que fueron dañados por la violencia. Por esta razón, el testimonio es central, constituye un acto político e institucional que garantiza la verdad, la justicia y la reparación. Sin embargo, los conceptos de *comunidad*, *reparación* y *testimonio* adquieren un nuevo sentido en la filosofía francesa contemporánea, especialmente con Emmanuel Lévinas, Maurice Blanchot y Jean-Luc Nancy. Este nuevo sentido rechaza la comunidad soberana y biopolítica. Desde este cambio, el presente artículo examina filosóficamente los conceptos de comunidad, reparación y testimonio a partir de los estudios de Nancy, Blanchot y Lévinas sobre la comunidad, la vulnerabilidad y la metáfora. La tesis que se sostiene es la siguiente: el uso de metáforas del daño en el testimonio de la violencia constituye un habla de lo irreparable (la vulnerabilidad herida) que revela y crea una comunidad anárquica.

Palabras clave: comunidad desobrada; reparación moral; testimonio; metáfora; irreparable

* Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
Correo electrónico: hernana.jaramillo@udea.edu.co
Para citar este artículo: Jaramillo, H. A. (2022). La comunidad anárquica de la metáfora testimonial. Lo irreparable en la reparación moral y simbólica. *Universitas Philosophica*, 39(78), 269-299. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph39-78.camt



THE ANARCHIC COMMUNITY OF TESTIMONIAL METAPHOR. THE IRREPARABLE IN MORAL AND SYMBOLIC REPARATIONS

ABSTRACT

The relationship between community and reparations is crucial to deal with violence. In this regard, to repair means to stabilize the social, moral, and political bonds that were damaged because of violence. Therefore, testimony is of great importance: it constitutes a biopolitical and institutional act to guarantee the rights to truth, justice, and reparations. However, concepts such as *community*, *reparations* and *testimony* have taken a new meaning in contemporary French philosophy, especially in the works of Emmanuel Lévinas, Maurice Blanchot y Jean-Luc Nancy. This new meaning rejects the sovereign and biopolitical community. Taking into account such a change of perspective, this paper examines, from a philosophical standpoint, the aforementioned concepts found in Nancy's, Blanchot's and Lévinas's studies on community, vulnerability, and metaphor. On that basis, the following thesis is sustained: the use of metaphors of damage in the testimonies of violence constitutes a speech of the irreparable (the wounded vulnerability) that reveals and creates an anarchic community.

Keywords: inoperative community; moral reparations; testimony; metaphor; irreparable

LA REPARACIÓN MORAL Y SIMBÓLICA después –o en medio– de escenarios de violencia es inseparable de la cuestión comunitaria. Se trata de reparar el vínculo social roto por la violencia a través de medidas simbólicas que están asociadas usualmente con la conmemoración, el testimonio, el duelo, el perdón y otras acciones performativas, según distintos contextos culturales y estéticos. Estas acciones nacen en tradiciones vivas, comunitarias y con efectos de denuncia, de tramitación del dolor y de creación de memoria –como los cantos, el baile y el tejido– (Sierra León, 2018).

Sin embargo, este espacio comunitario dinámico y complejo puede ser reducido, a causa del papel que asume el Estado, al vínculo institucional y soberano, perdiéndose de vista el horizonte ético e inesperado de un vínculo comunitario diferente. Según este efecto concéntrico de lo institucional, el espacio comunitario tiende a limitarse al presupuesto nómico (vínculo institucional, jurídico y soberano), en el que ocurre un supuesto restablecimiento normativo y moral de los lazos rotos (Minow, 2002; Walker, 2006). La distancia entre comunidad y Estado, en medio de una tensión irresoluble, adquiere así, tácitamente, el carácter de una reconciliación que refleja el núcleo biopolítico de la reparación: la restauración de una soberanía biopolítica.

Esta reducción gubernamental elimina fenómenos que son a menudo descontados, sin mayor crítica, por su aparente irrelevancia política y social. ¿Cuáles son estos fenómenos que permiten repensar la reparación moral y simbólica en un horizonte comunitario diferente al espacio nómico e institucional?

En estricta relación con esta pregunta, la principal tarea de este texto es plantear que, fuera del espacio nómico, en las metáforas testimoniales del daño se revela y realiza una comunidad anárquica cuyos rasgos principales son la desobra, la exposición, la separación y la vulnerabilidad, es decir, lo irreparable. Si esto se puede mostrar, se verá cómo en el habla metafórica de lo irreparable surge una figura comunitaria relevante para comprender la reparación moral y simbólica, que impide cualquier conformismo institucional y político.

Plantear esta tesis exige tres tareas generales. La primera es conceptualizar, de manera estrictamente filosófica, la distinción entre el modelo comunitario de fundamentación biopolítica y soberana y aquel otro que está fuera del fundamento gubernamental pues entiende el vínculo comunitario a partir de la separación, la desobra, la exposición y la vulnerabilidad. La segunda tarea –justificada

y derivada de la anterior– consiste en llevar esta distinción al terreno de la reparación y del testimonio para mostrar que, en los testimonios donde se expresa lo irreparable del daño –y su estricta relación con la separación, la desobra, la exposición y la vulnerabilidad–, se forma una comunidad anárquica al margen de una soberanía biopolítica de la memoria. Finalmente, la última tarea es mostrar cómo los testimonios, al comunicar el daño, usan metáforas e interrumpen –desobran– la representación para nombrar este irrepresentable específicamente moral y ontológico: lo irreparable.

Por tanto, se trata de tres tareas interpretativas que pretenden hacer visible, desde un enfoque filosófico y conceptual, un fenómeno comunitario y estético tan desapercibido como imprescindible, para comprender la reparación y el vínculo comunitario sin el modelo gubernamental (ley, soberanía, representación y administración). Si la metáfora en los testimonios expresa lo irreparable y, al hacerlo, esboza una comunidad anárquica ajena al espacio nómico y gubernamental de la memoria y la reparación estatales, entonces estamos frente a una comunidad, que aparece y desaparece, sin establecer nunca un suelo de identificación sustancial entre quienes expresan lo irreparable causado por la violencia –las víctimas– y quienes, respondiendo a este llamado, lo escuchan. En este sentido, la comunidad de la metáfora testimonial solo depende del carácter expuesto, finito e irreparable que la misma metáfora, al expresar y exigir una escucha para lo irreparable, reparte inacabadamente *entre nosotros*.

Para llevar a cabo esta exposición, en primer lugar, se determinará el vínculo comunitario fuerte, soberano y biopolítico: un vínculo que constituye un campo de tensiones entre el control, la violencia y la protección de la vida. En este campo de tensiones aparece una biopolítica de la memoria que define institucionalmente el horizonte de la reparación moral y simbólica (secciones 1 y 2). En segundo lugar, la existencia difusa de una comunidad anárquica de la metáfora testimonial, que se sustrae al espacio nómico y deja entrever una manera diferente de interrogar la reparación, se elaborará en una lectura entrecruzada sobre la cuestión comunitaria en Emmanuel Lévinas, Maurice Blanchot y Jean-Luc Nancy. Esta lectura se puede calificar, en términos de Esposito (2000, 2006), como impolítica. Por esta razón, cobran relevancia los límites internos –o trasfondos– de lo político: sus presupuestos, lo remitido al fondo y que, desapercibidamente, comparece por disimulación y olvido en *lo político* –v. gr. el silencio, la muerte, la vulnerabilidad,

la exposición, la separación, etc.– (secciones 3 y 4). En tercer y último lugar, se estudiará el vínculo entre la metáfora y el testimonio de la violencia de tal manera que se reconozca, en ciertas metáforas testimoniales, la naturaleza ética de una comunidad anárquica que, fuera del fundamento gubernamental, expresa y comparte lo irreparable del daño. El fenómeno de lo irreparable es nuestra condición compartida *en tanto que nuestra existencia comunitaria es separación, exposición y vulnerabilidad*. De esta manera, aparece otro horizonte comunitario y ético para la reparación: el espacio sin lugar ni identidad en el que se forma una comunidad anárquica entre quienes comparten lo irreparable del daño al expresarse y quienes, respondiendo a este llamado, lo escuchan éticamente (secciones 5, 6 y 7).

Debido al carácter predominantemente conceptual e interpretativo de la filosofía, solo hasta el final de este artículo se presentará una selección de metáforas, en calidad de estado indiciario, que explicitará la articulación entre lo filosófico-conceptual y lo testimonial. Los conceptos en filosofía, a diferencia de otras prácticas discursivas que distinguen entre teoría y práctica, se confunden con lo concreto y la vida; este carácter umbroso entre el pensamiento y la vida constituye también otra manera de comprender la comunidad. Recuperar lo concreto es la otra cara del concepto en filosofía. Por tanto, en este texto, el discurso filosófico intenta recuperar enfáticamente la relevancia moral y política de la comunidad que se forma cuando se considera lo irreparable expresado por la metáfora testimonial.

1. Violencia y espacio nómico: el fundamento gubernamental de la comunidad

LA TRANSICIÓN QUE EL LECTOR identifica en la obra de Michel Foucault, específicamente entre la arqueología del saber y la genealogía del poder, se reconoce en las conferencias que componen *La verdad y las formas jurídicas* (1994a). Foucault sostiene allí la íntima connivencia disciplinaria, en la comunidad moderna, entre el derecho, con sus procedimientos de verdad –como la indagación–, y las relaciones de poder, con sus efectos de castigo, normalización y administración estatal. El tema general de las conferencias es preciso: la producción de una verdad jurídica es inmanente a unas relaciones políticas y económicas de poder que apuntan al suelo gubernamental de la comunidad.

En este sentido, las posteriores investigaciones sobre la biopolítica, en el periodo que abarca la segunda mitad de los setenta, dejan muy claro que Foucault (1976, 1994b, 2004a, 2004b) entiende por esta un conjunto de saberes –biológicos, médicos y económicos– y de técnicas de gobierno que marcan una nueva racionalidad política, liberal y capitalista, mediante la cual se gobierna la vida en su dimensión biológica, poblacional y económica. No es necesario insistir en que la biopolítica surge en medio de exigencias históricas de Occidente que están relacionadas con la medicina social, la higiene, la natalidad y la salud públicas; exigencias gubernamentales que, a diferencia del antiguo derecho soberano y en relativa consonancia con la disciplina (vigilancia, castigo y corrección formativa), buscan un arte del gobierno racional de los cuerpos, una gestión calculada de la vida, en suma, un hacer vivir administrado (Foucault, 1976, pp. 178-184; 1997, pp. 225-226; 2004b, p. 316). Es interesante acentuar que su emergencia histórica también implicó una serie de luchas, a menudo esgrimidas en el orden jurídico (los derechos humanos) y en la producción de sus verdades, que han pretendido –sin abandonar el control gubernamental– proteger y calificar la vida (Foucault, 1976, p. 191).

Esta ambigüedad biopolítica (el control y la protección de la vida) es constitutiva del fundamento gubernamental en las sociedades contemporáneas. Semejante fundamento de la vida administrada se vuelve dominante cuando, al enfrentar los fenómenos violentos que desestabilizan su espacio comunitario, se reproduce el modelo nómico y comunitario que conjuga la soberanía y la biopolítica. Así fue como se formó una orientación gubernamental que, al implicar la administración comunitaria de la vida en situaciones de violencia extrema, se materializó en fenómenos como la memoria, el testimonio y la reparación, imponiéndoles *una forma jurídica, soberana y biopolítica de la verdad*.

En este sentido, como ejercicio de la soberanía estatal, la reinscripción nómica y biopolítica de los fenómenos violentos también encierra sus propias violencias, que derivan, a pesar del discreto encanto de la democracia, del mismo fundamento gubernamental de la comunidad. Por un lado, el presupuesto soberano de la exclusión y de la fuerza que encarna el derecho (hacer la ley y aplicarla) se refleja en su violencia interpretativa (Derrida, 1994, pp. 32-33, 91). Esto quiere decir que su efecto de fuerza coincide con la misma autoridad de la ley. Por otro lado, la ley tiende estratégicamente a confundirse con el estado de excepción y

hace del caso excepcional una tecnología de gobierno (así se forma un espacio estratégico entre el derecho y la violencia), a la vez que se cristaliza silenciosamente una guerra civil en la democracia (Agamben, 2004, pp. 25, 44; 2016, p. 27).

Esta última interpretación, sostenida reiteradamente por la investigación de Giorgio Agamben (1998, 2004, 2016), propone que, en la política occidental, el orden jurídico –y sus diferentes efectos sobre la vida– ha reducido el vínculo social a un molde violento y soberano. La operación básica de este último consiste en una serie de particiones que excluyen a ciertos cuerpos del espacio soberano, al mismo tiempo que los incluyen mediante ese abandono. La ley opera este abandono mediante su fuerza ordenadora y su paradigmática lógica de excepción que, al suspender la ley para protegerla, crea una zona de violencia ilimitada. La tecnología de gobierno del estado de excepción, actualizada en casos dramáticos –desde el nazismo hasta las medidas estadounidenses de seguridad nacional, pasando por los regímenes militarizados en Latinoamérica–, es el espacio estratégico de una violencia extrema en la que se articulan proyectos civilizatorios excluyentes y tanatopolíticos. Según esto, el Estado constituye un umbral entre el derecho y la violencia que se sustenta en un modelo comunitario soberano y biopolítico. En síntesis, se trata de un vínculo comunitario en el que la lucha por la protección de la vida –una lucha que se corresponde con sus esfuerzos por controlar y asegurar el vínculo comunitario de los desequilibrios y desórdenes violentos– coincide paradójicamente con un entramado que también captura y elimina la vida.

En la mitad del siglo pasado, esta carga civilizatoria de la soberanía y la biopolítica moderna (violencia y protección de la vida) reapareció, frente a los fenómenos violentos, como una biopolítica de la memoria bajo sus formas jurídicas de verdad –por ejemplo, el testimonio judicial, histórico e informativo– que, en un escenario muy específico de protección de la vida, no ha dejado de reflejar un campo de tensiones y de violencias.

¿Cuáles son las condiciones mínimas de esta biopolítica de la memoria? ¿Qué se excluye en su fundamento institucional de producir un conocimiento –la memoria y el testimonio en su forma jurídica de verdad– para restablecer, tras la violencia, el espacio nómico de la democracia y de los derechos humanos? Las respuestas a estas preguntas demostrarán que la biopolítica, en tanto que es una forma de gobierno que controla y protege la vida en *la comunidad*

soberana, determina una política de la memoria y la reparación como reacción soberana frente a la violencia política y social. Esta determinación biopolítica se debe específicamente al presupuesto soberano: un orden operativo y jurídico que hace del ser común una obra objetivable, reproducible y administrable (la soberanía biopolítica). A medida que se precisa esta articulación gubernamental y comunitaria entre la biopolítica, la memoria y la reparación, aparecerá alternativamente otra manera de comprender el ser común. Es una comprensión alternativa porque, además de ser crítica frente al modelo comunitario derivado de la soberanía y la biopolítica, reinterpreta y recupera un vínculo comunitario desde el testimonio y, más específicamente, desde la zona irrepresentable que se comunica cuando la víctima nombra metafóricamente lo irreparable del daño. Solo así aparecerán fenómenos existenciales y éticos del ser común como nuestra exposición, separación y vulnerabilidad. Estos fenómenos comunitarios constituyen las condiciones ontológicas y morales de lo irreparable.

2. Biopolítica de la memoria: la reparación moral y simbólica

DESDE LA PERSPECTIVA GUBERNAMENTAL, el testimonio y la reparación permanecen en una biopolítica de la memoria, pues sus prácticas institucionales y sociales están orientadas como formas jurídicas de la verdad y reproducen el espacio nómico con sus efectos gubernamentales sobre la vida en sociedad. Por esta razón, la memoria es un campo agónico de las relaciones de poder.

Al respecto, Le Goff (1988) escribe: “Controlar la memoria y el olvido es una de las grandes preocupaciones de las clases, de los grupos y de los individuos que han dominado y dominan las sociedades históricas” (p. 109)¹. Jelin (2002) y Vázquez (2001) sostienen también que la memoria es una acción social que depende de la convergencia entre las relaciones de poder, las narrativas y las imágenes que componen una visión del pasado, del futuro y del presente; una visión temporal que tiene efectos de valorización política: la verdad, lo injusto, lo deseable, etc. Por lo tanto, la memoria obedece a unas perspectivas temporales

1 « *Se rendre maître de la mémoire et de l'oubli est une des grandes préoccupations des classes, des groupes, des individus qui ont dominé et dominent les sociétés historiques.* » Los pasajes citados en español de obras que se referencian en francés o en inglés son traducciones personales.

diferenciadas que adjudican sentido según ciertas disposiciones de poder: campos relacionales –en sentido foucaultiano– que impiden una totalización de las relaciones dominantes (Anrup, 2009, pp. 192-195; 2011, pp. 168-169).

Desde esta perspectiva, la memoria encarna un espacio de conflictos sociales y también una aspiración nómica, bajo la cual se ha pretendido un gobierno de las relaciones conflictivas de la sociedad para superar la injusticia, impedir la repetición del daño y romper con los ciclos de odio y venganza que la violencia ha generado (Minow, 2002). Se puede hablar de una biopolítica de la memoria y de una forma jurídica, institucional y biopolítica de su verdad, toda vez que el restablecimiento nómico, que sobreviene después de las convulsiones violentas, exige un dispositivo testimonial en el que inscribir una situación anormal de la violencia bajo condiciones políticas y comunitarias de la normalidad democrática y jurídica.

La producción de una *verdad jurídica y política* consiste en una política de procesamiento de los criminales, con sus órganos judiciales y los no estrictamente judiciales –como las comisiones oficiales de verdad–, para documentar los testimonios y las violaciones de los derechos humanos. De esta manera, la reparación del daño, en su dimensión material y simbólica, se garantiza institucionalmente (Minow, 2002, p. 18). El testimonio se orienta así por una forma jurídica de la verdad que tiene efectos soberanos y biopolíticos.

En este sentido, el Derecho Internacional Humanitario y el conjunto de principios internacionales sobre la reparación y contra la impunidad (Comisión Colombiana de Juristas, 2007) configuran un dispositivo jurídico, esto es, una política institucional de mecanismos rubricados bajo la verdad, la justicia y la reparación. Claramente, el testimonio ocupa un lugar estratégico en el escenario institucional y gubernamental, al igual que los informes sobre memoria histórica y las iniciativas conmemorativas.

Adquiere valor ilustrativo que, entre otras disposiciones internacionales, en Directrices Joinet se determine sobre la reparación moral y colectiva el cumplimiento de las siguientes acciones restaurativas: “reconocimiento público por el Estado de su responsabilidad; declaraciones oficiales de restablecimiento de la dignidad de las víctimas; actos conmemorativos; homenaje periódico a las víctimas, y narración fiel en los manuales de historia” (Comisión Colombiana de Juristas, 2007, p. 337). Desde este marco jurídico, el Estado colombiano, por

ejemplo, está obligado a garantizar una reparación integral cuando sus acciones u omisiones violaron sistemáticamente los derechos humanos. En este sentido, otro caso ilustrativo es el de la Ley 1448 de 2011 que estipula una “reparación integral” a las víctimas del conflicto. En esta ley, la reparación integral es definida como:

Toda prestación realizada a favor de las víctimas o de la comunidad en general que tienda a asegurar la preservación de la memoria histórica, la no repetición de los hechos victimizantes, la aceptación pública de los hechos, la solicitud de perdón público y el restablecimiento de la dignidad de las víctimas (art. 141).

El efecto gubernamental de estas disposiciones jurídicas orienta el sentido de la memoria a una inscripción institucional y nómica que tiene efectos directos sobre el vínculo social y sobre la vida.

Por otra parte, la reparación simbólica también se corresponde con un restablecimiento de la confianza en los lazos normativos y morales de una sociedad (su soberanía, en último término). Si una relación moral, como sostiene Walker (2006), está integrada por emociones, creencias e ideales normativos, entonces es apropiado que una reparación moral, imprescindible para el restablecimiento nómico de la soberanía frente a la violencia, busque una sincronía entre los dispositivos jurídicos y la vida moral de la sociedad (sus lazos concretos y cotidianos donde se actúa, se valora y se sufre). En el fondo, la reparación moral busca restaurar la confianza en los valores y en los lazos sociales del vínculo comunitario soberano y biopolítico. Por esta razón, lo que Walker (2006) llama “confianza esperanzadora” (*hopeful trust*, p. 70) conecta el sentido de la reparación moral con la determinación de las responsabilidades de los victimarios, el reconocimiento del daño y sus efectos en la víctima y el funcionamiento efectivo de las normas e instituciones sociales. Aun cuando no es posible vincular otra vez moralmente a víctimas y victimarios, “la reparación moral tiene como meta estabilizar o fortalecer las relaciones morales entre los demás y dentro de las comunidades” (Walker, 2000, p. 28)².

En este marco, la memoria y el testimonio, aunque expresan un campo de fuerzas sociales, oscilan entre la construcción histórica y conmemorativa, con sus respectivos efectos morales y normativos, y la representación judicial (Pollak, 2006, p. 62). Cuando se acentúa una postura autobiográfica, las historias de vida

2 “moral repair aims to stabilize or strengthen moral relationship among others and within communities.”

confirman los efectos morales y la función normativa de estas. El testimonio adquiere una función mimética, descriptiva e informativa –una forma jurídica, soberana y biopolítica– que deriva de un dispositivo realista que está basado en “una lógica de la transparencia” (Mesnard, 2010, p. 72). Esta función de representación también se corresponde con un efecto temporal y moral: el futuro está siendo inmunizado de las posibles atrocidades a través del recurso moral –y, por tanto, normativo– de los testimonios (Wieviorka, 2006, p. 135).

Esto quiere decir que, en una glosa foucaultiana (que coincide relativamente con lo formulado en *La verdad y las formas jurídicas*), la *forma jurídica* del testimonio –su conocimiento “verdadero”– depende de un orden biopolítico, pues mediante su función cognoscitiva y representativa se restablece el espacio democrático y soberano –su espacio comunitario– con sus respectivos efectos sobre la vida. Sin embargo, ¿agota esta biopolítica de la memoria el espacio comunitario y político del testimonio?

Mesnard (2010) sostiene, desde un ángulo crítico y bajo una promesa moral y estética, que el testimonio es irreducible a la esfera jurídica, mimética y soberana. Escribe el autor: “Preparar un espacio múltiple, diaspórico, en el nivel del lenguaje, permite acoger los recuerdos silenciosos de los desaparecidos. Nuestra tarea futura. Por eso, más que transmitir contenidos, se trata de transmitir cierta calidad de silencio” (p. 439). Las lagunas y los recursos estéticos en el testimonio no son sinónimos de falsedad, sino la aparición de una experiencia especial que, fuera de la biopolítica de la memoria y su espacio nómico, deja entrever otra posibilidad comunitaria y otra manera de comprender el testimonio y la reparación.

3. El testimonio y lo irrepresentable. Un acercamiento impolítico

PLANTEAR ESTA OTRA POSIBILIDAD DEL VÍNCULO COMUNITARIO, del testimonio y de la reparación se aleja del fundamento biopolítico y soberano de la comunidad y abre una perspectiva que, en la filosofía política contemporánea, se conoce como *impolítica*. Lo impolítico no es un rechazo de lo político (una antipolítica que, por oposición, permanecería en el ámbito de la política tradicional). Se trata más bien, como el silencio respecto a la voz, del límite y la exterioridad inmanente de lo político: un *retrait* de lo político o “vaciamiento entrópico” (Esposito, 2000, p. 49; 2006, pp. 24-25) que derrite la representación

política. En resumidas cuentas, lo impolítico deja aparecer ciertas comparencias o límites internos de lo político –y, por supuesto también de lo biopolítico–. Por ejemplo, la comparencia del conflicto en la política y la filosofía; el anverso de la muerte –la finitud– en la soberanía y en la comunidad; la potencia de lo pasivo en la actividad; la fuerza en el derecho bajo la noción de persona; o bien lo impersonal capturado en la noción de persona (Esposito, 2006; 2009).

El carácter irrepresentable del testimonio, al que remiten sus lagunas, el silencio y el uso de recursos estéticos, es impolítico. Lo irrepresentable configura un campo de problemas, entre ellos el de la comunidad y la reparación, que se retira del modelo gubernamental (la soberanía biopolítica). Mostraremos a continuación que algunos estudios sobre el carácter irrepresentable del testimonio y también algunos textos célebres de la filosofía contemporánea sobre la exposición, la vulnerabilidad y la desobra del vínculo comunitario (especialmente los ensayos de Nancy, Blanchot y Lévinas) constituyen un suelo interpretativo y conceptual importantísimo. De este modo, sostendremos, de acuerdo con nuestra tesis, que las metáforas testimoniales revelan y crean una comunidad anárquica que expresa –y comparte– lo irreparable del daño.

En el testimonio, la correlación impolítica entre la palabra y el silencio (signo de lo irrepresentable) adquiere tal vez su tensión paradigmática en *El silencio de la memoria* de Nicole Lapierre (2001), un libro en el que se investiga la memoria de una generación de judíos (la generación de los padres de la autora en Plock, Polonia) que había guardado silencio sobre la experiencia de terror sufrida durante la política de exterminio nazi. Sobre esta memoria sustentada en el silencio y en la herida, la autora dice que es un “testimonio impotente para testimoniar” (p. 23)³, en el que la generación de posguerra se encuentra “atrapada entre una palabra imposible y una amnesia prohibida” (p. 238)⁴. Ciertamente, en las condiciones sociales del testimonio comparece el silencio, como si los testimonios y sus condiciones constitutivas fueran un efecto de superficie que gira en torno a un vacío impolítico que es irrepresentable. Es el vacío que Pollak (2006) reconoce cuando habla del silencio absoluto de la desaparición física (p. 59); al

3 « *témoïn impuissant à témoigner* ».

4 « *prise entre une parole impossible et une amnésie interdite* ».

que Lapierre (2001) alude cuando habla de un “mutismo imaginario” (p. 24)⁵, y del que, como decíamos, Mesnard (2010) –en una glosa blanchotiana– recoge la tarea de “transmitir cierta calidad de silencio” (p. 439).

De esta manera, el testimonio recibe un tratamiento límite que Agamben (2005) supo condensar en la siguiente tesis: “el testimonio es una potencia que adquiere realidad mediante una impotencia de decir [lo irrepresentable], y una imposibilidad que cobra existencia a través de una posibilidad de hablar [el decir del testigo, el testimonio]” (p. 138). ¿Cuál es la correlación entre la impotencia del testimonio (zona indecible) y la formación de una comunidad en torno a lo irreparable que ya no está orientada por los presupuestos gubernamentales de la comunidad, por su forma jurídica de la verdad, la representación? ¿Cómo el testimonio hace también de lo irrepresentable una manera de decir que no se agota?

En la paulatina consolidación del paradigma testimonial, Blanchot (1980) nombra el exterminio judío como “*un evento absoluto de la historia [...] donde el movimiento del Sentido se ha abismado*” (p. 80)⁶, y enseguida pregunta: “¿cómo retenerlo, aunque sea en el pensamiento? ¿Cómo hacer del pensamiento lo que custodiaría el exterminio donde todo se ha perdido, incluso el pensamiento vigilante?” (p. 80)⁷. El desastre de la violencia –presente también en sus ensayos y relatos literarios– sitúa la muerte y su acontecimiento en la ambigüedad de la palabra. Por eso Denis Hollier (1993) recupera la confusión entre la literatura y lo político que rodea a escritores como Georges Bataille y Blanchot. Sobre ellos, escribe:

Un equívoco ligero acerca al fascismo, y uno severo, aleja de él. Elevado a esta potencia, el paso más allá [la disidencia, la desorientación general] no solo transgrede el sistema de representación parlamentaria, sino también aquel de la *representación general* (Hollier, 1993, p. 118; cursivas añadidas)⁸.

5 « *muet imaginaire* ».

6 « *événement absolu de l'histoire [...] où le mouvement du Sens s'est abîmé* ».

7 « *Comment le garder, fût-ce dans la pensée, comment faire de la pensée ce qui garderait l'holocauste où tout s'est perdu, y compris la pensée gardienne?* ».

8 « *Un peu d'équivoque rapproche du fascisme, beaucoup en éloigne. Elevé à cette puissance, le pas au-delà ne transgresse pas seulement le système de la représentation parlementaire mais celui de la représentation en général* ».

Lejos de creer que lo imaginario y la ambigüedad –que aparecen de modo insistente en la experiencia imposible de la muerte– pertenecen a una región ajena al ámbito político, los ensayos blanchotianos sugieren lo opuesto. La experiencia concentracionaria narrada por su amigo Robert Antelme, quien fue reducido, en el campo de Gandersheim, a la desgracia, destrucción e impotencia (Blanchot, 2008a, pp. 167-174; 1980, pp. 133-134), muestra que el testimonio es un habla interrumpida que dice, sin agotarse en la representación, la alteridad de la víctima –la vida desgraciada– que demanda justicia para su vulnerabilidad y exposición a la muerte.

La ambigüedad literaria del testimonio es una potencia política y comunitaria cuando dice lo irrepresentable, pues también expresa y comunica con y para otros desde ese irrepresentable con sus características comunitarias. ¿En qué consiste este irrepresentable? ¿Cómo es el vínculo comunitario que reaparece en el testimonio de la violencia, especialmente en aquella que es extrema, cuando nombra un irrepresentable? A este irrepresentable lo llamaremos lo irreparable del daño, y sus características comunitarias –o, en todo caso, aquellas que comparecen en él como vínculo comunitario– consistirán en la desobra, la exposición y la vulnerabilidad. Estos últimos son fenómenos comunitarios ajenos a la comunidad soberana y biopolítica y han sido estudiados por Nancy, Blanchot y Lévinas.

4. La comunidad desobrada y negativa del testimonio

EN *SER SINGULAR PLURAL* Nancy (1996), presenta su ontología como la pluralidad del contacto en un “siendo-los-unos-con-los-otros” (p. 21)⁹. Así, la alteridad se constituye en la superficie del singular, en el contacto que lo expone a los otros. Si hay un *ser singular plural*, es decir, un cuerpo que se define por su exposición y el “cada vez” de su facticidad situada, entonces el contacto se libera de cualquier fundamento gubernamental (origen, esencia, ley, administración estatal). Es precisamente esta ontología del ser-en-común uno de los primeros referentes filosóficos que planteó la necesidad de pensar la comunidad fuera de los presupuestos gubernamentales y esencialistas.

9 « *étant-les-uns-avec-les-autres* ».

En *La comunidad desobrada*, mediante una revisión crítica de la cuestión comunitaria en Bataille, Nancy (1999) propone que la exposición el “ser-con” de los singulares interrumpe cualquier obra u operatividad comunitaria (el inmanentismo comunitario que integra a los entes en una esencia y operatividad común). La experiencia comunitaria que se define por su ausencia de fundamento gubernamental no puede ser objetivable ni producible. Más bien, la experiencia comunitaria se trata de un *désœuvrement* (desobra, inoperancia) o suspenso entre los seres singulares, de “su ser suspendido sobre su límite” (p. 79)¹⁰. Nancy (2014a) sostiene que “la esencialidad de lo múltiple, si se puede hablar así, es la existencia, es decir, la singularidad” (p. 67). La cuestión de fondo es la relación de los singulares –su reparto (*partage*), su “ser-con”– sin la mediación institucional que controla y administra la relación.

A partir de esta interpretación ontológica, aparece una doble existencia comunitaria tan cotidiana como eludida. Por un lado, (i) “la heterogeneidad de las superficies [que] se tocan” (Nancy, 1996, p. 23)¹¹, y, por otro lado, (ii) “la comunidad [que] tiene necesariamente lugar en aquello que Blanchot ha llamado la desobra [*désœuvrement*]” (Nancy, 1999, p. 78)¹². ¿En qué consiste la desobra? Nancy (1999) responde inmediatamente: “Más acá o más allá de la obra, aquello que se retira de la obra, lo que ya no tiene más que ver ni con la producción, ni con la culminación, sino que encuentra la interrupción, la fragmentación, el suspenso” (pp. 78-79; ver también 2014b, pp. 118-119)¹³.

Según nuestra tesis, esta comunidad interrumpida aparece en el testimonio cuando se nombran fenómenos que rompen con la operatividad y la representación comunes; se trata de fenómenos, por ejemplo, como la muerte, el silencio y el daño. Estos fenómenos dependen enteramente de lo irreparable, pues conciernen a la finitud, la exposición y la vulnerabilidad de los singulares. En este sentido, mostraremos que la comunidad del testimonio está desobrada porque

10 « *leur être suspendu sur sa limite* ».

11 « *l'hétérogénéité des surfaces qui se touchent* ».

12 « *La communauté a nécessairement lieu dans ce que Blanchot a nommé le désœuvrement* ».

13 « *En deçà ou au-delà de l'oeuvre, cela qui se retire de l'oeuvre, cela qui n'a plus à faire ni avec la production, ni avec l'achèvement, mais qui rencontre l'interruption, la fragmentation, le suspens* ».

reparte y comunica, a través del decir irrepresentable de la metáfora, lo irreparable del daño.

En *La comunidad inconfesable* Blanchot (1983), que prolonga los pensamientos de Nancy sobre la comunidad, asume el carácter negativo de todo vínculo al que, no obstante, se debe una nueva posibilidad comunitaria. Este carácter negativo, que vincula sin relación, adquiere un tono terriblemente ambiguo porque, como muchas veces ocurre en su (des)obra, lo imposible para el pensamiento es la fuente de creación y también de resistencia. Es así como el afuera y la muerte abren su espacio, más allá de la soberanía, en el rechazo y en la comunidad negativa. En ambos casos se trata de una pasividad. Blanchot (1980) escribe que “el rechazo [...] es el primer grado de la pasividad” (p. 33)¹⁴; una pasividad que, al tender hacia lo incondicional, actúa sin operatividad: abdica. Por su parte, la comunidad es lo negativo –una inconfesable pasividad– que sostiene el vínculo desde la ausencia y el rechazo.

Por consiguiente, la comunidad negativa depende de la inconsistencia óptica (la finitud y la separación existencial). Blanchot (1983) presenta esta última así: “La insuficiencia no se concluye a partir de un modelo de suficiencia. No busca aquello que le pondría fin, sino más bien el *exceso de una falta* que se profundiza a medida que se colma” (p. 20; cursivas añadidas)¹⁵. Vinculada con este exceso de una falta y también con el rechazo –en los que es posible una comunidad sin soberanía–, la muerte del otro se manifiesta como la posición sin identidad ni sustancia que instaura la proximidad del otro desde su finitud y separación.

Para Blanchot (1983), este fenómeno comunitario –cuyo espacio común con el otro depende de la ausencia de relación– es indisociable de “la exposición a la muerte, no tanto de sí mismo, sino del otro en el que la presencia viviente y más próxima es ya la eterna e insoportable ausencia, aquella que no disminuye el trabajo del duelo” (p. 46)¹⁶. Con un tono similar, Nancy (1999) ya había escrito que

14 « *Le refus [...] est le premier degré de la passivité* ».

15 « *L'insuffisance ne se conclut pas à partir d'un modèle de suffisance. Elle ne cherche pas ce qui y mettrait fin, mais plutôt l'excès d'un manque qui s'approfondit à mesure qu'il se comblerait* ».

16 « *L'exposition à la mort, non plus de moi-même, mais d'autrui dont même la présence vivante et la plus proche est déjà l'éternelle et l'insupportable absence, celle que ne diminue le travail d'aucun deuil* ».

“la comunidad es revelada en la muerte del otro” (p. 42)¹⁷. Sin embargo, se trata de una frase batailleana a la que concierne, no tanto el erotismo y el sacrificio (como ocurre en Bataille), sino el carácter finito, expuesto y, por tanto, comunitario de los cuerpos. Esta insoportable ausencia que trae consigo la muerte del otro y funda la comunidad negativa se recrudece en la violencia. En este sentido, el testimonio que nombra el daño también expresa y *comparte* el carácter negativo de la insuficiencia óptica; así reaparecen la finitud y la desaparición del otro como lo irreparable.

En la sección “Mayo del 68” de *La comunidad inconfesable* (Blanchot, 1983) resuenan los artículos “El rechazo” y “Nuestra responsabilidad” –recogidos en *Escritos políticos* (Blanchot, 2008b)– para hablar de una “comunicación explosiva”, sin proyecto y que transformaba lo cotidiano en la pura comunicabilidad: cualquier desconocido en los acontecimientos políticos de Mayo del 68 era ya un interpelado y responsable. “La comunicación ‘espontánea’, en ese sentido que aparecía sin límite, no era otra cosa que la comunicación con ella misma” (Blanchot, 1983, p. 53)¹⁸. La desaparición en lo anónimo exige comprender la presencia del pueblo –según escribe Blanchot (1983)– “en su rechazo instintivo a asumir cualquier poder, en su desconfianza absoluta a confundirse con un poder al cual se le delegaría, por tanto, en *su declaración de impotencia*” (p. 54)¹⁹.

De esta manera, lo negativo se afirma como constitutivo de lo comunitario –la finitud del otro y su aparición anónima–, a la vez que se rechaza la soberanía. “La comunidad no es el lugar de la Soberanía. Es lo que expone exponiéndose” (Blanchot, 1983, p. 25)²⁰. Unas líneas más adelante, Blanchot (1983) sostiene que:

La comunidad, en tanto que ella rige para cada uno, para mí y para ella [la responsabilidad], un afuera-de-sí (su ausencia) que es su destino, da lugar a un habla no compartida [*sans partage*] y sin embargo necesariamente múltiple,

17 « *La communauté est révélée dans la mort d'autrui* ».

18 « *La communication “spontanée”, en ce sens qu'elle paraissait sans retenue, n'était rien d'autre que la communication avec elle-même* ».

19 « *dans son refus instinctif d'assumer aucun pouvoir, dans sa méfiance absolue à se confondre avec un pouvoir auquel il se déléguerait, donc dans sa déclaration d'impuissance* ».

20 « *La communauté n'est pas lieu de la Souveraineté. Elle est ce qui expose en s'exposant* ».

de tal modo que no puede desenvolverse en palabras: siempre ya perdida, sin uso, sin obra y sin magnificarse en esta misma pérdida (p. 25)²¹.

En esta comunidad negativa, en la que el vínculo nace de la ausencia y de un habla anónima, se entrevé una relación sin poder, una anarquía del habla y del encuentro comunitario: la exterioridad de un decir que ya no transmite un contenido, sino la separación, la finitud y la ausencia que *compartimos* en la existencia. Nancy (2014b) lo explica minuciosamente, después de treinta años del texto de Blanchot, como una política “aristocrática y anárquica” (p. 130), la cual es propia del gesto apolítico y mítico que pertenece a su escritura literaria, pues esta –un habla inspirada por la ausencia, la finitud y la interrupción del sentido– constituye el fundamento sin principio de “una comunidad’ en sí retirada de toda determinación, que solo se vincula por su propia desligadura” (p. 81)²².

Sin embargo, es posible una interpretación distinta que apunte a la tesis que queremos desarrollar: la comunidad negativa, compuesta por la ausencia –la finitud– y un habla múltiple y anónima, también es la comunidad del testimonio que expresa y reparte el dolor del daño. Surge entonces una nueva perspectiva para otorgarle importancia política y ética al impulso literario del testimonio, sin reducirlo a un habla elegida y aristocrática –la del escritor o intelectual–. Aunque Blanchot (1983) afirme la ausencia en la comunidad y Nancy (1996, 1999) un “ser-con” originario (el contacto y la exposición), ambos autores piensan en un modo de ser comunitario fuera del espacio nómico y soberano.

Esta manera anárquica y desobrada de reunirnos comparece *impolíticamente* en el testimonio. En pocas palabras, el testimonio de la víctima reparte, entre nosotros, lo irreparable del daño; de esta manera hace patente nuestra condición comunitaria expuesta, separada y finita. Semejante comunidad anárquica y testimonial habla de lo que se calla en la biopolítica de la memoria y su comunidad soberana.

21 « *La communauté, en tant qu'elle régit pour chacun, pour moi et pour elle, un hors-de-soi (son absence) qui est son destin, donne lieu à une parole sans partage et pourtant nécessairement multiple, de telle sorte qu'elle ne puisse se développer en paroles: toujours déjà perdue, sans usage et sans œuvre et ne se magnifiant dans cette perte même* ».

22 « *une “communauté” en soi retirée à toute détermination, ne se liant que par sa propre déliaison* ».

¿En qué consiste específicamente esta habla, este decir testimonial y comunitario sin fundamento gubernamental? En las siguientes secciones se estudiará una posible respuesta desde una perspectiva levinasiana que correlaciona, además de los caracteres comunitarios de exposición, desobra, finitud y ausencia, la alteridad vulnerable con su manifestación lingüística en la metáfora y en el testimonio.

5. La comunidad anárquica de la alteridad: lenguaje y vulnerabilidad

AL IGUAL QUE BLANCHOT, Lévinas asume el lenguaje como el espacio en el que aparece una experiencia irrepresentable. Sin embargo, para Lévinas la experiencia que entrega el lenguaje no es la negatividad del vínculo (la muerte y la ausencia), sino la alteridad y el bien: la relación de justicia con el Otro que irrumpe en el sujeto y en la comunidad nómica y soberana. Por esta razón, la cuestión comunitaria en Lévinas tiene una importancia decisiva: la alteridad no solo viene a romper los vínculos del espacio nómico y ontológico (Estado, Historia y Ser), sino que también constituye la distancia inapropiable y múltiple del lenguaje *entre* los entes. Desde este punto de vista, el vínculo comunitario depende de las características fenomenológicas de la alteridad que el lenguaje manifiesta. En lugar de transmitir contenidos, el lenguaje releva a quien habla desde su posición absoluta e inaprensible.

Lévinas (1974; 2000) propone una fenomenología ética que sitúa la alteridad y sus rasgos fenomenológicos (vulnerabilidad, trascendencia y separación) en el origen moral del vínculo social. Por un lado, la alteridad se manifiesta fuera de cualquier operación de identificación racional u ontológica (ni la razón ni el ser permiten su aparición). Por otro lado, la alteridad constituye la fuente de una subjetivación ética que aspira a la justicia, al bien: la paz. Esto quiere decir que la alteridad, al manifestarse como inaprehensible, funda la relación social a partir de una especialísima *no-relación*. Esta última propone el vínculo social como una relación entre quienes permanecen, unos respecto a otros, exteriores y separados. Ciertos fenómenos éticos revelan esta exterioridad misteriosa e inaprehensible que se encuentra en la relación intersubjetiva y lingüística: el rostro y la vulnerabilidad son fenómenos que, en su ausencia de poder, imponen sin fuerza la alteridad y exigen la responsabilidad (Lévinas, 2000, pp. 216-219).

Particularmente, el concepto rostro (*visage*) –del antiguo *vis-à-vis*, el cara a cara– sugiere la manera en la que el otro se manifiesta, en el mundo social, sin intermediarios –sin un tema, ni concepto, ni forma visual–. “La manera en la que se presenta el Otro, sobrepasando *la idea de lo Otro en mí*, la llamamos, en efecto, rostro” (Lévinas, 2000, p. 43)²³. Esta relación –“una relación neutra” o “relación sin relación” (Blanchot, 2008a, p. 91)– consiste, entre otras manifestaciones, en una experiencia del lenguaje en la que el otro y el yo –términos en contacto– no son subsumidos en una totalidad.

En resumen, para Lévinas (2000) el rostro es la expresión misma: el discurso que conserva, en su distancia inabarcable, al otro y al yo sin totalizarlos. Por esta razón, una de las principales tesis de *Totalidad e infinito* se presenta en los siguientes términos: “el contenido primero de la expresión es esta expresión misma. Aproximarse al Otro en el discurso es recibir su expresión en la que desborda a cada instante la idea que arrastraría un pensamiento” (Lévinas, 2000, p. 43)²⁴. Con estos planteamientos, el fenomenólogo quiere situar el origen del lazo social en la expresión del rostro: la aparición misteriosa y vulnerable del otro en tanto que otro. En otras palabras, esto significa que “la manifestación del rostro es ya discurso” (Lévinas, 2000, p. 61)²⁵, pues en ella quien se expresa y lo expresado coinciden. Así hay *atestación*: testimonio de la alteridad. Se desprende de lo anterior que el lenguaje es irreductible a un sistema de signos y de contenidos; más bien, su función social es el testimonio mismo de la exterioridad, “un testimonio de sí garantizándose” (Lévinas, 2000, p. 220)²⁶. No obstante, el rostro también es el cuerpo desnudo y vulnerable. En *Totalidad e infinito* se llega a vincular el rostro y su carácter vulnerable con la resistencia ética que se manifiesta “en la

23 « *La manière dont se présente l'Autre, dépassant l'idée de l'Autre en moi, nous l'appelons, en effet, visage* ».

24 « *le contenu premier de l'expression, est cette expression même. Aborder Autrui dans le discours, c'est accueillir son expression où il déborde à tout instant l'idée qu'en emporterait une pensée* ».

25 « *témoignage de soi qui garanti ce témoignage* ».

26 « *La manifestation du visage est déjà discours* ».

desnudez total de sus ojos [del Otro], sin defensa, en la desnudez de la abertura absoluta de lo Trascendente” (Lévinas, 2000, p. 217)²⁷.

Lo anterior quiere decir que el rostro es la exposición vulnerable en la que se manifiesta éticamente el otro: así *aparece* la apertura de su cuerpo y su posición absoluta como fuente del vínculo comunitario. Su exposición corporal coincide, entonces, con su aparición en el lenguaje: quien habla es también su cuerpo que aparece. En *De otro modo que ser y más allá de la esencia*, Lévinas (1974) sostiene:

La subjetividad es vulnerabilidad, la subjetividad es sensibilidad. La sensibilidad, toda pasividad del Decir [la significación social y ética que manifiesta la alteridad sin agotarla en una esencia o representación], es irreductible a una experiencia que haría el sujeto, incluso si vuelve posible tal experiencia. Exposición al otro, ella es significación, la significación, el uno-para-el-otro hasta la substitución; pero una substitución en la separación, es decir, responsabilidad (p. 70)²⁸.

Por consiguiente, para Lévinas, la comunidad –el vínculo social– se constituye por la separación y la exterioridad (la alteridad, la vulnerabilidad); su multiplicidad es la relación por separación. De esta manera, el inmanentismo comunitario y gubernamental de la soberanía y la biopolítica, según el cual se participa de una esencia común (Nancy, 1999), es sustituido por la distancia de la alteridad²⁹. Esta distancia la llevan a cabo comunitaria y éticamente el lenguaje –en tanto que expresión del Otro– y la vulnerabilidad –como su manifestación moral y sensible–: el otro se manifiesta inaprensible y vulnerable, y, de este modo, exige justicia y paz para su indefensión y alteridad (exterioridad y separación). Refiriéndose a la separación y heterogeneidad entre el yo (*moi*) y el

27 « *dans la nudité totale de ses yeux, sans défense, dans la nudité de l'ouverture absolue du Transcendant* ».

28 « *La subjectivité est vulnérabilité, la subjectivité est sensibilité. La sensibilité, toute passivité du Dire, est irréductible à une expérience qu'en ferait le sujet, même si elle rend possible une telle expérience. Exposition à l'autre, elle est signification, elle est la signification même, l'un-pour-l'autre jusqu'à la substitution; mais substitution dans la séparation, c'est-à-dire responsabilité* ».

29 La filosofía de Lévinas es una alternativa a la ruptura batailleana que introduce el éxtasis y la desgarradura del no-saber (la noche, la risa, el erotismo, la poesía) en la totalidad del saber racional y necesario (Bataille, 1973, pp. 127-130; Nancy, 1999, pp. 20-21). En lugar del éxtasis batailleano, Lévinas propone la alteridad como experiencia que libera de la totalidad occidental.

Otro (*Autrui*), Lévinas (2000) escribe a modo de sentencia: “Anarquía esencial a la multiplicidad” (p. 327)³⁰. Según esto, la alteridad se manifiesta sin principio totalizante, por lo que la responsabilidad moral que así se impone depende del “nacimiento latente del sujeto en *una obligación sin compromiso pactado*” (Lévinas, 1974, p. 178; cursivas añadidas)³¹. La responsabilidad, que emana exclusivamente de la indefensión y alteridad, se presenta como el corazón moral de una comunidad anárquica.

Se comprende que Blanchot (2008a), a propósito del testimonio de Robert Antelme, pregunte en un tono levinasiano: “¿Por qué este desgarramiento [la experiencia de la desgracia de la víctima, su alteridad vulnerable]? ¿Por qué este dolor siempre presente, y no solo aquí en este movimiento extremo, sino ya, como lo creo, en el habla más sencilla?” (pp. 173-174). Se trata de un habla testimonial que comparte la vulnerabilidad de la víctima y, así, exige una escucha justa, una respuesta moral; este habla testimonial, como veremos, se presenta metafóricamente. Estamos frente a una comunidad y un habla diferentes del modelo gubernamental y de la biopolítica de la memoria.

6. Metáforas del daño: el habla metafórica de la vulnerabilidad en el testimonio

EN LA CONFERENCIA “HABLA Y SILENCIO” DE 1948, impartida en el Collège philosophique, Lévinas (2009a) intenta esclarecer la función ontológica y la esencia moral del lenguaje en la economía del ser y en la alteridad. Una de las más sugerentes interpretaciones sobre el lenguaje, que reaparecerá en obras posteriores, se encuentra resumida en esta conferencia cuando el filósofo dice que “la esencia del lenguaje es enseñanza” (p. 85)³². En este sentido, Lévinas (2000) sostiene también en *Totalidad e infinito* que la enseñanza del lenguaje depende de una “transitividad no-violenta” (p. 43)³³ en la que el otro se manifiesta sin término de reciprocidad e

30 « *anarchie essentielle à la multiplicité* ».

31 « *naissance latente du sujet dans une obligation sans engagement contracté* ».

32 « *L'essence du langage est enseignement* ».

33 « *transitivité non-violente* ».

interioridad, dado que el lenguaje ya no es significación intelectual ni ontológica (pensamiento y ser), sino manifestación, recibimiento del otro en la escucha. ¿Qué significa la enseñanza? “Significa todo el infinito de la exterioridad” (Lévinas, 2000, p. 186)³⁴. La característica por la cual el lenguaje revela la alteridad también es el vínculo que exige la escucha, el recibimiento del otro.

Un año después de la publicación de *Totalidad e infinito*, Lévinas (2009b) pronuncia otra conferencia en el Collège philosophique que tiene por nombre “La metáfora”. Después de anotar que la metáfora es una trasfencia de sentido de un término a otro mediante una relación analógica, el filósofo sostiene que hay un “milagroso excedente” (p. 326)³⁵, es decir, una transfiguración de lo sensible y elemental que, más allá de la semejanza, trasciende la experiencia. Varias de las ideas de esta conferencia se pueden rastrear en *Notas filosóficas diversas* (Lévinas, 2009c), que parece ser un trabajo preparatorio de *Totalidad e infinito*. En estas notas, Lévinas se interroga si la función original del lenguaje es la significación y el descubrimiento del mundo. Claramente la respuesta es no, porque “la potencia de la metáfora”, que actúa como movimiento del lenguaje, se eleva más allá de la experiencia hacia la trascendencia (Lévinas, 2009c, pp. 229, 231, 234). Pero esta demasía de sentido –la trascendencia, la alteridad– no impide que la metáfora sea cotidiana y concreta. Sobre el exceso de sentido y su relación con la metáfora, Lévinas (2009b) sostiene:

La idea de infinito [la alteridad, la trascendencia, la exterioridad] es la metáfora por excelencia. La idea de infinito consiste precisa y paradójicamente en pensar más de lo que es pensado, conservando la desmesura de aquello que es pensado. La idea de infinito consiste en asir lo inaprehensible garantizándole, sin embargo, su condición de inaprehensible (p. 344)³⁶.

34 « L'enseignement signifie tout l'infini de l'extériorité ».

35 « un miraculeux surplus ».

36 « L'idée de l'infini est la métaphore par excellence. L'idée de l'infini consiste précisément et paradoxalement à penser plus que ce qui est pensé conservant cependant dans la démesure de ce qui est pensé. L'idée de l'infini consiste à saisir l'insaisissable en lui garantissant cependant son statut d'insaisissable ». El texto de esta conferencia fue publicado con los signos de las respectivas notas y correcciones –como tachones y agregados– que el mismo Lévinas elaboró. Citamos el texto final de las correcciones, pues parece ser el más claro.

Según esta interpretación, la metáfora del infinito (el otro como absolutamente otro) expresa la significación ética del vínculo social, pues en ella se hace pensable la exterioridad del otro, su vulnerabilidad, el rostro. La metáfora en su desobra ya no se cuelga de las cosas, ni de los hechos, ni del horizonte del mundo; así se retira, después de cruzar el umbral de la extraña carencia objetiva, hacia un espacio ético donde el otro se manifiesta expresando su vulnerabilidad: el carácter expuesto y separado que constituye la relación comunitaria, la idea de infinito entre nosotros. Según esta perspectiva ética, la metáfora es un habla que, además de crear nuevos sentidos, comprende la orientación ética de expresar la alteridad y su carácter inaprensible y vulnerable.

Si en el testimonio de la víctima se lee lo siguiente: “la mandíbula *ávida* que se desencaja, el vientre *vacío* que se hunde: la muerte del compañero es una catástrofe” (Antelme, 1957, p. 105; cursivas añadidas)³⁷, justamente los acentos metafóricos en las palabras “*ávida*” y “*vacío*”, debido a la inconsistencia semántica de los términos acompañantes “*mandíbula*” y “*vientre*”, impiden un sentido literal. Estos acentos –a la vez que son jalonados por la tensión derivada de la inconsistencia semántica– liberan un nuevo sentido que está cargado de imágenes sensibles. En las anteriores metáforas citadas del testimonio de Antelme (1957), el conjunto que se forma entre las imágenes sensibles y el nuevo sentido expresa y reinterpreta la experiencia del hambre y de la muerte. Por su parte, el término “*catástrofe*”, hacia donde convergen los sentidos metafóricos sobre el hambre y la muerte, expresa una referencia extraña que ocurre en el mundo externo y se experimenta subjetivamente como un límite para la representación, por lo que se ajusta y se confunde con la innovación que nace de la inconsistencia semántica.

En la interpretación metafórica se “hace sentido con el sinsentido” (Ricœur, 1975, p. 311)³⁸ para dar cuenta de “una referencia desconocida” (p. 290)³⁹. Según esto, la importancia de la metáfora en el testimonio se presenta como un medio hermenéutico y estético, semejante a un juicio reflexivo, para comprender –moral

37 « *La mâchoire avide qui se décroche, le ventre vide qui s'affaisse: la mort du copain est une catastrophe* ».

38 « *une interprétation métaphorique qui fait sens avec le non-sens* ».

39 « *une référence inconnue* ».

y cognitivamente— una experiencia desconocida (el mal de la violencia) que ha roto con los modelos conceptuales e interpretativos previos (Lara, 2009; Mesnard, 2010).

Sin embargo, la interpretación temprana de Lévinas nos enseña que, más acá del juego de significaciones, la metáfora también participa de una demasía de sentido vinculada con otro problema: la alteridad. En este orden de ideas, es posible sostener que también las expresiones metafóricas en el testimonio revelan la alteridad del testigo al expresar su vulnerabilidad. Este tránsito parece cada vez más justificado porque la expresión ética exige una escucha cuyo vínculo comunitario depende de la demasía señalada: la vulnerabilidad, la separación y la exposición que las metáforas reparten y comparten como el daño irreparable que sufren las víctimas. Así la definición levinasiana adquiere precisión: “Metáfora: aquello que la palabra significa más allá de la designación” (Lévinas, 2009c, p. 232)⁴⁰. La significación metafórica aquí no es solo una reinterpretación de la realidad mediante la creación de un nuevo sentido, sino la aparición, bajo el exceso metafórico, de la vulnerabilidad dañada del otro, con su exposición y finitud, es decir, con su existencia comunitaria anárquica.

Los siguientes fragmentos de la literatura testimonial concentracionaria han de tomarse como una muestra de la presencia de la metáfora —o, en todo caso, de sus tensiones semánticas— en la expresión del daño que sufren las víctimas: “Ya no soy más que *una triste superficie pisoteada* por el golpe de mis punzantes dolores” (Semprún, 2004, p. 127); “Los sentidos estaban obstruidos, *todo se difuminaba en una niebla*” (Wiesel, 2007, p. 81)⁴¹; “*Sentía que éramos dos: mi cuerpo y yo*” (p. 156); “*Sumido en el éxtasis efímero y negativo del cese del dolor*” (Levi, 2005, p. 95); “*El cuerpo está vacío. Nada más que el aire en la boca, en el vientre, en las rodillas y en los brazos que se vacían*” (Antelme, 1957, p. 97)⁴².

Por su parte, en un registro diferente, también hay tensiones metafóricas en los testimonios sobre masacres, asesinatos, desapariciones forzadas y torturas: “El drama que desató la violencia es una *herida abierta*. Cada vez que se

40 « *Métaphore — ce que le mot signifie au-delà de ce qu'il désigne* ».

41 « *Les sens s'étaient obstrués, tout s'estompait dans un brouillard* ».

42 « *Le corps est vide. Rien que de l'air dans la bouche, dans le ventre, dans les jambes et dans les bras qui se vident* ».

vuelve sobre ella *vuelve a sangrar*” (Grupo de Memoria Histórica [GMH], 2008, p. 203); “Esa noche, ellos masacraron a la gente con machetes, cuchillos, hachas y pistolas; las descuartizaban y las echaban al río. Esa noche *sentimos una oscuridad*” (GMH, 2011, p. 47); “El uno, el hijo del sacristán, estaba tendido boca arriba con *la mirada perdida*, con *la palidez de la muerte*” (Bravo, 2007, p. 104); “Quiero olvidar *esas sensaciones que asocio con el paso por un túnel estrecho, sin tiempo y sin otra noción de vida que el sufrimiento del propio cuerpo*” (Vásquez, 2000, p. 247); “*Mis ojos eran un mar de lágrimas*” (Uribe, 2006, p. 37)⁴³.

Expresiones metafóricas como “una triste superficie pisoteada”, “la palidez de la muerte”, “un mar de lágrimas”, “en el cuerpo, la ruina”, “sentimos una oscuridad”, entre muchas otras, pertenecen a un habla desobrada, pues no dejan de interrumpir su sentido con un irrepresentable que, como acabamos de mostrar, la metáfora acoge a través del exceso de sentido que engendran sus tensiones semánticas. Este irrepresentable es lo irreparable. Por esta razón, la metáfora testimonial, al comunicar el daño, también revela una comunidad cuyo fundamento –sin principio– es la exposición, la finitud y la vulnerabilidad: fenómenos comunitarios que comparecen en el testimonio como lo irreparable en el daño. En las anteriores expresiones metafóricas es fácil considerar que, a partir de los precedentes desarrollos filosóficos, la exposición, la vulnerabilidad y la finitud constituyen su *contorno común* e impolítico. Por ejemplo, expresiones como “una triste superficie pisoteada”, “herida abierta”, “el aire en la boca” remiten a la vulnerabilidad y exposición de los cuerpos, y otras expresiones como “sentimos una oscuridad” y “un mar de lágrimas” expresan la ausencia y la muerte del otro.

Estos fenómenos comunitarios describen un modo de ser también común, el cual permite recuperar en nuestra experiencia política y social lo irreparable del daño que, en este caso, las metáforas testimoniales expresan y comparten. De esta manera, se revela y realiza una respuesta ética y comunitaria –un movimiento de reparación sin mediación soberana y biopolítica– que depende enteramente de lo irreparable y sus caracteres comunitarios.

43 Todas las cursivas de los párrafos anteriores son añadidas.

7. La comunidad de lo irreparable

¿QUÉ ES ENTONCES LO IRREPARABLE? Es el carácter expuesto, vulnerable, separado y finito de los cuerpos: aquella condición que los expone al contacto sin una relación predeterminada de vínculo (ni soberanía ni biopolítica). Por esta razón, lo irreparable nos expone tanto al carácter acontecimental y ético de la existencia como a la violencia. En ambos casos, lo irreparable significa estar expuesto a contactos que alteran la exposición. El daño expresado por ciertas metáforas testimoniales indica una modificación invasiva que altera el carácter acontecimental y singular de la vulnerabilidad, de la exposición y de la finitud.

Las metáforas testimoniales de las víctimas expresan la exposición, la vulnerabilidad herida (el daño) y también la exigencia de una escucha humana que acoja esa “habla justa” del otro (Blanchot, 2008a, p. 172). Ocurre, entonces, una desobra metafórica: las palabras ya no operan como unidades de sentido, sino como manifestación del otro y del vínculo ético que hay *entre* los cuerpos, *entre nosotros*. En esta desobra que nombra lo irreparable nos reunimos. Según lo irreparable, las existencias concretas están restituidas a su exposición y también a un porvenir político que no tiene que coincidir con la soberanía ni con el modelo gubernamental. Giorgio Agamben (1996) lo sugiere cuando escribe en *La comunidad que viene*:

Lo irreparable no es ni una esencia ni una existencia, ni una sustancia, ni una cualidad, ni un posible ni un necesario. Lo irreparable no es propiamente una modalidad del ser, sino es el ser que ya siempre se da en la modalidad, *es* sus modalidades. No es así, sino que *es ese* su así (p. 61).

Así, y no de otra manera, es lo irreparable. Las expresiones metafóricas del daño pertenecen a un espacio comunitario anárquico que comparte, entre el decir testimonial de la víctima y la escucha de quienes lo acogen moralmente, el carácter irreparable del daño. Un vínculo comunitario de este tipo es impolítico, remite al límite y condición imperceptibles de lo político en la comunidad. Por eso, no solo se escapa de la fundamentación soberana y biopolítica, también muestra el modo de ser comunitario que nace de nuestra condición expuesta, finita y vulnerable. Reconocer lo irreparable que rodea a las metáforas testimoniales

significa restituir la vida a su carácter no cumplido a pesar –y a partir– del daño impuesto por la violencia. De cierta manera, el carácter negativo que encierra el prefijo *ir-* del concepto “irreparable” es *un otro lugar* afirmativo donde es posible pensar una comunidad anárquica a partir de la vulnerabilidad de los cuerpos que nombran lo irreparable del daño.

Solo cuando se considera el modo de ser expuesto, finito y vulnerable de nuestra condición comunitaria (un modo de ser fuera del modelo biopolítico y soberano) se restituirá el valor impolítico y, en este sentido, estrictamente comunitario y reparador del testimonio. En este sentido, las expresiones metafóricas del testimonio comunican el daño causado por la violencia (un daño en el que se pone en juego nuestra exposición, finitud y vulnerabilidad) para *compartir* la principal condición de toda reparación simbólica y moral: lo irreparable. En pocas palabras, el sentido ético y anárquico de la reparación depende de la expresión y de la escucha –es decir, del reparto (*partage*) comunitario– de lo irreparable.

Referencias

- Agamben, G. (1996). *La comunidad que viene* (J. L. Villacañas y C. La Rocca, Trad.). Pre-Textos.
- Agamben, G. (1998). *El poder soberano y la nuda vida. Homo sacer I.* (A. Gimeno, Trad.). Pre-Textos.
- Agamben, G. (2004). *Estado de excepción. Homo sacer II, 1* (F. Costa e I. Costa, Trad.). Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2005). *Lo que queda de Auschwitz III. El archivo y el testigo. Homo sacer III* (A. Gimeno, Trad.). Pre-Textos.
- Agamben, G. (2016). From the State of Control to a Praxis of Destituent Power. En S. E. Wilmer y A. Žukauskaitė (Eds.), *Resisting Biopolitics: Philosophical, Political, and Performative Strategies* (pp. 21-29). Routledge.
- Anrup, R. (2009). *Ontología de la contemporaneidad colombiana. Conceptos para su comprensión*. Universidad Libre.
- Anrup, R. (2011). *Antígona y Creonte: rebeldía y Estado en Colombia*. Ediciones B.
- Antelme, R. (1957). *L'espèce humaine*. Gallimard.
- Bataille, G. (1973). L'expérience intérieure. En *Œuvres complètes* (Vol. 5, T. 1). Gallimard.

- Blanchot, M. (1980). *L'écriture du désastre*. Gallimard.
- Blanchot, M. (1983). *La communauté inavouable*. Minuit.
- Blanchot, M. (2008a). *La conversación infinita* (I. Herrera, Trad.). Arena Libros.
- Blanchot, M. (2008b). *Écrits politiques: 1953-1993*. Gallimard.
- Bravo, J. (2007). Perdí el miedo. En P. Nieto (Ed.). *El cielo no me abandona* (pp. 101-109). Secretaría de Gobierno, Alcaldía de Medellín.
- Comisión Colombiana de Juristas (2007). *Principios internacionales sobre impunidad y reparaciones. Compilación de documentos de la Organización de las Naciones Unidas*. Comisión Colombiana de Juristas. http://www.coljuristas.org/documentos/libros_e_informes/principios_sobre_impunidad_y_reparaciones.pdf.
- Derrida, J. (1994). *Force de loi. Le «fondement mystique de l'autorité»*. Galilée.
- Esposito, R. (2000). La perspectiva de lo impolítico. *Nombres*, 15, 47-58. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/nombres/article/view/2234>
- Esposito, R. (2006). *Categorías de lo impolítico* (R. Raschella, trad.). Katz.
- Esposito, R. (2009). *Tercera persona: política de la vida y filosofía de lo impersonal* (C. R. Molinari, Trad.). Amorrortu.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*. Gallimard.
- Foucault, M. (1994a). La vérité et les formes jurídicas. En D. Defert y F. Ewald (Eds.), *Dits et écrits : 1954-1988* (Vol. 2 : 1970-1975 ; pp. 538-646). Gallimard.
- Foucault, M. (1994b). La naissance de la médecine sociale. En D. Defert, F. Ewald y J. Lagrange (Eds.), *Dits et écrits : 1954-1988* (Vol. 3 : 1976-1979 ; pp. 207-228). Gallimard.
- Foucault, M. (1997). *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France (1975-1976)*. Gallimard/Seuil.
- Foucault, M. (2004a). *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*. Gallimard/Seuil.
- Foucault, M. (2004b). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*. Gallimard/Seuil.
- Grupo de Memoria Histórica (2008). *Trujillo, una masacre que no cesa: primer informe de memoria histórica de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación*. Planeta.
- Grupo de Memoria Histórica (2011). *La masacre de El Tigre: un silencio que encontró su voz*. Taurus.

- Hollier, D. (1993). *Les dépossédés (Bataille, Caillois, Leiris, Malraux, Sartre)*. Minuit.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI.
- Lapierre, N. (2001). *Le silence de la mémoire. À la recherche des Juifs de Plokk*. Le Livre de Poche.
- Lara, M. P. (2009). *Narrar el mal*. Gedisa.
- Le Goff, J. (1988). *Histoire et mémoire*. Gallimard.
- Levi, P. (2005). *La trilogía de Auschwitz* (P. Gómez Bedate, Trad.). Aleph.
- Lévinas, E. (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Martinus Nijhoff.
- Lévinas, E. (2000). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Kluwer Academic.
- Lévinas, E. (2009a). Parole et silence. En R. Calin y C. Chalier (Eds.), *Œuvres 1. Parole et silence et autres conférences inédites au Collège philosophique* (pp. 67-104). Grasset & Fasquelle.
- Lévinas, E. (2009b). La métaphore. En R. Calin y C. Chalier (Eds.), *Œuvres 1. Parole et silence et autres conférences inédites au Collège philosophique* (pp. 321-347). Grasset & Fasquelle.
- Lévinas, E. (2009c). Notes philosophiques diverses. En R. Calin y C. Chalier (Eds.), *Œuvres 2. Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques divers* (pp. 224-499). Grasset & Fasquelle.
- Ley 1448. *Por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones*. 10 de junio de 2011. Diario oficial 48096. http://www.secretariassenado.gov.co/senado/basedoc/ley_1448_2011.html
- Mesnard, P. (2010). *Testimonio en resistencia* (S. Kot, Trad.). Waldhuter.
- Minow, M. (2002). Breaking the Cycles of Hatred. En N. Rosenblum (Ed.), *Breaking the Cycles of Hatred: Memory, Law, and Repair* (pp. 14-75). Princeton University Press.
- Nancy, J.-L. (1996). *Être singulier pluriel*. Galilée.
- Nancy, J.-L. (1999). *La communauté désœuvrée*. Galilée.
- Nancy, J.-L. (2014a). *¿Un sujeto?* (L. F. Alarcón, Trad.). La Cebra.
- Nancy, J.L. (2014b). *La communauté désavouée*. Galilée.
- Pollak, M. (2006). *Memoria, olvido, silencio: la producción social de identidades frente a situaciones límite*. Al Margen.
- Ricœur, P. (1975). *La métaphore vive*. Seuil.

- Semprún, J. (2004). *El largo viaje*. Tusquets.
- Sierra León, Y. (Ed.). (2018). *Reparación simbólica: jurisprudencia, cantos y tejidos*. Universidad Externado de Colombia.
- Uribe, A. (2006). Tres tragos amargos. En P. Nieto (Ed.). *Jamás olvidaré tu nombre* (pp. 31-44). Secretaría de Gobierno, Alcaldía de Medellín.
- Vásquez, M. E. (2000). *Escrito para no morir: bitácora de una militancia*. Ministerio de Cultura.
- Vázquez, F. (2001). *La memoria como acción social: relaciones, significados e imaginarios*. Paidós.
- Walker, M. U. (2006). *Moral Repair. Reconstructing Moral Relations After Wrongdoing*. Cambridge University Press.
- Wiesel, E. (2007). *La nuit*. Minuit.
- Wieviorka, A. (2006). *The Era of the Witness* (J. Stark, trad.). Cornell University Press.