

ISSN 2683-3263

ATIAS

REVISTA DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS

Volúmen VI Número 12 Julio-Diciembre 2026



UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

Centro de Estudios Humanísticos

Aitías
Revista de Estudios Filosóficos
<http://aitias.uanl.mx/>

Historizar el umbral: Agamben, LaCapra y los límites de
la representación

Historicizing the Threshold: Agamben, LaCapra, and the
Limits of Representation

Historiciser le seuil: Agamben, LaCapra et les limites de la
représentation

Luis Jiménez Morales
<https://orcid.org/0000-0001-9279-8854>
Universidad Autónoma Metropolitana
Xochimilco, México

Editor: José Luis Cisneros Arellano Dr., Universidad Autónoma de Nuevo León, Centro de Estudios Humanísticos, Monterrey, Nuevo León, México.

Copyright: © 2026. Jiménez Morales, Luis. This is an open-access article distributed under the terms of Creative Commons Attribution License [CC BY 4.0], which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.



DOI: <https://doi.org/10.29105/aitias6.12-132>

Recepción: 21-10-25

Fecha Aceptación: 20-10-25

Email: ljimenezm@correo.xoc.uam.mx

HISTORIZAR EL UMBRAL: AGAMBEN, LACAPRA Y LOS LÍMITES DE LA REPRESENTACIÓN

HISTORICIZING THE THRESHOLD: AGAMBEN, LACAPRA, AND THE LIMITS OF REPRESENTATION

HISTORICISER LE SEUIL: AGAMBEN, LACAPRA ET LES LIMITES DE LA REPRÉSENTATION

Luis Jiménez Morales¹

Resumen: El artículo examina el concepto de umbral en Giorgio Agamben en diálogo crítico con Dominick LaCapra, con el fin de evitar la universalización deshistorizante del campo de concentración como paradigma político. Primero, reconstruye la tesis agambeniana sobre el estado de excepción, la nuda vita y el Muselmann como zona de indistinción entre derecho y vida. Después, presenta la objeción de LaCapra al riesgo de convertir Auschwitz-en-todas-partes, confundir ausencia y pérdida, y estetizar el silencio del testimonio. El artículo integra la memoria multidireccional (Rothberg) y la memoria cultural (Assmann) para proponer una política de memoria no competitiva que preserve la singularidad histórica de Auschwitz sin clausurar su potencia crítica. Finalmente, se argumenta que historizar el umbral implica distinguir acontecimiento y experiencia (working through y acting out), desactivar la cap-

1 Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, Cd. de México, México.

tura soberana del lenguaje y sostener una ética del testimonio que habilite duelo, agencia y responsabilidad en el presente.

Palabras clave: Agamben; LaCapra; umbral; estado de excepción; testimonio; memoria multidireccional; biopolítica.

Abstract: The article examines the concept of the threshold in Giorgio Agamben in a critical dialogue with Dominick LaCapra, in order to avoid the de-historicizing universalization of the concentration camp as a political paradigm. First, it reconstructs the Agambenian thesis on the state of exception, *nuda vita* (bare life), and the Muselmann as a zone of indistinction between law and life. Next, it presents LaCapra's objection regarding the risk of turning Auschwitz-into-everywhere, confusing absence and loss, and aestheticizing the silence of testimony. The article integrates multidirectional memory (Rothberg) and cultural memory (Assmann) to propose a non-competitive memory politics that preserves the historical uniqueness of Auschwitz without closing off its critical power. Finally, it is argued that historicizing the threshold implies distinguishing event and experience (working through and acting out), deactivating the sovereign capture of language, and sustaining an ethics of testimony that enables mourning, agency, and responsibility in the present.

Key words: Agamben; LaCapra; threshold; state of exception; testimony; multidirectional memory; biopolitics.

Résumé: L'article examine le concept de seuil chez Giorgio Agamben dans un dialogue critique avec Dominick LaCapra, afin d'éviter l'universalisation déshistoricisante du camp de concentration comme paradigme politique. Dans un premier temps, il reconstruit la thèse agambenienne sur l'état d'exception, la *nuda vita* et le Muselmann comme zone d'indistinction entre droit et vie. Ensuite, il présente l'objection de LaCapra quant au risque de faire d'Auschwitz un « partout », de confondre absence et perte, et d'esthétiser le silence du témoignage. L'article intègre la mémoire multidirectionnelle (Rothberg) et la mémoire culturelle (Assmann) pour proposer une politique de la mémoire non compétitive qui préserve la singularité historique d'Auschwitz sans en clore la

puissance critique. Enfin, il est soutenu qu'historiciser le seuil implique de distinguer événement et expérience (working through et acting out), de désactiver la capture souveraine du langage et de soutenir une éthique du témoignage qui rende possibles le deuil, l'agentivité et la responsabilité dans le présent.

Mots-clés: Agamben, LaCapra, seuil, état d'exception, témoignage, mémoire multidirectionnelle, biopolitique.

I. Introducción

La intención de este artículo es establecer una reflexión sobre el concepto de *umbral* en Giorgio Agamben en diálogo con Dominick LaCapra. Una de las preocupaciones centrales en el pensamiento de LaCapra es pensar el Holocausto con una exigencia histórica y una distancia crítica. Es menester pensar los acontecimientos con una distancia crítica, por el contrario, pensar canónicamente implicaría: “[reprimir o eliminar] radicalmente las dimensiones críticas o incluso potencialmente transformadoras [...] de los [acontecimientos,] textos y artefactos”². LaCapra intenta que Auschwitz sea estudiado desde lo histórico, cuestionando las pretensiones de universalización características de la teoría abstracta y autosuficiente.

El Holocausto tiene una especificidad histórica que es difícil estudiar por un historicismo convencional. Es el caso del texto de Mayer *Why Did the Heavens Not Darken?: The Final Solution in History* que LaCapra somete a una revisión, cuestionando la pérdida de especificidad del Holocausto y su deficiencia en fuentes que sustenten la argumentación. Según Mayer, durante la Segunda Guerra Mundial, la campaña oriental marca el inicio del aniquilamiento de la población judía, es decir, el ataque a los judíos está inextricablemente vinculado con la confrontación contra el bolchevismo. Para LaCapra, esto demuestra un borramiento de los hechos concretos del Holocausto. “La campaña oriental puede haber sido un factor agravante del proyecto nazi de exterminio, pero difícilmente pueda considerársela su única causa”³. Zygmunt Bauman considera que el Holocausto es una consecuencia del desarrollo de los

2 Dominick Lacapra, *Representar al Holocausto. Historia, teoría y trauma* (Prometeo libros, 2016), 22.

3 *Ibid.*, 104.

procesos de racionalización en Occidente⁴. La maquinaria de destrucción no era distinta de la sociedad alemana organizada en su conjunto, sino una comunidad organizada en sus funciones especiales.

Ciertamente, LaCapra advierte sobre los peligros del discurso académico que estetiza o racionaliza acontecimientos traumáticos haciéndolos inaccesibles al trabajo de elaboración. Por el contrario, Agamben pretende radicalizar la noción de límite al pensar Auschwitz como el paradigma de la soberanía moderna⁵. La universalización de Auschwitz como paradigma de la política contemporánea corre el riesgo de borrar la especificidad histórica y repetir el umbral de indistinción de forma incesante (*acting out*), impidiendo la elaboración que permita rescatar críticamente la memoria. “[El *acting out*] puede estar estrechamente ligado a la elaboración de los problemas. Pero no debe aislárselo, fijarlo teóricamente o valorizarlo parcialmente como el horizonte del pensamiento o de la vida”⁶. “La historia y la memoria, entonces, ya no se consideran rivales y se aceptan cada vez más como modos complementarios de reconstruir y relacionarse con el pasado”⁷. Entonces, la tesis central de este artículo sostiene que el umbral agambeniano sólo puede operar como categoría crítica si es reinscrito en la historicidad del trauma. Frente a la universalización del *Muselmann* como figura transhistórica —que corre el riesgo de clausurar la experiencia y estetizar el silencio— defiende, con LaCapra, que la historización del umbral constituye una exigencia ética y política.

4 Max Weber, *Economía y sociedad* (FCE, 2016); Zygmunt Bauman, *Modernidad y Holocausto* (Sequitur, 2010).

5 Catherine Mills, *The Philosophy of Agamben* (Routledge, 2014).

6 LaCapra, *Representar al Holocausto*, 219.

7 Aleida Assmann, “History, Memory, and the Genre of Testimony,” *Poetics Today* 27, no. 2 (2006): 263.

II. El campo como paradigma político contemporáneo en Agamben

El proyecto filosófico de Giorgio Agamben desarrolla la figura del *homo sacer* como una condición límite que prácticamente pretende incluir a todos los sujetos de la modernidad⁸. Esta figura encarna la estructura del umbral como un espacio de indeterminación en el que la vida es simultáneamente incluida y excluida del orden político. El *umbral* representa, entonces, el momento en que la vida se encuentra desnuda.

El umbral alcanza su expresión paradigmática en el campo de concentración. En *Homo sacer*, Agamben sostiene que el campo no debe entenderse como un hecho histórico contingente, sino como el lugar en el que la excepción se convierte en regla, donde la distinción entre vida política y vida biológica se desarticula⁹. Ciertamente, el campo representa la zona en la que la humanidad y la inhumanidad se confunden, abriendo la vida a un umbral de indeterminación absoluta.

Agamben argumenta: “Esto nos conducirá a mirar el campo *no como un hecho histórico* y una anomalía perteneciente al pasado [...], sino, en algún modo, como a la matriz oculta, al *nómos* del espacio político en el que aún vivimos”¹⁰. El filósofo italiano propone una lectura fundacional del campo. En efecto, no se trata de un momento histórico clausurado, sino de un arquetipo jurídico-político

8 Lorenzo Chiesa, “Giorgio Agamben’s Franciscan Ontology,” *Cosmos and History* 5, no. 1 (2009): 105–116.

9 Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz* (Bollati Boringhieri, 2005), 29–30; Walter Benjamin, *Obras. Libro II/1* (Abada, 2010), 201–203.

10 Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (Einaudi, 2005), 185.

que devela la lógica soberana de la modernidad. El campo se convierte en el *umbral* entre el derecho y la vida, entre la inclusión y la exclusión, se convierte en el fundamento ontológico para comprender la forma en que la política contemporánea produce y gestiona la vida.

Agamben sitúa el campo de concentración como un paradigma político, es decir, como una estructura jurídico-política que desborda su coyuntura histórica y revela una forma de poder constitutiva de la vida contemporánea. Su argumentación en *Homo sacer* busca fundamentar la validez ontológica y transhistórica del campo mediante un análisis histórico de su génesis jurídica. Según Agamben, los campos no emergen del derecho ordinario, sino de una transformación en el *estado de excepción* y en la legislación de emergencia que se consolida a lo largo del siglo XX.

La argumentación presentada en *Homo sacer* es notable y resulta paradójica, pues Agamben pretende establecer un fundamento histórico sobre la génesis de los campos de concentración con la finalidad de justificar su importancia ontológica transhistórica. Según Agamben, los campos no nacen del derecho ordinario, sino de una transformación en el estado de excepción y la ley marcial.

Esto es aún más evidente para los campos nazis, en cuyo origen y régimen jurídico está bien documentado. Es evidente que la base jurídica del internamiento no era el derecho común, sino la *Schutzhaft* (literalmente: custodia protectora), una institución jurídica de origen prusiano, que los juristas nazis clasificaron a veces como una medida de policía preventiva, en la que permitía tomar en custodia a los individuos independientemente de cualquier conducta criminal relevante, únicamente

con el fin de evitar un peligro para la seguridad del Estado¹¹.

Propiamente, Agamben muestra que este paradigma político tiene su génesis en el desarrollo de estructuras e instituciones jurídicas previas que exponen el vínculo entre derecho y vida. En el Estado moderno surge así la aporía de suspender la norma para conservar el orden. Esta lógica anticipa lo que Foucault describió como el surgimiento de la gubernamentalidad. En el siglo XVIII, sostiene Foucault¹², emerge un conjunto de instituciones, procedimientos, análisis y tácticas que toman como objeto principal a la población. Este desplazamiento del poder soberano hacia el gobierno de la vida anticipa la racionalidad biopolítica que Agamben lleva a un punto radical en el campo de concentración, donde la vida queda totalmente expuesta al poder sin mediaciones jurídicas o morales.

El filósofo italiano sostiene que los juristas nazis fueron plenamente conscientes de la peculiaridad de la situación biopolítica que se había originado, puesto que lo definen como un estado de excepción deliberado. El campo de concentración aparece, entonces, como un espacio que, aunque se encuentra adentro del territorio estatal, se encuentra afuera del ordenamiento jurídico normal. El espacio político se deviene territorio biopolítico que ejerce el poder sobre la vida. “El campo es un híbrido de derecho y, de hecho, en el que los dos términos se vuelven indiscernibles¹³”. Esta indiscernibilidad muestra el carácter liminar del campo de concentración.

11 *Ibid.*, 186.

12 Michel Foucault, *Seguridad, territorio y población* (Fondo de Cultura Económica, 2011).

13 Agamben, *Homo sacer*, 190.

El campo es la materialización del estado de excepción, la suspensión temporal del ordenamiento jurídico se convierte en un nuevo espacio donde habita la *nuda vita* que está expuesta al poder soberano. Retomando la formulación benjaminiana, el estado de excepción se convierte en la regla¹⁴.

La creación de un espacio en el que la *nuda vita* y la norma entran en un umbral de indistinción, [...] nos encontramos virtualmente en presencia de un campo cada vez que surge una estructura tal, independientemente de la magnitud de los crímenes que se han cometido o cualquiera que sea la denominación y la topografía específica¹⁵.

Para Agamben, el campo de concentración deja de ser el lugar histórico para convertirse en el paradigma político de la contemporaneidad. Sin embargo, el concepto de umbral en Agamben nos permite pensar y visibilizar las formas de exclusión contemporáneas, allí donde la distinción entre dentro y fuera, legalidad e ilegalidad, se desarticulan.

En *Homo sacer*, Agamben define a la vida que puede ser asesinada, pero insacrificable. “*Soberana es la esfera en la que se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar un sacrificio*”¹⁶. El poder soberano se ejerce donde el derecho se suspende y la vida se convierte en pura exposición a la muerte. Sin embargo, como sugiere Butler¹⁷, el reconocimiento de los marcos que determinan las vidas que son expuestas a la muerte podría reconfigurarse

14 Walter Benjamin, *Obras. Libro II, Vol. 1* (Abada, 2010).

15 Agamben, *Homo sacer*, 195.

16 *Ibid.*, 92

17 Judith Butler, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (Paidós, 2010)

políticamente, es decir, esos marcos no se encuentran ontológicamente cerrados, sino que son un campo de lucha y resignificación.

Al haber sido despojados sus moradores de cualquier condición política y reducidos íntegramente a nuda vida, el campo es también el más absoluto espacio biopolítico [...] Por todo esto el campo es el paradigma mismo del espacio político en el momento en que la política se convierte en biopolítica y el *homo sacer* se confunde virtualmente con el ciudadano¹⁸.

En la época contemporánea, la indistinción entre *zoé* y *bíos* se extiende más allá del campo histórico, creando nuevas zonas de exclusión. Agamben recurre a ejemplos concretos de estos umbrales contemporáneos —el estadio de Bari donde la policía italiana concentró a migrantes, las *gated communities* estadounidenses, o las metrópolis posindustriales del neoliberalismo— para mostrar que la excepción se ha diseminado en el espacio político. “Lo que se está produciendo es una ruptura del viejo *nómos*”¹⁹. La excepción ha producido espacios de dislocación en los que la frontera entre legalidad e ilegalidad, inclusión y exclusión, se vuelve cada vez más difusa.

El campo hace una inscripción en la vida humana. Como afirma Mills, “en la medida en que el campo opera como paradigma, su singularidad proporciona una comprensión teórica de la subjetividad ética en general²⁰”. Esta dimensión ética alcanza su relevancia en la figura

18 Giorgio Agamben, *Medios sin fin. Notas sobre política* (Pre-Textos, 2000), 40.

19 *Ibid.*, 43.

20 Mills, *The Philosophy of Agamben*, 97.

del Muselmann, el prisionero que ha quedado reducido a mera existencia biológica. “El musulmán [...]define un experimento biopolítico [...] que desarticula al sujeto hasta un punto límite, en el que el nexo entre subjetivación y desubjetivación parece roto”²¹. En el Muselmann, la vida humana se separa entre lo orgánico y lo consciente, entre el “no humano del humano”²².

En este sentido, Chiesa sostiene, “el nihilismo [del campo de concentración] corresponderá, por tanto, a la generalización moderna, y sobre todo posmoderna, del estado de excepción”²³. Precisamente, si toda la vida se encuentra potencialmente expuesta a la muerte, la política podría quedar fijada en una zona de negatividad absoluta. Una política que se concentra exclusivamente en esta zona de muerte, sin apertura hacia la elaboración, puede derivar en una melancolía colectiva y repetitiva. Este es precisamente el punto donde se abre el diálogo con LaCapra: ¿cómo pensar una memoria que, sin negar el trauma, puedan elaborarlo críticamente más allá del umbral de la muerte?

LaCapra sostiene que universalizar el umbral de indistinción que se produce en el campo de concentración, tal como pretende hacer Agamben, podría instrumentalizar el Holocausto. En efecto, la pérdida de especificidad histórica puede convertir a Auschwitz en una figura absoluta, y podría ser utilizada para justificar políticas de Estado o discursos de legitimación moral.

Es difícil saber cómo situar en el pasado reciente el uso de la *Shoah* para justificar o sancionar lo que

21 Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, 138.

22 *Ibid.*, 145.

23 Chiesa, “Giorgio Agamben’s Franciscan Ontology,” 107.

Israel hace a los demás sobre la base de que nunca más debe de permitirse que ocurra con los judíos lo sucedido bajo los nazis²⁴.

Cuando el Holocausto se convierte en una metáfora del mal absoluto, deja de ser un acontecimiento histórico concreto y funciona como una justificación moral o política. Por ello, LaCapra insiste en la necesidad de mantener la tensión entre memoria e historia, entre la singularidad del acontecimiento y su dimensión crítica.

No obstante, el concepto de *umbral* permite comprender la ambivalencia presente en la lectura de Bauman. Sostiene LaCapra, “Bauman considera al Holocausto como un fenómeno característicamente moderno [...] no en el sentido de la verdad de la modernidad sino como una posibilidad”²⁵. En efecto, Bauman sostiene que la modernidad contiene en sí misma la posibilidad de la catástrofe. Los mismos procesos de racionalización y burocratización que hicieron posible la organización del progreso fueron también los que permitieron el surgimiento de la barbarie²⁶. Así, el Holocausto no es un fenómeno marginal de la modernidad, sino la revelación de su lógica interna.

Bauman y LaCapra coinciden en subrayar la responsabilidad histórica de las instituciones modernas. Sin embargo, Bauman considera que los procesos de racionalización pueden devenir en barbarie y LaCapra insiste en que esto no necesariamente debe llevar a una generalización ontológica del mal, sino a una elaboración

24 LaCapra, *Representar el Holocausto*, 89.

25 *Ibid.*, 105.

26 Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos* (Trotta, 2009); Edgar Morin, *Breve historia de la barbarie en Occidente* (Paidós, 2009).

ética e histórica. Precisamente, esa tensión entre paradigma y especificidad constituye la apuesta donde se juega una crítica política de la memoria capaz de resistir la abstracción metafísica y la instrumentalización estatal del trauma.

III. El umbral: lógica, ambigüedad y potencia crítica

Para Agamben, la reflexión sobre el *estado de excepción* como un lugar de indeterminación remite a la discusión entre Walter Benjamin y Carl Schmitt. En su ensayo *Hacia una crítica de la violencia*, Benjamin opone *violencia mítica*, que funda y conserva el derecho, y la *violencia pura* que interrumpe el círculo jurídico-político²⁷. Schmitt intenta desarticular la anomia inscribiéndola en el *nomos* del orden jurídico. De ahí la apodíctica sentencia: “Soberano es quien decide sobre el estado de excepción”²⁸.

En Schmitt, se muestra de forma patente la intención de conservar la violencia anómica dentro del marco jurídico como un elemento constitutivo del derecho. De hecho, en la perspectiva schmittiana el estado de excepción es un concepto general de la doctrina del Estado y no un decreto de necesidad, la excepción forma parte del derecho. Benjamin, en cambio, habla de una violencia que no pone ni conserva el derecho, sino que lo *depone*, introduciendo una *exterioridad pura* que desactiva el nexo entre ley y violencia.

Desde la perspectiva de Agamben, la relevancia de esta discusión radica en que Schmitt inscribe la excepción como un momento constitutivo del derecho, mientras que Benjamin busca un gesto que la desactive. Al analizar esta

27 Walter Benjamin, *Obras. Libro II, Vol. 1* (Abada, 2010), 202.

28 Carl Schmitt, *Teología política* (Trotta, 2009), 13.

tensión, Agamben observa que el estado de excepción es, “el dispositivo a través del cual Schmitt responde a la afirmación benjaminiana de una acción humana integralmente anómica”²⁹. En otras palabras, la excepción no niega la norma, sino que la suspende incluyéndola, generando un espacio de ambigüedad.

En este punto, el *umbral* se presenta como una zona de indistinción donde el derecho y su suspensión se confunden.

El intento del poder estatal de anexar la anomia a través del estado de excepción es desenmascarado por Benjamin como aquello que es: una *fictio iuris* por excelencia, que pretende mantener el derecho en su misma suspensión como fuerza de ley³⁰.

Agamben encuentra el núcleo del funcionamiento del *umbral*. Es un mecanismo que neutraliza la anomia al incluirla dentro del orden. Esta lógica no se reduce a un problema jurídico; atraviesa la estructura misma de lo político y lo ético. En *Quel che resta di Auschwitz*, Agamben observa que Primo Levi testimonia cómo en Auschwitz la distinción entre el bien y el mal, entre víctima y verdugo, tiende a confundirse, creando una zona gris. El *umbral*, entonces, no es sólo una categoría ontológica, sino también una figura crítica que permite percibir las formas de inclusión y exclusión, de violencia y derecho, de testimonio y silencio. Su potencia reside en hacer visible esa ambigüedad constitutiva, revelando que la modernidad no elimina la anomia, sino que la integra funcionalmente en sus dispositivos de poder.

29 Giorgio Agamben, *Stato di eccezione* (Bollati Boringhieri, 2008), 71.

30 *Ibid.*, 77.

Asimismo, la noción de responsabilidad aparece en Auschwitz como un problema ético fundamental. Como señala Levinas, la responsabilidad con el Otro es una relación originaria³¹, sin embargo, para Agamben, en modo alguno podría sostenerse como una esfera pura. “También el concepto de responsabilidad está contaminado con el derecho”³². La responsabilidad tiene la misma estructura jurídica que la deuda. En efecto, “el verbo latino *spondeo*, del que deriva nuestro término responsabilidad, ser fiador de alguien (o para sí) por algo frente a alguien”³³. Esta etimología no remite a una relación ética originaria, sino una estructura de obligación y deuda que trabaja con una lógica jurídica. Auschwitz se convierte así en el lugar donde la ética y lo jurídico se desarticulan, mostrando su indistinción.

Este colapso alcanza su representación más extrema en la *zona gris*, cuya figura es el *Sonderkommando* que conducía a los prisioneros a su muerte en las cámaras de gas. Muestran su ambigüedad: son víctimas y, al mismo tiempo, ejecutores. En este sentido, el testimonio tiene un sentido problemático: “Testimonio se dice en griego *martis*, mártir. Los primeros cristianos son los mártires que morían al testimoniar de su fe, entonces, el testimoniar tiene una relación con la muerte”³⁴. “La doctrina del martirio nace, entonces, para justificar el escándalo de una muerte insensata, de una matanza que parecería absurda”³⁵.

Agamben critica la tradición que sostiene que la forma de testimoniar debe enmarcarse en un dispositivo cristiano.

31 Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito* (Ediciones Sígueme, 2012).

32 Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, 19.

33 *Ibid.*, 20.

34 *Ibid.*, 24.

35 *Ibid.*, 25.

Es decir, pensar que los únicos que pueden testimoniar son los que han muerto en el campo, podría sacralizar la muerte dotando de un sentido a la muerte en ese sitio. Todos los intentos de explicar y dar sentido a Auschwitz fallan³⁶. Asimismo, siguiendo a Levi y Wiesel, Agamben considera que aquellos testigos que realmente pueden testimoniar son aquellos que han tocado fondo y se han aproximado al límite del lenguaje. “Los verdaderos testimonios, los testimonios integrales, son aquellos que no han testimoniado ni habrían podido hacerlo”³⁷.

El testimonio es, entonces, esa imposibilidad de *algo* que se queda sin decir. No consiste en decir todo, sino en un resto que no se puede enunciar. Primo Levi narra la historia de un niño que le llamaban Hurbinek que repetía la palabra *mass-klo* o *mastiklo*, una palabra que nadie podía comprender³⁸. Hurbinek es aquel que testimonia la imposibilidad de enunciar. El testimonio nace de esa imposibilidad de enunciar integralmente lo que quiere decir Hurbinek. El sobreviviente no accede a lo que el niño intenta decir, pero da testimonio de su silencio. En este gesto se juega la dimensión ética del *umbral*. La palabra que nombra aquello que no puede ser nombrado, la frontera entre el decir y el callar.

Améry llama al Musselmann muerto viviente: el prisionero que ha abandonado cualquier esperanza y voluntad, reducido a mera existencia biológica³⁹. Es la figura humana que ha perdido su voluntad y conciencia, muestra un límite entre lo humano y no humano, entre responsabilidad y testimonio, entre vida y muerte. Agamben

36 Jean Améry, *Un intellettuale a Auschwitz* (Bollati Boringhieri, 1987).

37 Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, 31.

38 Primo Levi, *Se questo è un uomo* (Einaudi, 2013).

39 Améry, *Un intellettuale a Auschwitz*.

postula esta representación como categoría filosófica, pues el campo es el lugar donde se produce una ‘vida residual’ que es administrada y gestionada por el poder soberano.

El musulmán es un ser indefinido, en el cual no solamente la humanidad y la no humanidad, sino también la vida vegetativa y relacional, la fisiología y la ética, la medicina y la política, la vida y la muerte transitan las unas en las otras sin una solución de continuidad⁴⁰.

El Musselmann representa, entonces, la imposibilidad del sujeto. No es solamente un umbral entre la vida y la muerte, sino un lugar de indistinción. De ahí, que la tarea del testigo consista en testimoniar por aquellos que han tocado fondo, por quienes han dejado de hablar. Testimoniar implica comunicar esa imposibilidad.

Auschwitz muestra el fin y la ruina de cualquier ética de la dignidad y de la adecuación a una norma. La nuda vita, a la que el hombre ha sido reducido, no exige ni se adecua a nada: ella misma es la única norma [...] Y el sentimiento último de pertenencia a la especie no puede ser en algún sentido la dignidad⁴¹.

Así, en el campo se clausura toda posibilidad de conservar una ética fundada en la autonomía o la ley moral. La dignidad, principio kantiano de la humanidad, se desvanece junto con la frontera entre vida y cadáver. El *Musselmann* es una figura límite que existe entre la vida y la muerte. “[En] Auschwitz no se moría se producían

40 Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, 43.

41 *Ibid.*, 63.

cadáveres”⁴². *La producción de la muerte* en Auschwitz es resultado de una *economía de la muerte*. Como muestran Foucault⁴³, Mbembe⁴⁴ y Adorno⁴⁵, la gestión moderna de la muerte se convierte en un dispositivo político que prolonga la soberanía más allá del cuerpo, administrando la existencia y su extinción.

Agamben considera que la muerte en *masa en los campos de concentración* muestra un extrañamiento radical en la propia muerte. La muerte deja de ser una experiencia individual para convertirse en un proceso anónimo, el morir se vacía de sentido. En *Ser y tiempo*, Heidegger sostiene que el *ser-para-la-muerte* es el lugar para una experiencia específica. “La muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir [...]. La *muerte* se revela así como la *posibilidad más propia irrespectiva e insuperable*”⁴⁶. No obstante, en la concepción agambeniana opera una inversión de la lógica heideggeriana, pues la propia muerte se convierte en una imposibilidad, la muerte como propiedad es vaciada de sentido. En el campo, los ritos que daban forma simbólica al morir —y que permitían que la muerte fuera un acontecimiento humano— son abolidos. La muerte se vuelve producción, y la finitud, un acto mecánico. El *Muselmann* es precisamente aquel que ha sido despojado de esa posibilidad de experimentar su propia muerte.

Sin embargo, el contenido sedimentario de subjetividad resiste a ese borramiento, y nos hace pensar que

42 *Ibid.*, 66.

43 Foucault, *Seguridad, territorio y población*

44 Achille Mbembe, *Necropolítica* (Melusina, 2011).

45 Theodor W. Adorno, *Minima moralia: Reflexiones desde la vida dañada* (Akal, 2006).

46 Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (Trotta, 2014), 267.

la muerte no queda totalmente cancelada en el dispositivo biopolítico que produce la aniquilación de forma mecánica, sino que la apropiación de la muerte del otro queda marcada por una *imposibilidad*. Derrida sostiene: “porque no puedo arrebatarse su muerte al otro ni él, a su vez, puede arrebatarme la mía, resulta que cada uno debe de hacerse cargo de su propia muerte”⁴⁷.

Los gestos, relatos y silencios son la marca de aquella imposibilidad y que el trabajo de la memoria ayuda a que esa muerte no sea vaciada de sentido⁴⁸. En ellos se encuentra un resto de subjetividad que resiste a la completa mecanización de la muerte. LaCapra considera que el trabajo de la memoria no consiste en colmar el vacío del sentido, sino en impedir que la muerte sea vaciada de toda significación. La memoria implica elaborar críticamente aquello que no puede ser integrado.

Auschwitz marca una transformación *político-ontológica* del poder soberano al biopoder. Para Agamben, no se trata solamente de una contingencia histórica, sino que existe una transformación en las técnicas de gobierno sobre la vida. El campo se convierte en el laboratorio biopolítico de la contemporaneidad, es el lugar donde se produce el Musselmann.

Los habitantes del campo ya no se conciben desde una identidad nacional, cultural o histórica. Como señala Arendt⁴⁹, entrar al campo implica la pérdida de nacionalidad y condición política. Agamben sostiene: “los judíos

47 Jacques Derrida, *Dar la muerte* (Paidós, 2006), 55.

48 Dominick LaCapra, *Escribir la historia, escribir el trauma* (Nueva Visión, 2005).

49 Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén* (Debolsillo, 2021);

saben que en Auschwitz no morirán como judíos”⁵⁰. En el campo, los individuos se transforman en una población gestionada, en cuerpos sin estatuto jurídico ni pertenencia. Su vida y su muerte obedecen a una racionalidad técnica.

El motor interno del campo, entendido como una máquina biopolítica que, una vez establecida en un espacio geográfico determinado, lo transforma en un espacio biopolítico absoluto, junto a *Lebens* y *Todesraum*, donde la vida humana se encuentra más allá de cada identidad biopolítica asignable. La muerte es, en este punto, un simple epifenómeno⁵¹.

En efecto, el desdibujamiento de las diferencias históricas podría conducir a, “un borramiento generalizado de las distinciones históricas existentes acompañado, en el mejor de los casos, por una vacua esperanza (post) apocalíptica”⁵². Cuando Auschwitz se convierte en una zona gris universal, corre el riesgo de perder su concreción histórica y ética.

El desafío ético-político, por tanto, consiste en evitar que el umbral agambeniano derive en un borramiento de la especificidad histórica. En este sentido, el pensamiento de LaCapra pretende construir una ética de la elaboración (*working through*) transformando el trauma en un espacio de crítica. Para responder a la imposibilidad integral de testimoniar, se debe abrir una mediación entre la historia y la teoría que permita pensar el pasado sin clausurarlo en una abstracción. Historizar el trauma implica reconocer la singularidad de cada acontecimiento y resistir la tentación de universalizarlo. En LaCapra hay un esfuerzo por concebir

50 Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, 40.

51 *Ibid.*, 80.

52 *Ibid.*, 156.

a la historia y a la teoría tratando de sustentar su relación con problemas históricos y sociopolíticos específicos.

IV. Estetización del decir: archivo y testimonio en Agamben

Agamben explora en el trabajo de Benveniste una *metasemántica de la enunciación*⁵³. Se trata de un análisis translingüístico de los textos. Es decir, la preocupación no se centra en el significado, sino en las condiciones de posibilidad del decir. El testimonio no debe centrarse en el significado, pues la relevancia se desplaza hacia la inscripción y el acto de decir. El mismo Foucault en *La arqueología del saber* recuerda que: “El enunciado no es, pues, una estructura [...] es una función de la existencia”⁵⁴. Del mismo modo, para Agamben el archivo no es un lugar donde se deposita el sentido, sino es un sitio para estudiar las condiciones de enunciación. “La arqueología reivindica como su territorio el puro tener lugar de estas proposiciones y de estos discursos, es decir, fuera del lenguaje, el hecho bruto de su existencia”⁵⁵.

Este argumento tiene consecuencias decisivas para pensar el testimonio. El interés no recae primordialmente en el contenido semántico ni en la identidad del testigo, sino en cómo es posible que algo sea dicho cuando el sujeto ha sido desarticulado. Dicho de otro modo, el testimonio se piensa como acto de enunciación más que como propiedad de un sujeto. El sujeto no es el portador del discurso, más bien ocupa el lugar vacío. “La preocupación de remover el falso problema: ¿quién habla?, ha impedido formular la pregunta: [...] ¿Qué sucede en el individuo viviente en el

53 Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*.

54 Michel Foucault, *La arqueología del saber* (Siglo XXI Editores, 2021), 115.

55 Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, 129.

momento en el que ocupa el lugar vacío del sujeto?”⁵⁶. El testigo no tiene la propiedad del decir, sino que es quien ocupa una posición abierta por la pérdida.

En la perspectiva foucaultiana, el archivo agambeniano será la masa no semántica inscrita en cada discurso, una zona oscura que rodea cada palabra. Entonces, el archivo no podría identificarse con un depósito de significados, sino como un lugar de relaciones entre lo dicho y lo no dicho. Es un entramado que hace posible el acontecimiento del lenguaje. Agamben pensaría esta noción al distinguir entre *archivo* y *testimonio*:

En oposición al *archivo*, que designa el sistema de las relaciones entre lo no dicho y lo dicho, llamamos testimonio al sistema de las relaciones entre el dentro y el afuera de la lengua, entre lo decible y no decible en cada lengua, es decir, entre una potencia de decir y su existencia, entre una posibilidad y una imposibilidad de decir⁵⁷.

El testimonio toca el límite entre lo que puede y no puede decirse. Como dice Foucault⁵⁸, cada formación discursiva contiene en sí un resto de silencio, un margen que el decir no logra colmar. Agamben recoge este planteamiento al decir que el testimonio es una potencia que marca la posibilidad de hablar en su misma imposibilidad, es decir, testimoniar no es simplemente transmitir un contenido. “Testimoniar [...] implica siempre una dualidad esencial, en la que la insuficiencia o incapacidad vienen integradas”⁵⁹. El testimonio no suprime la imposibilidad,

56 Ibid., 132.

57 Ibid., 135.

58 Michel Foucault, *La vida de los hombres infames* (Altamira, 1996).

59 Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, 140.

sino que la integra como condición del decir. El testigo auténtico —como indica Levi— es precisamente aquel que no puede hablar: el Muselmann.

Entonces, el testimonio es ese nexo inestable entre lo que se puede decir y lo que permanece incomunicable. Está atravesado por una imposibilidad estructural de enunciación, es decir, siempre hay un resto que no puede ser dicho. El campo es el espacio donde esa imposibilidad se produce de manera sistemática; allí se configuran sujetos cuya experiencia queda fuera del lenguaje, imposibilitados para testimoniar. “Si quien participaba de algún modo en la solución final era, en la jerga de la burocracia nazi, un *Geheimnisträger*, un depositario de misterios, el musulmán es el misterio absolutamente irrevocable”⁶⁰.

Sostiene Chiesa:

[El Muselmann] ha perdido toda consciencia y personalidad, y vive en una apatía absoluta debido a la humillación, el horror y el miedo sufridos, el Muselmann también encarna sorprendentemente una forma silenciosa de resistencia. Aún más problemático, Agamben parece proponer al Muselmann como una forma paradigmática de resistencia a la lógica de la excepción soberana. Una lectura atenta de las últimas seis páginas de *Homo Sacer* nos permite distinguir claramente al Muselmann del siglo XX del homo sacer del derecho romano: mientras que este último queda irremediabilmente atrapado por el mismo poder que lo proscribió, el primero consigue amenazar la ley del campo⁶¹.

60 *Ibid.*, 146.

61 Chiesa, “Giorgio Agamben’s Franciscan Ontology,” 109.

La dimensión testimonial del campo nos muestra ese vacío que opera en el testimonio, siempre hay algo que queda fuera de la palabra. Por ello, LaCapra considera que ontologizar el silencio puede implicar estetizar la imposibilidad, transformando el silencio del campo en un emblema metafísico y desactivando su carga ética. Precisamente, el vacío del testimonio debe ser trabajado, no fetichizado. El silencio no es la culminación, sino el punto desde el cual puede iniciarse una elaboración ética e histórica de la memoria. Sólo así el testimonio conserva su fuerza crítica, evitando tanto su estetización como su clausura.

Hölderlin afirma que los poetas fundan lo que queda, lo que perdura y permanece en el tiempo. Del mismo modo, Agamben considera que el testigo es aquel que funda lo que queda, quien preserva la posibilidad del lenguaje en el límite de su desaparición. “Los poetas [...] fundan la lengua como algo que queda, que sobrevive en el acto de posibilidad —o a la imposibilidad— de hablar”⁶². No obstante, al absorber el problema del testimonio en una teoría del lenguaje, Agamben puede estetizar el silencio, transformando la imposibilidad de decir en un principio poético antes que en una exigencia ética. Precisamente, existe una diferencia entre la elaboración poética y el testimonio histórico. Mientras la poesía funda un espacio simbólico, el testimonio remite a una experiencia irreductible de responsabilidad. Cuando Agamben menciona: “Auschwitz, es aquello de lo que no es posible testificar”⁶³. Hay un peligro, pues Auschwitz se reduce a lo indecible, lo cual puede invisibilizar la pluralidad de voces y las luchas políticas por recuperar la memoria.

62 Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, 151.

63 *Ibid.*, 153.

Al sostener que el único testigo integral es el que no puede testimoniar: el *Muselmann*, Agamben invisibiliza los testimonios de los otros sobrevivientes que no tocaron fondo. Por el contrario, para LaCapra⁶⁴, el trabajo de la historia exige reconocer la singularidad del sufrimiento y las formas concretas de su transmisión. LaCapra critica algunos enfoques posmodernos, como el de Lyotard⁶⁵, que transforman lo indecible en una categoría estética. “Lyotard intensifica también la tendencia de Lacoue-Labarthe a barrer con la especificidad y a expulsar la historia construyendo la cesura del Holocausto como un trauma absoluto que es irrepresentable”⁶⁶. En efecto, al situar el Holocausto en la categoría de lo sublime o lo irrepresentable, Lyotard termina desplazando la historicidad del acontecimiento. “El propio Holocausto ha tendido a ser reprimido o encriptado como una serie específica de acontecimientos y a quedar desplazado en cuestiones generales como el lenguaje, el nomadismo, lo irrepresentable, el silencio y así en más”⁶⁷. Ciertamente, LaCapra propone articular la historia en la teoría, con la finalidad de que la memoria no se convierta en estética del vacío o en pura negatividad. Reconocer la singularidad de cada testimonio impide que el silencio se convierta en un absoluto.

V. Historicizar el umbral: diálogo con Dominick LaCapra

LaCapra caracteriza la propuesta de Agamben como cuasi trascendental y con un tono postapocalíptico⁶⁸. Al

64 LaCapra, *Representar el Holocausto*, 2008.

65 Lyotard, *Heidegger y los judíos*, 1995.

66 LaCapra, *Representar el Holocausto*, 111.

67 *Ibid.*, 223.

68 LaCapra, *Historia en tránsito*, 2006.

conceptualizar de campo de concentración como paradigma político contemporáneo, se podría vaciar la especificidad histórica y la experiencia concreta. Sucede lo mismo, que Agamben describe en la experiencia de la muerte en el campo que ha sido vaciada de sentido⁶⁹. “El *Muselmann* [...] marca una censura o disyunción epocal en la historia, y simultáneamente se transforma en figura o epítome del hombre común y corriente después de Auschwitz”⁷⁰. Él era visto por las otras víctimas como muerto en vida, convirtiéndose en el arquetipo de lo cotidiano, con el riesgo de llevar “al extremo la hipérbole Auschwitz-ahora-en-todas-partes”⁷¹.

LaCapra no niega la potencia teórica del *umbral* agambeniano, pero advierte que su universalización puede deshistorizar las relaciones entre víctimas, perpetradores, espectadores y los dispositivos institucionales que las posibilitan. En este sentido, la referencia de Primo Levi parece digna de tomarse en cuenta, pues el *Muselmann* es el único testigo real, que ha sido despojado de todo sentido de vida. “Pero a los musulmanes, a los hombres en disolución, no vale la pena dirigirles la palabra, porque ya empezarían a quejarse y a contar lo que comían en sus casas”⁷². El *Muselmann* es aquel sujeto que no fue capaz de soportar la mirada fija de la Gorgona, que ha tocado fondo y se ha convertido en un *no-hombre*. Agamben aísla la figura del *Muselmann* de las condiciones históricas, convirtiéndolo en un sujeto transhistórico y delirante del mundo contemporáneo. Auschwitz se transforma en la expresión foucaultiana del surgimiento de un nuevo

69 Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, 2005.

70 LaCapra, *Historia en tránsito*, 29.

71 *Ibid.*, 31.

72 Levi, *Se questo è un uomo*, 80.

mundo biopolítico cuyo laboratorio es el campo de concentración.

Una de las preocupaciones centrales de LaCapra es analizar la relación entre textos y contextos. En su interpretación, la lectura agambeniana reduce la complejidad histórica de Auschwitz, transformándolo en una categoría teórica que anula su especificidad. Auschwitz aparece como una ruptura histórica que borra el tiempo, configurando un mundo *post-Auschwitz* que se piensa a sí mismo como irreversible.

Agamben atribuye a Auschwitz un carácter único que va más allá de cualquier idea de especificidad o distinción y está relacionado con la importancia histórico universal e incluso apocalíptica que le otorga, tanto al cuestionar y hasta eliminar la importancia de toda ética preexistente o convencional [...] como al plantear el problema de repensar la ética desde los cimientos⁷³.

De hecho, Agamben presenta al *Muselmann* como una figura umbral entre el hombre y el no-hombre, “condición generalizada o rampante en el mundo post-Auschwitz”⁷⁴. El mundo contemporáneo atrapado en una indistinción ontológica, donde toda diferencia se disuelve en el nihilismo biopolítico.

Para LaCapra, esta perspectiva olvida que algunos sobrevivientes lograron reconstruir sus vidas, escribir, testimoniar y, sobre todo, elaborar el trauma. Negar esta posibilidad equivale a negar la temporalidad del duelo, es decir,

73 LaCapra, *Historia en tránsito*, 215.

74 *Ibid.*, 223.

la posibilidad misma de historizar la catástrofe⁷⁵. En ese sentido, el pensamiento de Agamben, al absolutizar la figura del *Muselmann*, tiende a clausurar la historia.

LaCapra observa que el umbral de indiferencia puede ser entendido como un concepto transhistórico, evocado de distintas maneras por fenómenos o casos históricos concretos. Y, la zona gris y el estado de excepción como regla refieren a situaciones históricamente determinadas que, no obstante, pueden convertirse en la base para una reflexión transhistórica⁷⁶. Esta distinción es crucial, pues permite delimitar el alcance teórico del concepto sin borrar la especificidad histórica de los acontecimientos.

Agamben convierte a Auschwitz en la *piedra de toque* del acontecimiento ético-político de la contemporaneidad, es un momento de ruina que traza una relación entre el poder y la vida. “Agamben toma el potencial de la humanidad y, en vez de analizar su rol histórico en Auschwitz y compararlo con otras situaciones y posibilidades, lo actualiza en términos universales, generalizando al *Muselmann* como prototipo o ejemplar de la humanidad”⁷⁷. Este gesto, la idea de que Auschwitz se encuentra en todas partes, transforma el acontecimiento en un paradigma absoluto, dificultando el trabajo ético-político y repitiendo de forma compulsiva en el plano teórico el acontecimiento fundante.

Como sostiene LaCapra:

En el trauma histórico, el acontecimiento es puntual y datable. Está situado en el pasado. La experiencia

75 Lawrence L. Langer, *Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory* (Yale University Press, 1991).

76 LaCapra, *Historia en tránsito*, 237.

77 *Ibid.*, 241.

no es puntual y tiene un aspecto evasivo porque se relaciona con un pasado que no ha muerto: un pasado que invade el presente y puede desbloquear y anular las posibilidades en el futuro⁷⁸.

La memoria traumática del *Muselmann* y los campos de concentración que se encuentran en el planteamiento de Agamben, se transportan desde el pasado al presente y al futuro, reviviendo compulsivamente los acontecimientos. En este sentido, su lectura puede entenderse como una forma de *acting out*⁷⁹, donde el trauma se repite sin elaboración. “El nacimiento del campo en nuestro tiempo aparece entonces, en esta perspectiva, como un evento que indica en modo decisivo el mismo espacio político de la modernidad”⁸⁰. La concepción transhistórica del campo como paradigma político de la modernidad muestra, precisamente, cómo un acontecimiento traumático puede convertirse en una repetición compulsiva, en la repetición interminable de Auschwitz en todas partes. “En la memoria traumática, el pasado no es historia pasada y superada. Continúa vivo en el nivel experiencial y atormenta o posee al yo o a la comunidad”⁸¹. Uno de los peligros en los que Agamben se precipita es considerar al campo no como un hecho histórico, sino como una experiencia totalizante que impide la elaboración histórica y ética del trauma.

Agamben intenta mostrar que Auschwitz es la imposibilidad de una muerte digna, el lugar donde se borra la frontera entre morir y ser producido como cadáver. Este planteamiento ilumina una dimensión fundamental de la modernidad que es el surgimiento de una forma de muerte

78 *Ibid.*, 83.

79 LaCapra, *Escribir la historia*, 155.

80 Agamben, *Homo sacer*, 196.

81 LaCapra, *Es cierto que en el trauma*, 83.

despojada de todo ritual, una muerte administrada y sin una marca simbólica. “Nunca antes, en toda la historia de la humanidad, se hizo desaparecer a los moribundos de modo tan higiénico de la vista de los vivientes, para esconderlos tras las bambalinas de la vida social”⁸². En este sentido, Elias muestra cómo la muerte en las sociedades modernas se ha desplazado de la esfera pública y del espacio comunitario, volviéndose un proceso técnico e individualizado.

En Agamben el *Muselmann* se convierte en la representación extrema de lo que ha sido expulsado de lo público, es una muerte que opera una borradura simbólica en el registro de la memoria o historia. Mbembe amplía este diagnóstico cuando habla de la producción de muerte en la forma de la *necropolítica* contemporánea, donde los cuerpos son reducidos a su materialidad inerte: “[La muerte reduce] al otro y a sí mismo al estatus de pedazos de carne inertes y dispersos, ensamblados con dificultad antes del entierro”⁸³. Auschwitz se presenta, así, como el umbral donde la muerte pierde toda posibilidad de relato y de inscripción simbólica.

LaCapra sostiene que existe un peligro en confundir ausencia y pérdida, es decir, confundir lo que nunca estuvo en un nivel transhistórico con aquello que efectivamente se perdió en una situación concreta e histórica. “Desdibujar las distinciones entre ausencia y pérdida, o confundirlas, puede ser en sí mismo un testimonio sorprendente de los efectos del trauma y la situación postraumática, que crean un estado de desorientación, agitación e, incluso, de confusión”⁸⁴. La situación postraumática puede crear una zona de

82 Norbert Elias, *La soledad de los moribundos* (Fondo de Cultura Económica, 2018), 48.

83 Mbembe, *Necropolítica*, 68.

84 LaCapra, *Escribir la historia, escribir el trauma*, 68.

indistinción, colocando el acontecimiento en una repetición incesante que tiende a la absolutización. “El pasado histórico es el escenario de pérdidas que se pueden narrar, así como de posibilidades específicas cuya reactivación, reconfiguración, y transformación en el presente o el futuro es concebible”⁸⁵. Por ello, LaCapra considera que no es solo una equivocación epistemológica, sino también ético-política poner la pérdida en un nivel transhistórico, como si fuera una ausencia originaria e irreparable.

Jean-Luc Nancy sostiene que el pensamiento de Occidente opera, precisamente, con esa ausencia ontológica. Los hombres viven nostálgicamente orientados hacia un pasado que nunca existió. “Occidente se ha entregado a la nostalgia de una comunidad arcaica que ha desaparecido, y lamenta la pérdida de familiaridad, fraternidad y socialidad”⁸⁶. LaCapra diría que no se puede perder lo que nunca se tuvo, y poner a la ausencia como pérdida implica suponer que en algún tiempo remoto hubo una unidad, totalidad o seguridad que luego hubiera sido corrompida. En este sentido, la ausencia no debe de absolutizarse ni fetichizarse para evitar que se convierta en un objeto de fijación. Tal como la esencia perdida por la comunidad que describe Nancy o como el momento en que Auschwitz se convierte en el paradigma político de la contemporaneidad.

LaCapra ejemplifica este mecanismo con el complejo edípico: “En el complejo edípico, la fantasía es que el pene de la mujer falta o, incluso, que estuvo alguna vez en una madre fálica totalizada, plena o intacta”⁸⁷. Cuando esta ausencia se absolutiza se presenta como algo imposible

85 Ibid., 70.

86 Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Community* (University of Minnesota Press, 1991), 10.

87 LaCapra, *Escribir la historia, escribir el trauma*, 73.

de recuperar, pero que puede retornar de forma recurrente. “Se puede, sin embargo, recalcar que semejante unidad, comunidad o consenso están ausentes, y que el problema sociopolítico consiste, precisamente, en cómo habérselas con esa ausencia y con las diferencias y conflictos que la acompañan”⁸⁸. Entonces, la cuestión no consiste en situar el problema de la ausencia como un paradigma absoluto, sino en pensar cómo trabajar el conflicto y el trauma sin cerrarlo históricamente.

Cuando se confunden la ausencia y la pérdida, puede sobrevenir una parálisis melancólica o una agitación maniática, y la importancia o la fuerza de determinadas pérdidas históricas (como el *apartheid* o la Shoah) puede volverse ininteligible o generalizarse apresuradamente. [...] En el caso de las pérdidas históricas, cabe la posibilidad de evitarlas o de compensarlas, elaborarlas e incluso superarlas en alguna medida cuando sobreviven⁸⁹.

La parálisis política para elaborar el trauma proviene de esa confusión precipitada, también de la forma en que ciertas narrativas no convencionales clausuran toda posibilidad de trabajo, como ocurre en el umbral comunicable del *Muselmann*, aquel que no puede testimoniar. Cuando las narrativas se cierran sobre su propio silencio, el pasado irrumpe en el futuro sin posibilidad de salida.

LaCapra sostiene que esta confusión entre ausencia y pérdida puede ser en cierto sentido un desplazamiento secular de la Caída o del pecado original. Así, el trabajo de la memoria social ayuda a elaborar el trauma y reconocer que algo sucedió, que existe una relación

88 Ibid., 81.

89 Ibid., 85.

con el presente, pero no es idéntico. “En el *acting out*, el pasado se regenera performativamente o se vuelve a vivir como si estuviera presente plenamente en lugar de representarlo en la memoria e inscripto, y retorna acosando como lo reprimido”⁹⁰. En los contextos postraumáticos, el duelo como forma de elaboración no debe convertirse en una pena sin fin de modo cuasi trascendental. La deconstrucción podría entenderse, en este sentido, como una forma política de afrontar posibilidades de elaboración. “Cuando está vinculado con una pérdida originaria o constitutiva, el duelo parece confundirse necesariamente con un sufrimiento sin fin cuasi trascendental, muy difícil de distinguir de la melancolía interminable”⁹¹. LaCapra muestra la ambigüedad sobre la constitución ontológica del sujeto y cómo se encuentra atravesado por el trauma. El problema sucede cuando los traumas se convierten en un acontecimiento fundacional, y en el caso de Agamben cuando establece un trauma fundacional con el paradigma de los campos de concentración.

En las formas de identificación totalizante, cuando se produce una identificación acrítica con la víctima, surge una narrativa fetichizada. “Las narrativas fetichizadas y totalizadoras que niegan el trauma que les dio origen (re) tornandoprematuramentealprincipiodeplacer, armonizando los acontecimientos y recuperando a menudo el pasado con mensajes exaltados u optimistas”⁹². Frente a ello, LaCapra sostiene que la categoría de víctima debe ser reelaborada en términos sociales, éticos y políticos. El trauma estructural, cuando se reduce a un *acontecimiento sin historicidad*, se convierte en la génesis de un mito fundacional. Así, aunque

90 *Ibid.*, 89–90.

91 *Ibid.*, 95.

92 *Ibid.*, 97.

el Holocausto posee una dimensión histórica trasciende lo inmediato, no debe totalizarse hasta convertirlo en un paradigma ontológico. Por ello, LaCapra realiza una crítica del reduccionismo histórico y la totalización teórica que observa en Agamben. En efecto: “El nacimiento del campo en nuestro tiempo aparece, entonces, en esta perspectiva, como un evento que marca de modo decisivo el mismo espacio político de la modernidad”⁹³. Sin embargo, en el pensamiento de Agamben opera una exclusión histórica. El campo se convierte en un sitio de ausencia que se repite de manera compulsiva (*acting out*), convirtiéndose en el paradigma político de la modernidad.

El trauma estructural, cuando se totaliza, borra la especificidad de los acontecimientos históricos. “El trauma estructural vinculado con la ausencia o con un hueco en la existencia [...] no pueden repararse sino experimentarse de diversas maneras. Tampoco es posible reducirlo a un acontecimiento histórico fechado”⁹⁴. En este sentido, resulta también ético-políticamente sospechoso reducir el trauma estructural a una posibilidad de superación o reconciliación, como si el trabajo de la memoria llevara a alcanzar una identidad total.

En *Representar el Holocausto*, LaCapra hace énfasis en que la tarea del historiador consiste en contextualizar. “He afirmado que para muchos, si no para todos los historiadores, historizar significa contextualizar”⁹⁵. Su análisis del discurso de Reagan, durante la polémica visita al cementerio de Bitburg, muestra cómo el poder político puede banalizar el trauma mediante un discurso de falsa equivalencia.

93 Agamben, *Homo sacer*, 196.

94 LaCapra, *Escribir la historia, escribir el trauma*, 103.

95 LaCapra, *Representar el Holocausto*, 83.

Este gesto retórico, al equiparar a las víctimas y a los victimarios, cae en la lógica de la indistinción —crea una zona gris discursiva— que diluye la especificidad histórica del Holocausto. Para LaCapra, “la memoria puede ser crítica y cierta historia secular acrítica o fuertemente ideologizada. En realidad, esta oposición puede servir para evadir el problema de la transferencia y la necesidad de elaborarla al escribir la historia”⁹⁶. La memoria no puede sustituir la historia, pero tampoco la historia puede clausurar la memoria. Entre ambas debe existir una tensión productiva, donde la narración histórica no repita compulsivamente el pasado ni la memoria lo convierta en mito.

Freud, en *Duelo y melancolía*, considera que en el duelo hay un trabajo de elaboración y en la melancolía una fijación repetitiva⁹⁷. Ello implica que el proyecto ético-político de la memoria debe entenderse como un proceso de elaboración (*working through*), no como una clausura definitiva que intente fetichizar el pasado. Elaborar el trauma implica abrirlo al tiempo, sustraerlo del mito y reinscribirlo en la historia. Solo así el duelo deja de ser una pena interminable y se transforma en una práctica de memoria activa, donde el pasado no se repite como compulsión sino como responsabilidad.

VII. Conclusiones

“Un día la humanidad jugará con el derecho, como los niños juegan con los objetos fuera de uso, no para restituirlos a su uso canónico, sino para liberarlos definitivamente de esto”⁹⁸. En esta imagen, Agamben

96 Ibid., 100.

97 Sigmund Freud, *Obras completas*, vol. XIV (Aморrortu, 1992), 253.

98 Agamben, *Stato di eccezione*, 83.

sugiere que el pensamiento crítico debe aprender a jugar con las formas del poder, desactivando su uso normativo. El umbral, entendido como espacio de indeterminación entre vida y derecho, se transforma así en un espacio de juego, pues es el lugar donde las categorías políticas y jurídicas se separan de su función instrumental y se abren a una relación ética y política no mediada por la ley. Jugar con el derecho implica sustraerlo a la máquina soberana que captura la vida, desactivar la violencia mítica que funda la autoridad.

No obstante, esto señala también una tensión irresuelta. Como advierte Chiesa, “nos encontramos, pues, en un impasse respecto al valor político del *Muselmann* [...] ¿está del lado del *homo sacer* o del refugiado? ¿Es, después de todo, concebible tal tránsito obligatorio?”⁹⁹. La figura del *Muselmann* —a la vez víctima, residuo y testigo imposible— permanece atrapada en un umbral indeciso entre la resistencia y la anulación. Allí radica el límite del *Muselmann* de Agamben, pues es una figura teórica universal, pero podría clausurar la posibilidad de elaboración histórica del trauma.

En este punto, las críticas de LaCapra y Freud adquieren toda su relevancia. El trabajo del duelo (*working through*) se opone a la compulsión de repetición (*acting out*). El primero elabora la pérdida sin fetichizarla y el segundo revive el trauma como si aún estuviera presente. El pensamiento agambeniano, al universalizar el trauma, tiende a transformar Auschwitz en una experiencia fundacional incesantemente repetida. LaCapra advertía ya que “el pasado histórico es el escenario de pérdidas que pueden narrarse, así como de posibilidades específicas cuya reactivación y

99 Chiesa, “Giorgio Agamben’s Franciscan Ontology,” 111.

transformación en el presente es concebible”¹⁰⁰. Elaborar el trauma supone historizarlo, devolverle contexto, reconocer su singularidad sin convertirlo en un paradigma absoluto.

Frente a la “memoria competitiva” —esa lógica de suma cero donde las memorias se excluyen mutuamente y compiten por visibilidad—, Rothberg propone una memoria que dialoga, se cruza y se reconfigura. “Los grupos no se limitan a articular posiciones establecidas, sino que surgen a través de actos dialógicos de recuerdo que tienen lugar en un terreno compartido, pero desigual”¹⁰¹. Desde esta perspectiva, historizar el umbral significa abrir la memoria de Auschwitz al diálogo con otras memorias del dolor y sufrimiento, sin perder su especificidad histórica. La memoria multidireccional no relativiza el Holocausto, sino que lo inscribe en una constelación de experiencias de violencia y resistencia, donde pueden emerger solidaridades inesperadas.

Jan Assmann sostiene que la memoria cultural “es un conocimiento con un índice de identidad; es un conocimiento de sí mismo, ya sea como individuo, como comunidad o como tradición cultural y religiosa”¹⁰². Si la memoria constituye la identidad, entonces una memoria melancólica puede generar identidades fijadas en el trauma. Por el contrario, una memoria elaborativa permitiría reconocer los límites del pasado sin quedar atrapada en su repetición. De ahí que Assmann advierta que “los cambios presuponen límites estructurales que deben traspasarse: la frontera entre las formas de memoria

100 LaCapra, *Escribir la historia, escribir el trauma*, 70.

101 Michael Rothberg, “Multidirectional Memory and the Universalization of the Holocaust,” *Témoigner. Entre Histoire et Mémoire*, no. 118 (2014): 176, <https://doi.org/10.4000/temoigner.1494>

102 Assmann, “Communicative and Cultural Memory,” 114.

encarnadas y mediadas, y la frontera entre las memorias de trabajo y las de referencia”¹⁰³.

El mismo Assmann advierte que la estructura de la memoria cultural “presenta una tendencia inherente al elitismo; nunca es estrictamente igualitaria [...] Otros permanecen sistemáticamente excluidos de este conocimiento distinguido”¹⁰⁴. Esta observación permite extender la crítica de LaCapra, ya que incluso la memoria de Auschwitz puede ser cooptada por narrativas estatales, museísticas o pedagógicas que fijan una interpretación oficial del trauma. La institucionalización de la memoria tiende a clausurar su potencia crítica. Por ello, historizar el umbral implica rescatar las voces subalternas y las memorias periféricas que cuestionan los límites del relato autorizado.

En síntesis, el diálogo entre Agamben y LaCapra permite repensar el umbral no como una figura ontológica cerrada, sino como una zona crítica de elaboración histórica, ética y política. Frente a la universalización del trauma —donde Auschwitz se convierte en paradigma de la modernidad—, historizar el umbral significa restituir la pluralidad de memorias, abrir la experiencia al duelo y al pensamiento.

El umbral no es sólo el espacio donde la ley y la vida se confunden, también el lugar donde la historia puede reaparecer como tarea. Jugar con el derecho, como decía Agamben, no es abolirlo, sino desactivar su violencia fundadora para liberar el pensamiento y la memoria de su captura. Sólo una memoria que asuma su carácter multidireccional, tenso y situado puede resistir la melancolía del mito y hacer de la pérdida

103 Ibid., 117-118.

104 Ibid., 116.

un punto de partida para nuevas formas de responsabilidad y comunidad. La tarea, entonces, no es convertir Auschwitz en ontología, sino impedir que el trauma se repita como forma de pensamiento. Historizar el umbral no relativiza el mal, sino que lo devuelve al trabajo de la memoria crítica.

Referencias bibliográficas

Adorno, Theodor. *Minima moralia: Reflexiones desde la vida dañada*. Akal, 2006.

Agamben, Giorgio. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Einaudi, 2005a.

Agamben, Giorgio. *Medios sin fin: Notas sobre política*. Pre-Textos, 2000.

Agamben, Giorgio. *Quel che resta di Auschwitz*. Bollati Boringhieri, 2005b.

Agamben, Giorgio. *Stato di eccezione*. Bollati Boringhieri, 2008.

Agamben, Giorgio. *Stasis*. Bollati Boringhieri, 2015.

Améry, Jean. *Un intellettuale a Auschwitz*. Bollati Boringhieri, 1987.

Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén*. Debolsillo, 2021.

Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus, 2007.

Assmann, Aleida. "History, Memory, and the Genre of Testimony." *Poetics Today* 27, no. 2 (2006): 261–273. <https://doi.org/10.1215/03335372-2005-003>.

Assmann, Jan. "Communicative and Cultural Memory." En *Cultural Memory Studies: An International and*

Interdisciplinary Handbook, editado por Astrid Erll y Ansgar Nünning, 109–118. De Gruyter, 2008. <https://doi.org/10.1515/9783110182787.109>.

Bauman, Zygmunt. *Modernidad y Holocausto*. Sequitur, 2010.

Benjamin, Walter. *Obras: Libro II, Vol. 1*. Abada, 2010.

Butler, Judith. *Marcos de guerra: Las vidas lloradas*. Paidós, 2010.

Chiesa, Lorenzo. “Giorgio Agamben’s Franciscan Ontology.” *Cosmos and History* 5, no. 1 (2009): 105–116.

Derrida, Jacques. *Dar la muerte*. Paidós, 2006.

Elias, Norbert. *La soledad de los moribundos*. Fondo de Cultura Económica, 2018.

Foucault, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*. Fondo de Cultura Económica, 2010.

Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. Siglo XXI, 2021.

Foucault, Michel. *La vida de los hombres infames*. Altamira, 1996.

Foucault, Michel. *Seguridad, territorio y población*. Fondo de Cultura Económica, 2011.

Freud, Sigmund. *Obras completas*, vol. XIV. Amorrortu, 1992.

Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Trotta, 2014.

Hilberg, Raul. *La destrucción de los judíos europeos*. Akal, 2005.

Horkheimer, Max, y Theodor Adorno. *Dialéctica de la Ilustración: Fragmentos filosóficos*. Trotta, 2009.

LaCapra, Dominick. *Historia en tránsito: Experiencia, identidad y teoría crítica*. Fondo de Cultura Económica, 2006.

LaCapra, Dominick. *Escribir la historia, escribir el trauma*. Nueva Visión, 2005.

LaCapra, Dominick. *Representar el Holocausto: Historia, teoría, trauma*. Prometeo, 2008.

Langer, Lawrence. *Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory*. Yale University Press, 1991.

Laub, Dori, y Shoshana Felman. *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*. Routledge, 1991.

Levi, Primo. *I sommersi e i salvati*. Einaudi, 2014.

Levi, Primo. *Se questo è un uomo*. Einaudi, 2013.

Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Ediciones Sígueme, 2012.

Liotard, Jean-François. *Heidegger y los judíos*. La Marca Editora, 1995.

Mayer, Arno. *Why Did the Heavens Not Darken? The Final Solution in History*. Pantheon, 1988.

Mills, Charles. *The Philosophy of Agamben*. Routledge, 2014.

Morin, Edgar. *Breve historia de la barbarie en Occidente*. Paidós, 2009.

Nancy, Jean-Luc. *Inoperative Community*. University of Minnesota Press, 1991.

Rothberg, Michael. *Multidirectional Memory*. Stanford University Press, 2009.

Rothberg, Michael. “Multidirectional Memory and the Universalization of the Holocaust.” *Témoigner. Entre Histoire et Mémoire* 118 (2014): 149–162. <https://doi.org/10.4000/temoigner.1494>.

Schmitt, Carl. *Teología política*. Trotta, 2009.

Weber, Max. *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica, 2016.