

Auschwitz y el Psicoanálisis *

Raúl E. Levín

*“Una vez que la muerte tuvo gran concurrencia
te escondiste en mí.”¹*

Paul Celan

Introducción

¿Otro texto más sobre Auschwitz? Es inevitable. Y habrá muchos más. La inhabilidad de la palabra para dar cuenta de acciones aberrantes de victimarios humanos sobre sus propios semejantes, propicia un incesante intento, un impulso incoercible y a la vez fallido de llegar a alguna respuesta.

“No hay poesía después de Auschwitz” enunció en su momento Theodor Adorno.² Auschwitz es frontera del alcance de la poesía, como lo es también del psicoanálisis. Porque ambos participan del

* Este trabajo fue publicado en el libro *Por qué el mal*, compiladores Martín Böhmer, Rodolfo Moguillansky, Rogelio Rimoldi. Editorial Teseo, 2010. Buenos Aires, Argentina.

¹ Celan P.: *Antología poética*. Universidad Autónoma de Puebla. Puebla. Versión y selección: Patricia Gola. 1987. Pág.135.

² Estas palabras fueron pronunciadas por primera vez en una conferencia en 1949 en la Universidad de Frankfurt. Fue el principio de una amplia polémica acerca de sus alcances con intelectuales y escritores, en la que participó entre otros Paul Celan. Aparentemente Adorno moderó su posición. En el año 1966, sin embargo, en el libro *Dialéctica negativa* (Adorno, W. Th.: *Dialéctica negativa*. Taurus. Madrid. 1975. Pág. 363) radicaliza aún más su punto de vista: “...quizás haya sido falso decir que después de Auschwitz ya no se pueden escribir poemas. Lo que en cambio no es falso es la cuestión menos cultural de si se puede seguir viviendo después de Auschwitz”. Sin embargo la primera versión de esta frase ha seguido circulando como una de las primeras reacciones relacionadas a la desesperación derivada de la difusión de lo ocurrido en los campos de concentración nazis.

desafío de tensar la palabra hasta sus últimos límites si con ello se llega a alguna revelación que dé cuenta de lo que en verdad pertenece a la esfera de lo indecible, en este caso la crueldad extrema que puede ser inherente al humano. Hay una profunda ética que inhibe tanto al poeta como al psicoanalista, de clausurar el intento de llevar la palabra más allá de su propia extenuación, si con ello puede develar aunque fuera un mínimo fragmento de lo que habita la mente de los ejecutores de los actos más crueles, a veces sustentados en principios o ideales tanto o más aberrantes que el acto en sí.

Creo que la célebre frase de Adorno expresa el estupor de quien entregado al ejercicio de la palabra para comprender lo humano, debe admitir que ésta puede ser arrasada sin miramientos si se trata de deponer la condición de semejante del otro, para desconocerlo en tanto tal y entonces ejercer actos de consecuencias siniestras, ejecutados por sujetos que sin embargo se arrojan para sí y sin interrogación la validación de la palabra que le fue sustraída a la víctima.

Si de la palabra se había supuesto su valor de dar legalidad a la condición de sujeto del humano, Auschwitz nos revela que también su uso puede ponerse al servicio del poder en manos de un grupo humano para eliminar a otro. Es doloroso que la palabra pueda ser oportunista, vicariante, acomodaticia al uso y propósito de quien la enuncia.

No se trata de la muerte de la poesía, sino de su límite. Puede ser que considerar la posibilidad de una frontera a la poesía pueda ser su muerte. Pero también su desafío, aun su definición. Dejar consignado en la poesía el “más allá” de su propia voz, podría ser su justificación y su ética.

El psicoanálisis está muy próximo al desafío literario. Se avala también en el lenguaje, pero a la vez debe reconocer su límite. Si se propone acceder a la comprensión de lo humano, debe dejar al juego de la palabra llegar a sus últimas consecuencias, es decir, a lo indecible de la palabra que dice.

Una de las lecciones que dejó Auschwitz es la del valor relativo de la palabra. Esto se ha constituido no sólo para la poesía y el psicoanálisis, sino también para la filosofía, la política, las relaciones entre las personas, y las consideraciones acerca del presente y futuro de la humanidad.

Desde entonces se debe atender de la palabra no sólo a su núcleo de significación, sino especialmente a su borde. Aquel desde el que al menos es posible asomar, atisbar lo abisal que escapa a nuestra comprensión, aunque fuera para cercarlo, para no desconocer su entidad y su eficacia. Adorno en su *Terminología filosófica*³ lo enuncia de la siguiente manera: "...A la famosa frase de Wittgenstein de que sólo puede decirse lo que puede expresarse con claridad, y que sobre lo demás hay que callarse, podría oponérsele el siguiente concepto de la filosofía: la filosofía es el esfuerzo permanente y desesperado de decir lo que propiamente no puede decirse..." y luego, "...en esto consiste el que en la filosofía misma, si no quiere estancarse en esta paradoja, está inscrito el decir lo que propiamente no se puede decir, el momento de la contradicción en movimiento, progreso y desarrollo. Y esta contradicción radica en el impulso de querer alcanzar con el concepto lo no conceptual, con el lenguaje lo no decible mediante el lenguaje."

Si nos admitimos como psicoanalistas en esta posibilidad de sustentarnos en el lenguaje para aproximarnos a lo que va más allá de él, de aproximarnos a los territorios que lo exceden, nos reconocemos en una práctica que nos saca de cierto estancamiento y nos habilita a no dejar al margen de nuestras incumbencias nada de lo que atañe a lo humano, aún aquellas atrocidades que escapan a nuestra comprensión.

Pero esto implica un reconocimiento de cierta insuficiencia de nuestra clínica habitual. Donde no hay palabra, por ejemplo, quizás no haya lugar tampoco para la interpretación. Deberá a veces el analista quedar suspendido en una posición de espera. Una espera clínica, de la que puede suscitarse la producción del acto, del que pueda quizás llegarse al retorno de la palabra, la asociación libre, la escucha. Se trata de una clínica más amplia, que tolera lo indecible, lo reconoce, le confiere entidad y efecto aun en su imposibilidad de nombrarlo.

Ante el desafío al psicoanálisis que supone la comprensión de la crueldad extrema se suele argumentar que se trata de un tema que

³ Véase Adorno, W. Th.: *Terminología filosófica*. Tomo I. Taurus. Madrid. 1985. Págs. 63 y 67.

escapa a nuestro entender porque refiere a acciones que suelen ocurrir por fuera de la palabra y de nuestros consultorios. En ese caso, nosotros, los psicoanalistas, no podemos dejar de preguntarnos adónde quedamos entonces relegados en tanto humanos que nos debemos a una ética, al decirnos que tal o cual cuestión de la conducta humana no nos concierne porque no ha sido abarcada por el campo de la clínica que ejercemos.

Incluso cabe preguntarse hasta qué punto entonces el psicoanálisis como ejercicio de una práctica, no puede llegar a constituirse en un lamentable baluarte para justificar en su propio nombre el desinterés o aun la indiferencia ante aquello de lo humano, a lo que nosotros mismos no somos ajenos, y que sin embargo da lugar a las acciones más aberrantes.

En este trabajo me propongo reflexionar sobre algunas cuestiones concernientes al ámbito de la palabra, la imagen y la vida emocional, que necesariamente deben ser considerados, si suponemos que Auschwitz es un acontecimiento que no puede ser desconocido en su efecto ético de propiciar una reformulación acerca de lo que definimos humano.

Para quien no contemporiza con respuestas aplacatorias y tranquilizadoras, Auschwitz ha quedado inscripto como dato ineludible que nos impone no sólo deponer ciertas representaciones benevolentes e idealizadas de la condición humana, sino también admitir que también en cada uno de nosotros existe un lado oscuro, impensable, de una potencial destructividad ilimitada e implacable.

Grave y a la vez ineludible desafío al psicoanálisis. Si bien de la historia del desarrollo de sus ideas no puede deducirse que se ha caracterizado por la indulgencia hacia los fantasmas más sombríos que dominan al sujeto, creo que nunca se planteó, salvo en términos muy especulativos, que el ser humano pueda llegar a esos extremos de destructividad que nos han sido revelados por Auschwitz, y a la vez, permanecer sin reconocer su propia atrocidad, sobreviviendo a sus acciones inmune a cualquier efecto resultado de la aberración.

Cuando Adorno dice que después de Auschwitz no puede haber poesía, es obvio que no se refiere a que la poesía desaparece, sino a que

ya no puede ser la misma que lo que fue hasta entonces. Algo debe transformarse en la consideración del alcance y del efecto de la palabra.

No es lo mismo el antes que el después de Auschwitz. Y esta enunciación concierne también al psicoanálisis.

La demanda de relato para escamotear lo indecible

Las víctimas de los campos de concentración han atravesado vivencias inenarrables, ya que no hay palabras que puedan transmitir lo padecido. Si alguien se atribuyera la posibilidad de escucha, se estaría desnaturalizando la esencia de lo experimentado. Las palabras concederían a lo indecible un escenario verosímil pero falso.

La misma palabra “experimentado” no es adecuada para ubicar las vivencias a las que referimos. La partícula “ex” de la palabra mencionada remite a un algo que se reitera, cuando en realidad referimos a episodios inéditos, inesperados, inconcebidos. ¿Podríamos cancelar la partícula “ex”? Quedaríamos con otra palabra más, “perimentado”, un aparente neologismo, que se arrojaría de inmediato una significación plena, que la volvería nuevamente inhábil para referir precisamente a lo que no es decible.

Nunca podríamos inventar una palabra que conlleve una representación de las derivaciones de la destitución de condición de sujeto de la víctima.

Si alguien escucha como decible lo indecible de su sufrimiento, está escuchando otra cosa, con lo que la víctima –siempre y para siempre de esto un sobreviviente– será entonces aún menos inteligida por el entonces supuesto interlocutor.

Es tan insoportable la idea del sufrimiento de la víctima de un campo de exterminio, que al aislamiento de haber soportado la usurpación de la validez de su lenguaje, se le reclama un imposible testimonio en términos narrativos. Si esto se diera, ante la demanda de tranquilizar la necesidad de un interlocutor que no tolera lo más allá de la comprensión humana, la víctima quedaría aún más aislada, porque tendría que recurrir a una impostura de textualidad que deja aún más encubierto el sufrimiento impensable de lo que le ha ocurrido.

El protagonista de la novela *Sin destino* de Imre Kertész,⁴ es un adolescente que ha sobrevivido a los campos de Auschwitz, Buchenwald y Zeitz. Ha pasado por situaciones extremas. Entre ellas, el haber sido rescatado por azar de entre un amontonamiento de cadáveres, en el que alguien descubre que aún está vivo. Al terminar la guerra vuelve a su ciudad de origen. Su casa está ocupada por extraños. Su padre muerto en otro campo. La segunda mujer de su padre, casada nuevamente con alguien que ha sido desleal a su marido. Su madre ajena a las problemáticas del hijo. Los otros familiares que encuentra, esos que fueron trama de su historia anterior, no pueden, no están condiciones de reconocer lo abisal de su pasaje por los campos de concentración. Hasta parecen desencantados y contrariados por no poder acceder a una representación tranquilizadora de lo que fue la vida de su joven pariente durante su reclusión. Su soledad es absoluta. La ciudad le es hostil. El personaje habla de “que ha pasado una ‘primera muerte’”. Vivirá una “segunda vida”, en la que se parecerá a los demás: será médico. Pero es notorio que de su pasado algo quedará encriptado.

En un pasaje, tiene un encuentro casual con una persona que le paga el viaje en tranvía. Entablan una conversación. El hombre se muestra muy interesado en que le cuente sus “experiencias” en el campo de concentración. “¿Contar qué?”. “El infierno de los campos”, le responde. El muchacho le dice que no podría contarle nada pues no conocía el infierno ni podía imaginarlo. Entonces el hombre, insistente, le dice: “Claro, no es más que una metáfora. ¿No es cierto? Acaso no puede compararse un campo de concentración con el infierno?”. El muchacho replica que uno podría comparar cualquier cosa con lo que quisiera pero que para él un campo de concentración seguía siendo un campo de concentración, y que había conocido algunos, pero no había conocido el infierno. El hombre insiste. El diálogo sigue. Al concluir el encuentro, el hombre se tapa la cara y con un tono más apagado dice: “No, no y no, no se puede imaginar. Lo sabía, por eso lo llaman infierno”. Es interesante consignar que es aquí donde esta persona da a conocer su condición de periodista, con lo cual este personaje queda

⁴ Véase Kertész, I.: *Sin destino. Narrativas del Acantilado*. Barcelona. 2005. Hay una película homónima basada en el libro dirigida por Lajos Koltai en el año 2005.

presentado como el representante de tener que transmitir “al mundo” lo ocurrido en los campos. Este mediador entre lo ocurrido en el campo y la versión que tiene que dar al público, da cuenta en la última frase de la imposibilidad: por un lado, la repetición del “no, no, y no, no se puede imaginar”. Por otro, su persistencia en aplicar a lo inimaginable, con inmediatez y con la misma insistencia del principio, una metáfora, o al menos de una representación que dé lugar a imaginar en términos de lenguaje lo ocurrido en el campo.

Porque debemos convenir que lo ocurrido en el campo, en tanto intolerable por el sufrimiento intransmisible por medio de palabras, no admite representaciones, símiles, metáforas u otras sustituciones. El Infierno, precisamente, es una representación a la que se ha apelado a lo largo de muchos siglos como metáfora del lugar del castigo. De esto dan cuenta tanto exquisitas descripciones de textos religiosos cristianos, como también los Libros Sagrados del judaísmo. No hace falta entrar en descripciones de las numerosas representaciones pictóricas del Infierno. Tampoco vamos a entrar en el otro tema quizás aludido en la frase del periodista, al relacionar a la víctima con una supuesta culpabilidad (Infierno), que justificaría entonces de una forma racional el castigo que le es infligido. Buscar como metáfora el Infierno sería darle alguna forma de comprensión, aunque sea en términos de una moral religiosa o cívica, a las atrocidades cometidas contra las víctimas del campo. Es buscar un atenuante, se esté o no de acuerdo, para dar alguna razonabilidad a lo inexplicable, una forma de comprensión que eluda lo intolerable de conductas que desbordan lo que se supone debiera corresponder a la naturaleza de lo humano.

La palabra “campo”, en este caso, no es metáfora ni tampoco es metaforizable. Alude a un espacio al que no podemos enfatizar con una sustitución, comparación o agregado que le sume algo a una significación, o un matiz lírico o expresivo. Porque en realidad es una palabra que refiere crípticamente a un escenario en el que transcurren fenómenos de la conducta humana cuya raíz desconocemos.

Tampoco una figura retórica como la catacrexis, que consiste en nombrar con una palabra conocida algo que no tiene nombre (por ejemplo ojo de la cerradura, ala de un edificio) es aplicable, porque la palabra que contribuyera (en este caso “campo”) a designar algo a lo

que no se le ha otorgado un lugar en la terminología, debe ser muy precisa en su significado, con pocas acepciones, para cumplir esa función.⁵

“Campo” es una palabra de una extensión semántica y de tan numerosas acepciones (en el Diccionario de la Real Academia⁶ constan veintidós, a las que se agregan numerosas “frases que resultan de la combinación del sustantivo, con otro sustantivo regido de preposición o con cualquier expresión calificativa”, según las “Advertencia para el uso del este diccionario” que figuran al comienzo en la páginas XXV y XXVI.

Es tal el alcance de esta palabra, que dicha en relación a lo que no sabemos, queda librada a una enorme ambigüedad. Por eso el muchacho no tiene otra manera de definirla como no sea algo que es en sí mismo: “el campo es el campo”; para el que no sabe, no ha vivido lo invivible del campo al que se alude, no hay palabra. Esa palabra dicha por un sobreviviente concierne a un tramo de una vida que conocen sólo los que la padecieron, y no hay palabra que pueda compartirse para designarlo con quienes no han estado ahí. Porque esas vivencias son intransmisibles.

Por supuesto no fueron pocos los intentos de poner en palabra lo ocurrido en el entonces denominado “campo”.

Muchos poetas y escritores, impuestos de la ética de llevar la palabra hasta sus límites, aun apelando a la exacerbación de sus alcances, han tenido que rendirse ante la imposibilidad. Paul Celan, Primo Levi, Bruno Bettelheim, Sara Kofman.... y muchos otros concluyeron su vida suicidándose.

Otros, como Elie Wiesel, escritor sobreviviente de Buchenwald y Auschwitz, han decidido no escribir. “No escribo acerca de eso. No hablo de eso. Trato de no tocar el tema, pero siempre está presente”.⁷

⁵ Al respecto de esta forma de la retórica, ver la entrada correspondiente en: Marchese, A.; Forradellas J.: *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria*. Ariel. Barcelona. 1994. Pág. 52. También el texto de Rubinzstein, D.: “La interpretación, un abuso”, en *Imago Agenda*. Periódico mensual de Letra Viva Libros. N° 115. Noviembre 2007. Buenos Aires.

⁶ *Diccionario de la lengua española*. Real Academia Española. Vigésima primera edición. 1992. Madrid.

⁷ En “Confesiones de escritores”. *Narradores 3*. El Ateneo. 1998. Buenos Aires. Página 212.

Hay quienes han podido sostenerse escribiendo, como es el caso del mencionado Imre Kertész y Jorge Semprún. También se han recogido y publicado testimonios de víctimas que han sido publicados por terceros, algunas desgarrantes, otras meramente descriptivas.

Pero ninguno de estos textos puede más que aportar lo suficiente como para que se acentúe lo inexplicable de la aberración de conductas de crueldad extrema por parte del victimario.

Un fenómeno que pienso debe consignarse por lo sintomático, es la adhesión que ha tenido el público a casos de testimonios falsos pero verosímiles, escritos por autores que se arrogaron el lugar de víctimas sin haber vivido en un campo o sin siquiera tener relación con personas cercanas que hubieran padecido esa situación. La plausibilidad de ese tipo de textos facilita el montaje del engaño y contribuye a la dificultad para desenmascarar la impostura del autor.

En una Mesa Redonda presentada en la Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires (APdeBA)⁸ mencioné uno de estos casos, descubierto hace no muchos años: “En la década del 90 hace su aparición en Europa un libro sobre el Holocausto titulado *Fragments: Memories of a Wartime Childhood*, que es traducido a diversos idiomas, gana premios de instituciones judías, y se transforma en uno de los libros más vendidos sobre el tema. Su autor es un supuesto sobreviviente de Auschwitz llamado Benjamin Wilkomirski. Poco tiempo después se descubre que este autor, no es judío y vivió en Suiza durante la guerra. El porqué de este fraude nunca pudo ser establecido en forma fehaciente. Pero lo interesante es que quien pudo narrar uno de los testimonios más ‘verosímiles’ haya sido un impostor. Lo ‘inenarrable’ se transforma en algo creíble en una narrativa proveniente de alguien que no vivió los acontecimientos ‘invivibles’. El verdadero sobreviviente no podría avalar una autenticidad en un lenguaje que no puede asumirlo. Para el caso, en esa ‘verdad’, no habría autenticidad. Si hay palabras cuando se trata de lo irrepresentable, hay falsedad. La garantía en ese caso es apócrifa. De todos modos es interesante corroborar el éxito que puede coronar un intento que a pesar de su falsedad, puede dar lugar

⁸ Burucúa J. E.; Levín R.E. y Sor D.: “Mesa Redonda. Presentación de lo irrepresentable”. *Psicoanálisis APdeBA*. Vol. XXVII. Nº 3. Pags. 472-473.

a la suposición de que puede haber una narrativa digamos convencional sobre lo que en realidad está ubicado en ‘lo más allá’”.

Sé que ha habido muchos casos semejantes al citado en el párrafo anterior. En un “Suplemento Ñ” del Diario *Clarín* hay un breve artículo de Rafael Argullol sobre otro caso de impostura. Se trata de Enric Marco, “un anciano de 84 años que exhibió durante décadas un pasado como víctima en Flossenbug, un campo de concentración. En mayo confesó que había mentido porque ‘así la gente lo escuchaba más y su trabajo divulgativo era más eficaz’”.⁹

Es notoria la razonable demanda de quienes no toleran admitir las acciones aberrantes de las que son capaces los humanos, de tener una versión que transforme en aceptable un relato como medio de transmisión de lo sufrido por las víctimas.

Pero como comentamos anteriormente, una narrativa sobre Auschwitz puede paradójicamente suscitar la idea de que se accedió a un saber sobre lo ocurrido, pero contribuyendo a la vez a negar lo angustioso de reconocer que la destructividad extrema que puede ejercer un humano sobre otro, es irrepresentable.

Y que en todo caso el imperativo de buscar dicha explicación, implica un incesante intento de explorar un territorio de la mente humana que está más allá de la palabra.

Imágenes de Auschwitz

Otro intento de acceder al tema que nos ocupa, es estudiar las imágenes que se conservan de lo ocurrido en los campos de concentración. Son numerosas: dibujos, pinturas, bocetos, croquis. Algunos realizados en forma clandestina durante la reclusión, otros efectuados por los prisioneros hasta años después de la liberación. Están también los dibujos efectuados por niños, entre otros los dirigidos por maestros, que han sido recopilados junto con poemas escritos en el campo de Theresin.¹⁰

⁹ Ver Argullol, M.: “Suplemento Ñ” del Diario *Clarín* de Buenos Aires, 30 de julio del 2005. Pág. 12.

¹⁰ Sin autor. No he visto mariposas por aquí. Museo Judío de Praga. Praga. 1966. Conviene

Han quedado también inscripciones, esbozos gráficos, *graffitis*, como mensajes al mundo, a un destinatario incierto, algunos de los cuales pueden verse aún en los restos edilicios de los que fueron los campos de concentración.

Hay también muchas filmaciones cinematográficas y fotografías. Fueron efectuadas con fines diversos por oficiales y soldados, e incluso clandestinamente por los mismos reclusos. Algunas tomas tenían un sentido documental, otras se obtenían para objetivar los sádicos experimentos que se hacían con los prisioneros. También las había destinadas a mostrar ante la superioridad la eficiencia con que se cumplían las órdenes. Otras fueron realizadas simplemente con fines recreativos. Las pocas fotos tomadas por las víctimas eran por lo general intentos (casi siempre fallidos) de hacer conocer al mundo las atrocidades que sufrían.

José Emilio Burucúa ensaya una sistematización de este material gráfico, que recopilado a lo largo de años después de terminada la guerra, es ahora muy profuso.¹¹

Pero más allá del interés de clasificación y archivo de este conjunto de imágenes del campo de concentración, la pregunta que Burucúa se hace es si esta variopinta producción proveniente de la interioridad del campo puede ser abarcada en el concepto que introdujo el historiador Aby Warburg de *Pathosformel*.

Resolver esta cuestión sería muy importante porque las *pathosformel* serían un intento de representación de ciertos acontecimientos o eventos históricos-culturales con sus connotaciones emocionales, cuya iconografía se reitera a lo largo de la historia. Si se demostrara que las imágenes de Auschwitz pueden ser incluidas en

recordar que este campo existió entre 1941 y 1944, y era considerado como una parada modelo para mostrar a observadores extranjeros que las condiciones de detención eran aceptables. Sin embargo los niños ahí confinados fueron luego deportados a campos de exterminio. Pocos sobrevivieron. De sus dibujos se desprende el presagio del terror al que estaban destinados, aun cuando perversamente eran preservados interinamente en forma "aceptable", separados de sus familias.

¹¹ Ver Burucúa, J.E.: "Una explicación provisoria de la imposibilidad de representación de la Shoah. Reflexiones sobre la pintura de Guillermo Roux" (2001). En Burucúa, J.E.: *Historia y ambivalencia. Ensayos sobre arte*. Editorial Biblos. Buenos Aires. 2006. Págs. 167-194.

esta categoría, podrían ser ligadas, comparadas, con otros momentos históricos, favoreciendo la posibilidad de un acceso a la comprensión de lo que en ese caso representarían.

Si bien Ary Warburg nunca intentó ceñir el concepto de *pathosformel* en una definición conclusiva, para acceder a él nos puede ser de utilidad, a efectos de este trabajo, citar alguna de las tantas explicitaciones que sobre el tema expone Burucúa.¹² “*Pathosformel*, ‘fórmula expresiva’, es una organización de formas sensibles y significantes (palabras, imágenes, gestos, sonidos) destinados a producir en quien las percibe y capta una emoción y un significado, una idea acompañada por un sentimiento intenso, que han de ser comprendidos y ampliamente compartidos por las personas incluidas en un mismo horizonte de cultura.. Toda *pathosformel* tiene por lo tanto un origen histórico preciso, un tiempo en el que se construyó y obtuvo su configuración más sencilla, eficaz y precisa, un devenir que la despliega en la larga duración y la ubica en el ámbito geográfico y cultural de una tradición civilizatoria”.

Luego de un recorrido de las diferentes expresiones que dan cuenta de la vida en el campo de concentración, Burucúa llega a la conclusión de que estas producciones rebasan, desbordan, superan la posible configuración de *pathosformel*. Se trata de un “estallido”, de un “colapso” de la posibilidad de incorporar a algún tipo de formalización expresiva lo ocurrido en el campo. “...la explosión verificada de las *pathosformel* ante el fenómeno histórico del Holocausto nos coloca de cara a una etapa desconocida en el devenir de las sociedades y las civilizaciones”... “se conservó en su máximo sólo como una tecnología pura, una racionalidad operativa divorciada de toda racionalidad ética”.¹³ Más adelante este autor dirá que a pesar del colapso de las *pathosformel* conocidas de configurar alguna formalización o representación de lo transmitido, “nada de eso impide que aquella necesidad de explorar la Shoah permanezca siempre viva e imperiosa.”¹⁴

¹² Burucúa, J.E. (2001): obra citada. Págs 177-178.

¹³ Burucúa, J.E. (2001): obra citada. Pág. 192.

¹⁴ Burucúa, J.E. (2001) Obra citada. Pág 193.

A pesar de la rotunda posición de Burucúa en el sentido de la imposibilidad de incluir las expresiones provenientes de Auschwitz en una *pathosformel*, en una presentación posterior¹⁵ este autor hace mención a unas fotografías que presenta Didi-Huberman en su libro *Images malgré tout*.¹⁶ En una de ellas se ve un grupo de prisioneras desnudas, aparentemente siendo llevadas hacia algún destino. En otra hay un conglomerado confuso, una masa informe de cuerpos tendidos observados por guardias uniformados.

Son en total cuatro fotografías, de muy mala calidad, aparentemente tomadas en forma clandestina por un *Sonderkommando* llamado Alex, desde el interior de una casilla en las cercanías. Según Didi-Huberman estas fotos mediante ardides pudieron ser sacadas del campo y se constituyeron en los primeros testimonios probatorios que dieron a conocer al mundo la existencia de los campos de concentración y las atrocidades que se cometían en ellos.

Didi-Huberman cree que en estas fotografías se estaría dando el germen de alguna forma de lo representable. Burucúa agrega:¹⁷ “Todavía no se ha plasmado pero en esas cuatro fotos terribles estaría el comienzo de esa representación de lo no humano de lo humano, a lo que se refirió Primo Levi en su texto *La tregua*.” Más adelante, Burucúa agrega: “...hay una serie de argumentos que me hacen pensar que Didi-Huberman tiene razón al decir que en la experiencia de Alex, en el riesgo espantoso corrido por ese hombre, está el esfuerzo mayor por tratar de representar.”

He observado con mucha atención estas fotografías, a las que estos autores dan el carácter de una “casi representación”. Creo que como en pocas otras imágenes, hay en estas tomas un conmoviente testimonio expresivo de la radical asimetría de poder que puede instituirse entre los humanos.

¹⁵ Burucúa, J.E.; Levín R.E. y Sor, D.: Mesa Redonda. “Presentación de lo irrepresentable”. *Psicoanálisis APdeBA*. Vol. XXVII. N° 3. 2005. Págs. 463-464. Debe notarse que si bien el libro de Burucúa mencionado anteriormente es del 2006, el trabajo que de él hemos citado fue presentado en el 2001, es decir previo al que citamos ahora.

¹⁶ Didi-Huberman, G.: *Images malgré tout*. Les Éditions de Minuit. Paris. 2003.

¹⁷ Burucúa, J.E.; Levín R.E.; Sor, D.: Mesa Redonda citada. 2005. Págs. 463-464.

Por un lado las víctimas, constituyendo un todo en el que se confunden y disipan sus identidades; una suerte de conjunto mero objeto, del que se distingue algún rasgo anatómico a veces difícil de discernir. Un grupo de personas desvestidas y desinvertidas. Hasta podría decir des-existidas, si se me permite el neologismo.

Por otro los guardias, recortados del conjunto de víctimas, delineados por sus uniformes, por su distancia unos de otros, su posición vertical diferenciada de lo oblicuo u horizontal del conjunto de víctimas. Su actitud es de observación indiferente de la escena, como podría ser la de un funcionario burócrata asistiendo al decurso de un expediente cuyo trámite debe concluir. La mirada hacia las víctimas, totalmente deshumanizada.

El contraste entre ambos grupos humanos es desolador. Contribuye a la transmisión del horror inherente a la escena, la mala calidad de las fotografías. Porque de esta forma quedan exentas de uno de los grandes riesgos derivados de los intentos de dar a conocer los extremos a los que pueden llevar esas asimetrías extremas del poder a las que me referí. Porque el sufrimiento, el horror, esos abismos sin nombre que padecieron las víctimas, pueden deslizarse hacia expresiones que tienden a ser estetizadas, creándose producciones artísticas que encubren lo intolerable de lo que representan.

La estética es un sutil recurso humano, mediante el cual se modula y hasta quizás se cualifique la angustia proveniente de lo ominoso. La angustia que deja trascender lo estético, se constituye en un goce (el llamado “goce estético”) que en algún sentido inmoviliza y captura al observador, velándole el acceso a lo que entonces queda encubierto por la imagen. Este monto de angustia dosificada, es la que nos puede dejar sumergidos en una situación de embeleso ante el “Guernica” de Picasso o la serie “Los horrores de la guerra” de Goya. Pero poco es lo que se transmite de lo sustancial del sufrimiento de un pueblo arrasado por escuadrones de aviones nazis, o el de una persona ante un pelotón de fusilamiento al contemplar estas obras de arte.

La tendencia a estetizar, o aun a fetichizar (fenómeno muy próximo a la estetización por estar fundado en un intento de desconocer la angustia de castración) intenta transformar en artísticas las produccio-

nes relacionadas al horror, con lo que paradójicamente queda desmentido el sufrimiento que se intenta representar.

No es el caso de las fotos publicadas en el libro de Didi-Huberman. Su mala factura, la oportunidad y la forma en que fueron tomadas, la precariedad técnica que se supone de la cámara con que fueron obtenidas, las aleja del riesgo de que sean consideradas artísticas. De ahí el impacto emocional, derivado de un sentimiento de incredulidad y vacío al que no podemos poner palabras (eso quise decir con “desolador”). Si se las toma como documento creo que no sería tanto de lo ocurrido en la escena en sí que exponen las fotografías, porque en ese sentido sería sólo la información sobre un fragmento de las innumerables escenas de terror ocurridas cotidianamente en el campo de concentración. Pienso sí que podrían ser consideradas como una imagen arquetípica de la mencionada “asimetría radical del poder” y sus efectos, que puede darse entre grupos de la comunidad humana.

La importancia de que se pudieran considerar estas imágenes como conformando una *pathosformel* es que aun distinguiendo lo de Auschwitz por algunas peculiaridades que le son específicas, podrían a la vez configurarse en un arquetipo que les permitiría alinearse en un nexo de continuidad con otras grandes catástrofes humanas –mejor habría que decir “de los humanos”– acontecidas en la historia.

No sería posible enunciarlas en su totalidad. De sólo pensar en los últimos cien años, podemos evocar el Genocidio Armenio de principios del siglo XX, pasando por las llamadas Guerras Mundiales, otras guerras y llamados “conflictos étnicos”, o guerras producto de la colonización de las grandes potencias sobre países subdesarrollados y vulnerables. En este incompleto listado, incluimos situaciones de violencia extrema producto de la desigualdad entre el poder del estado y los ciudadanos de un mismo país (el llamado “terrorismo de estado”). En relación a esta última mención, no olvidamos por supuesto los efectos de la violencia extrema ejercida sobre ciudadanos por la dictadura militar que asoló a nuestro país entre los años 1976 y 1981.

Pero si pensamos en los alcances de esta representación que alude a una abrumadora diferencia de poder entre “los unos y los otros” (tomando estas palabras del título de otro libro de Primo Levi), nos preguntamos si no puede incluirse en ella también efectos sociales de

políticas de estado que pueden derivar en que ciertos sectores de la población, tal como los de muy bajos recursos o franjas etarias vulnerables, en especial la niñez y la ancianidad, queden descuidados y librados también al sufrimiento del hambre y la falta de asistencia adecuada en educación y salud.

De todos modos, si volvemos a las imágenes de Auschwitz en conjunto, vemos que son un testimonio expresivo de enorme valor que nos permite acceder a la atmósfera de horror de lo ocurrido en el campo.

Pero aun cuando aceptáramos la posibilidad de que conformen una *pathosformel*, y aun considerando la extensión expresiva que éstas pueden tener hacia otras formas de genocidio, es poco lo que contribuyen a la comprensión, a la explicación más profunda que dé cuenta del enigma acerca de porqué el ser humano es capaz de desconocer las más elementales normas éticas de reconocimiento del otro, y ejercer sobre el semejante actos de crueldad extrema.

Las imágenes tampoco salvan de la inaccesibilidad de acceder a las vivencias de lo sufrido por la víctima, la que en algún sentido sigue condenada a guardar para sí y para siempre, en una suerte de espacio íntimo escindido e incoercible, ese tramo de su vida.

La palabra *Shoá*, que refiere a estos acontecimientos provocados por el nazismo de los que fueron víctimas judíos, gitanos, y otros miembros discriminados de la población, intenta referir a esta ineluctable escisión. Citamos al respecto a Giorgio Agamben:¹⁸ “Algunos años después, en el transcurso de una investigación llevada a cabo en la Universidad de Yale, Shoshana Felman y Dori Laub elaboraron la noción de la *Shoá* como ‘acontecimiento sin testigos’. En 1989, la primera desarrolló este concepto en forma de comentario al filme de Claude Lanzmann. La *Shoá* es un acontecimiento sin testigos en el doble sentido de que sobre ella es imposible dar testimonio, tanto desde el interior –porque no se puede testimoniar desde el interior de la muerte, no hay voz para la extinción de la voz– como desde el exterior, porque el *outsider* queda excluido por definición del acontecimiento”.

¹⁸ Agamben, G.: *Lo que queda de Auschwitz*. Pre-textos. Valencia. 2000. Pág. 55.

Al respecto, semejante a esto es lo que dice sencillamente y con exquisita lucidez David Galante, un sobreviviente de Auschwitz de 82 años en una entrevista publicada en la revista “Viva”, del Diario *Clarín*: “El que estuvo en Auschwitz nunca podrá salir de él; los que no estuvieron, nunca podrán entrar en él”.¹⁹

El victimario

Auschwitz refiere a lo que denominamos “radical asimetría del poder”, quizás en su formulación más exacerbada. De un lado la víctima, despojada de su condición de sujeto, abolida la validación de su lenguaje, tratada como un objeto no sujeto de derecho. Por el otro el victimario, que munido de instrumentos ideológicos y técnicos se arroga un poder absoluto sobre la víctima, a quien ha sustraído su condición de semejante. Se trata de una ecuación extrema de las relaciones entre humanos, de consecuencias nefastas. Ante el imperativo de avanzar en la indagación de estas situaciones de desigualdad extrema, que tanto han insistido a lo largo de la historia, no podemos –no debemos– desconocer ninguno de los términos de dicha ecuación.

Nos hemos ocupado hasta ahora, de averiguar algo sobre los efectos en la víctima. Es natural. Con ella nos identificamos. Lo padecido nos lleva a ponernos de su lado.

Si bien es inherente a su condición vivencias de arrasamiento de su identidad que no podrán ser transferidas, podemos reconocernos en su conflictiva dolorosa, en lo injusto de lo padecido. Su angustia nos es cercana. Si suponemos en ella algo del orden de lo indecible o irrepresentable, no dejamos a la vez de insistir en la posibilidad (aunque sea una utopía inalcanzable) de comprender su sufrimiento.

Reconocemos en la víctima una subjetividad que podemos compartir.

No es el caso del victimario. Muchas veces es considerado como “no humano”. Para las decisiones y las acciones más crueles no tiene ningún contacto con la emocionalidad. Suele transitar sin conflicto, angustia o remordimiento ante sus conductas aberrantes. Puede justi-

¹⁹ Entrevista realizada por Alba Piotto. Revista “Viva” del *Diario Clarín*. 16-12-2007.

ficar sus actos. El fanatismo, el mesianismo, el dogmatismo son sustento de su rechazo a cualquier cuestionamiento. Su hermetismo ante la responsabilidad y la culpa por lo cometido contribuye a que su condición de victimario no sea indagada.

Se experimenta un sentimiento de rechazo, hasta de repugnancia, ante la posibilidad de estudiar al victimario.

Debemos agregar, además, que la víctima, ha padecido pasivamente la acción de su verdugo. No podríamos hacer de ella un perfil caracterológico, porque su destino ha sido designado por el victimario. Es ajeno a su singularidad, depende de su inclusión en grupos de pertenencia definidos por la religión, la nacionalidad, el origen, la salud, la franja etaria que transita. No hay ninguna disposición personal de la víctima que la lleve a esa condición. Al respecto, dice Theodor Adorno:²⁰ “Las raíces deben buscarse en los perseguidores, no en las víctimas, exterminadas sobre la base de las acusaciones más mezquinas. En ese sentido, lo que urge es lo que en otra ocasión he llamado el ‘giro’ hacia el sujeto. Debemos descubrir los mecanismos que vuelven a los hombres capaces de tales atrocidades”.

En el caso del victimario, entonces, no podemos eludir la pregunta acerca de qué es lo que hace de un sujeto alguien capaz de transformarse en quien asume el poder de decidir y ejecutar la muerte de otro.

Ante la idea de estudiar los mecanismos psíquicos propios del victimario, pareciera hasta necesario aclarar, que el imperativo de comprender eventuales mecanismos psíquicos que sustentan su accionar, no implican por parte del investigador ninguna benevolencia moral o jurídica relacionada a los efectos de su conducta.

Porque la pregunta que surge, es realmente inquietante: ¿en qué podríamos transformarnos cada uno de nosotros, llevados a una situación límite, quizás no acontecida en nuestra historia? ¿Podríamos llegar a matar? ¿Podríamos ser cómplices de los que matan? ¿Sométidos a una presión ideológica, sumergidos por ejemplo en una convicción patriótica, hubiéramos sido soldados de una guerra, en el caso de haber sido convocados? Si bien una respuesta a estas preguntas

²⁰ Adorno, Th.: “La educación después de Auschwitz” (1966). En *Consignas*. Amorrortu editores. 1993. Buenos Aires. Págs. 81-82.

relacionadas a los aspectos más destructivos, no implica necesariamente que nos estemos refiriendo a una situación límite de frialdad y destitución de la condición del otro (al que ni siquiera podemos llamar “enemigo”) como es el caso de Auschwitz, refiere de todas formas a esa zona de cada uno en la que anidan –a veces inadvertidamente– formas de violencia cuya potencialidad desconocemos.

En ese sentido es revelador el último párrafo del trabajo citado de Burucúa del 2001,²¹ en el que generosamente nos brinda su testimonio personal sobre el impacto doloroso derivado de escribir sobre Auschwitz y el conmoviente *insight* al que ha arribado: “En una colectánea donde Federico Finchelstein tuvo la deferencia de invitarme a participar, escribí sobre la *Shoá* algunas meditaciones como gentil. Entonces y ahora me he preguntado por mi secreta atracción sobre el tema. Es probable que ya no vuelva a él, pues no quisiera sufrir otra vez los padecimientos que me provocó la escritura de estas páginas. Sin embargo, algo muy importante y verdadero se me ha presentado a la conciencia, pues a menudo ensayo un método histórico strafalario. Me imagino, yo, mis seres queridos, mis ideas, mis deseos, mis libros, ubicados en el pasado que estudio, en medio de aquellas circunstancias cuyo sentido aspiro a descubrir”. A continuación Burucúa menciona cada uno de sus seres queridos y especula sobre cuál hubiera sido su destino en Auschwitz. Luego agrega: “Y ¿qué hay de mí? ¿Acaso hubiera estado muriendo con ellos? ¿U oculto, hubiera rumiado mi culpa y pasado mis horas de espera escribiendo mi justificación? Al menos creo que no hubiera aceptado contarme entre los verdugos directos. Pero si algo he aprendido de esta experiencia histórico-estética alrededor de la *Shoá*, es que dentro de mí también hay un mal que no tiene fondo.”

Sin embargo, si queremos acceder a la comprensión de qué es lo que lleva a un individuo, quizás común y corriente en su apariencia, a transformarse en alguien capaz de llevar a la práctica las acciones más atroces, nos encontramos con muchas dificultades. Se trataría, como dice Jean Paul Sartre²² de “tensar la condición humana todo lo

²¹ Burucúa, J.E. (2001). Trabajo citado. Pág. 194.

²² Lanzmann y Gobel. Película documental “Jean Paul Sartre y Simone de Beauvoir” (1967).

necesario y no aferrarse a diferencias específicas”. ¿Pero es esto posible?

Relacionado a esto, Theodor Adorno dice lo siguiente:²³ “Con miras a impedir la repetición de Auschwitz me parece esencial poner en claro, en primer lugar, cómo aparece el carácter manipulador, a fin de procurar luego, en la medida de lo posible, estorbar su surgimiento mediante la modificación de las condiciones. Quisiera hacer una propuesta concreta: que se estudie a los culpables de Auschwitz con todos los métodos de que dispone la ciencia, en especial con el psicoanálisis prolongado durante años, para descubrir, si es posible, como surgen tales hombres”. Pasaron cuarenta años desde la propuesta de Adorno. No podemos eludir la pregunta. ¿El psicoanálisis ha contribuido a resolver estos interrogantes?

Una novela reciente de Jonathan Littell²⁴ nos introduce al mundo de un oficial nazi, culto y refinado, con formación profesional (abogado), que está comprometido en las acciones criminosas más aberrantes y atroces, sin ningún signo de remordimiento, justificando su proceder en forma permanente como si fuera algo natural entre seres humanos. Es impactante como pasa de describir su interés por la visita a un museo en una ciudad ocupada o su sensibilidad ante un poema, a detallar minuciosamente su intervención directa en matanzas inconcebibles por su crueldad. Escrita como si el protagonista diera su testimonio en primera persona, utiliza un lenguaje distante y desafectivizado como si su crónica fuera un parte de batalla o un legajo judicial. Esta novela ha tenido mucha difusión en Europa, y ha recibido críticas tanto favorables como negativas. Cabe preguntarse si el contenido de una novela puede validarse como fuente bibliográfica a efectos de un trabajo que pretende contribuir a la develación de aquello de lo humano que ha hecho posible que Auschwitz haya ocurrido. Me inclino por la afirmativa, porque el texto da cuenta de que el autor se ha informado mucho y profundamente sobre la materia, y crea un clima de plausibilidad sin concesiones que creo nos aproxima a lo que pudo ser aquel en que se desenvolvían los victimarios. Se

²³ Adorno, Th.: (1966) Obra citada. Págs. 89-90.

²⁴ Littell, J.: *Las benévolas*. Editorial del Nuevo Extremo S.A. Buenos Aires. 2007.

desprende del texto la increíble deshumanización con que dirigían sus acciones criminosas, a veces incluso el cinismo, la arbitrariedad, el capricho y hasta la torpeza con que llevaban a cabo sus acciones. En un determinado fragmento de la novela, el protagonista hace una caracterización de diferentes modalidades psicológicas que se ponen en juego en los victimarios. En esta sistematización, los divide en tres grupos:²⁵ 1) Los que “aunque intentasen disimularlo, mataban con voluptuosidad, ya he hablado de ellos, eran criminales que habían salido a flote merced a la guerra”. 2) “Los asqueados, que mataban por deber, sobreponiéndose a la repugnancia, por amor al orden”. 3) “Estaban quienes consideraban a los judíos como animales, y los mataban igual que un carnicero mata a una vaca, una tarea grata o ardua según el humor o la disposición”. Como único comentario sobre esta cita, vale destacar que al considerar que en 1) se trata de un criminal, deja excluido que a los casos 2) y 3) se les pueda asignar dicha condición.

Lo que se desprende también de la lectura de esta novela, es algo que en realidad ya sabemos por circunstancias vividas o sabidas, pero aquí toman la fuerza de la demostración. El victimario de acciones aberrantes sobre grupos de personas indefensas no podría tener entidad si no tuviera una profunda identificación con un sistema corporativo, político, militar o estatal con suficiente poder para avalar, estimular y aun premiar dichas acciones. No hace falta agregar también que dicho sistema también impone reglas de fidelidad que si se quiebran son castigadas con la misma crueldad con que lo son las víctimas.

Se entiende así que la idea de que un psicoanálisis tradicional, individual, como propone Adorno, aunque fuera como una medida que contribuyera a resolver o averiguar algo más sobre el tema, es poco lo que podría agregar. Porque se trata de saber cómo se constituyen no sólo personas sino agrupaciones, a veces complejas, pero sin fisuras en cuanto se trata de obtener absoluta impunidad para el ejercicio de una forma de poder de exterminación sin contemplaciones en lo que hace a las consideraciones que suponemos pertenecen a lo humano del

²⁵ Littell, J.: (2007) Obra citada. Pág. 114.

individuo. Dicho poder se ejerce sobre otros grupos, más frágiles e indefensos, ante la dimensión ideológica, política, tecnológica y por sobre todo inmoral de aquel en que están instituidos los victimarios.

Retornamos entonces, desde una argumentación más fundamentada, a plantear la extrema desigualdad de poder entre víctima y victimario, inherente a Auschwitz, extensiva a tantas formas de exterminio colectivo que han caracterizado la historia de la humanidad.

Debemos entonces quizás revisar algunas formulaciones del psicoanálisis, a al menos intentar una relectura de ellas, para averiguar desde qué lugar teórico pueden validarse para sumar su saber al esclarecimiento del porqué de Auschwitz. Es un tema de tanta relevancia para el conocimiento de la conducta humana, que creo que si el psicoanálisis no se asume en la búsqueda de una forma de contribuir a develarlo, se está declarando del lado de la justificación que alienta aún más que la barbarie se sostenga o se reitere.

El psicoanálisis después de Auschwitz

Freud padeció en carne propia los efectos de la Primera Guerra Mundial. Sus hijos varones fueron convocados a combatir en el frente de batalla, con riesgo para sus vidas. Analistas de su círculo de discípulos fueron reclutados para cumplir diferentes funciones en el ejército. Sus ingresos por su trabajo en el consultorio disminuyeron drásticamente. Tenemos de este período numeroso intercambio epistolar que da cuenta de la preocupación y el temor que se vivió durante ese período.

Muchos biógrafos y estudiosos de la evolución de las ideas de Freud atribuyen a lo experimentado durante los años de guerra importante influencia sobre los desarrollos teóricos que se irían dando a conocer a partir de su finalización.

El tema de la destructividad es introducido no solamente a partir de la necesidad teórica de resolver el tema del sadomasoquismo que se presenta en la clínica, sino también relacionado al reclamo conceptual de acceder a una respuesta que dé cuenta de la condición, ya no excepcional, de aquello que en el humano supera el principio de placer

y lo sume en acciones colectivas de destructividad extrema. No es solamente responder al enigma del sadomasoquismo que se atiende en un consultorio, sino de dar un lugar en la teoría psicoanalítica a los efectos de disgregación que se pueden producir en amplias franjas de la población, y para colmo, como exquisita y trágica paradoja, en países y sectores que suelen considerarse como los más evolucionados en términos de civilización y cultura.

En 1920 Freud publica “Más allá del principio de placer”, en el que introduce el concepto de pulsión de muerte. Escrito casi simultáneamente con “Lo ominoso” (1919), parece inaugurarse un nuevo período en su obra, en el que no puede dejar de ocuparse de aquellos componentes agresivos que se generan en la sociedad humana, a la vez encubiertos y provocados por el fenómeno cultural, de efectos deletéreos sobre el individuo.

“La horrorosa guerra que acaba de terminar”²⁶ es relacionada, sin ninguna ampliación informativa, a la neurosis traumática, de la que derivará la compulsión a la repetición y la enigmática y controversial pulsión de muerte.

Pero lo que quiero subrayar, es que a partir de este texto inicial (quizás iniciático) de este período creativo, Freud inicia dos modalidades de abordaje de la destructividad, siguiendo caminos divergentes a la vez que simultáneos.

Por una parte los escritos que llevarán hacia una segunda formulación de la metapsicología, en la que se complejiza la relación recíproca entre las instancias psíquicas (Yo, Superyo, Ello) en su relación con lo consciente, lo preconscious y lo inconsciente.

Por otra se inaugura una serie de trabajos que trascienden la clínica en su sentido más convencional, refiriendo a las relaciones entre individuos. Se trata de los escritos que suelen designarse como “sociales”. Estos textos, que transitan un carril distinto de aquellos a los que se considera tienen una relación más inmediata con la clínica, suelen figurar más apartados en la formación de los analistas. A veces son criticados con cierta indulgencia, con el argumento de que avan-

²⁶ Freud, S.: “Más allá del principio del placer”: Amorrortu editores. Tomo XVIII. Buenos Aires. 1976. Pág. 12.

zan sobre el terreno de otras disciplinas (la sociología, por ejemplo) sin el rigor que ésta reclamaría. En ellos Freud se ocupa de la cultura y de las identificaciones con ideales comunes de grupos humanos (ideologías, liderazgos, instituciones como la religión y el ejército) y su relación con las expresiones de destructividad extrema sobre amplios sectores de la población.

En “Psicología de las masas y análisis del Yo” (1921), escrito casi simultáneamente con “Más allá del principio del placer” (1920), Freud escribe:²⁷ “En la vida anímica del individuo, el otro cuenta, con toda regularidad como modelo, como objeto, como auxiliar y como enemigo, y por eso desde el comienzo mismo, la psicología individual es simultáneamente, psicología social en este sentido más lato, pero enteramente legítimo”.

Con “Más allá del principio de placer” (1920), trabajo que como dijimos inaugura un nuevo tramo en el desarrollo de sus ideas, Freud introduce una reformulación de sus anteriores llamadas “teorías pulsionales” totalmente inédita. No se trata solamente de la nueva denominación de las dos pulsiones en juego, sino que además éstas no operan en la dialéctica dualista de las concepciones anteriores. Hay tal diferenciación en el éxito excluyente de la pulsión de muerte en la consecución del fin, que podemos suponer que se trata ahora de una concepción monista (aunque no esté así explicitada en el texto de Freud). Es que la inclusión de una de las dos pulsiones, la de muerte, prevaleciendo sobre la de vida de forma incoercible, inevitable, en el camino hacia la disgregación última del organismo, da cuenta, por su infalibilidad, de un poder de extrema asimetría con la pulsión de vida, que a través de los intentos de síntesis e integración, sólo logra postergar, en esa transitoriedad que llamamos vida, el triunfo ya inscripto de la muerte. No podemos dejar de consignar que este esquema pulsional remeda por su desigualdad extrema la relación ya mencionada entre víctima y victimario.

La pulsión de vida es sólo una distracción, un “rulo”, que sólo contribuye a postergar a través de todas sus variaciones el ineludible avance del organismo hacia su propia disolución.

²⁷ Freud, S.: “Psicología de las masas y análisis del Yo” (1921). Amorrortu editores. Tomo VIII. Buenos Aires. 1976. Pág. 67.

Esta compleja relación entre pulsiones, deriva de todos modos, aunque fuera a través de las variaciones que hacen a la singularidad del sujeto, hacia el mismo fin. Basado en fenómenos incluso observables en la clínica, como la autodestructividad, lo traumático y la compulsión a la repetición, este texto se apoya a la vez en especulaciones filosóficas y en ejemplos tomados de la biología. De todos modos, deja muchos interrogantes explícitamente sin resolver, y sus conclusiones siguen siendo objeto de controversias.

Freud insta en este texto una concepción de la destructividad inscripta como marca en el organismo, de la que derivará en su desigual relación con la pulsión de vida efectos no solamente sobre el propio individuo, sino también sobre sus semejantes, a través de un mecanismo compulsivo que tiende a externalizar la destructividad sobre el otro, en un intento de librarse de ella.

Como anotamos más arriba, a partir de “Más allá del principio de placer” (1920) se abren dos líneas en la evolución de la teoría.

El reclamo lógico de seguir una continuidad con formulaciones anteriores, luego de introducida esta nueva concepción de la pulsión, lleva a la necesidad de reordenar de acuerdo a ella el esquema metapsicológico que atañe a la estructura del sujeto. El nuevo lugar que ocupa la destructividad, supuesta en una pulsión con efectos “más allá” y en definitiva siempre triunfante en la consecución de su fin, ubica al Yo en una relación más compleja en su relación con las otras instancias, con lo consciente e inconsciente, y con el mundo exterior.

Ya no se trata de un Yo que como un jinete, media en el intento de armonizar el Ello y el Superyo. Ahora se trata de un Yo en un lugar más complicado, a veces frágil (poco más adelante Freud escribirá sobre mecanismos de escisión del Yo), con una zona sumergida en lo inconsciente, y con relaciones recíprocas de notable sutileza con los otros estamentos estructurales.

Esta nueva presentación de la metapsicología está contenida en el texto de 1923, “El yo y el ello”.²⁸ Pero llama la atención que lo que en varias ocasiones Freud denomina “mundo exterior”, “realidad exte-

²⁸ Freud, S. (1923): “El yo y el ello.” Amorrortu ediciones. Tomo XIX. 1975. Buenos Aires. Pág. 23.

rior” o simplemente “realidad” no esté incluido aunque fuera en términos especulativos en la elaboración teórica. Ni siquiera en el conocido diagrama que ilustra este trabajo ²⁹ está mencionado en el lugar que correspondería, por fuera del contorno, como objeto de la “percepción consciente”. Vale agregar que una década más tarde, en sus “Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis”,³⁰ vuelve a presentar el diagrama con algunas modificaciones, pero tampoco figura la “realidad exterior”.

No es el caso de los trabajos que inician la línea de los que se han dado en llamar “escritos sociales”. Si bien algunos de ellos son previos, por ejemplo “Tótem y tabú” (1912/1913), es a partir de 1920 que la indagación freudiana parece abrirse del plano exclusivo de la clínica para abordar el panorama de los efectos sobre la constitución y los actos del sujeto provenientes de la vida colectiva.

Aunque estas dos direcciones que siguen los textos tienen muchos puntos de convergencia, es notorio que los “escritos sociales” cobraron una dimensión conceptual de menor interés para los psicoanalistas, quizás inclinados a protegerse de interrogantes que superen los muros del consultorio. Me refiero a los que surgen de los fenómenos sociales relacionados con el poder que son fuente de actos destructivos que pueden afectar la vida de las personas (incluidos los mismos psicoanalistas) que son de tal riesgo físico y psicológico, que pueden derivar en mecanismos extremos de defensa sustentados en su inadmisibilidad y desconocimiento.

Si bien no es mi propósito efectuar un listado de los escritos freudianos en que se ocupa de lo que denominó “psicología social”, ni tampoco hacer una reseña de los que mencioné, me parece por sobre todo necesario destacar la posición ética de Freud. Cuando escribe “Más allá del principio del placer” (1920), está reconociendo que el problema de la destructividad clínica que aqueja al paciente, está totalmente superado por la destructividad propia de lo humano, o más precisamente de la humanidad.

²⁹ Freud, S. (1923): Obra citada. Pág. 26.

³⁰ Freud, S.(1933): “Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis”. 31ª conferencia. Amorrortu editores. Buenos Aires. 1976. Pág. 73.

La dimensión destructiva de la Guerra Mundial no es comparable a la del paciente en el diván que fracasa cuando triunfa.

Ante el desafío de las nuevas problemáticas que no pueden resolverse en el consultorio, Freud avanza, quizás sacrificando rigor metodológico, pero con el imperativo de encontrar alguna respuesta, aunque fuera en términos especulativos, a las catástrofes de la humanidad.

En “Psicología de las masas y análisis del Yo” (1921),³¹ Freud dice: *“Una masa primaria de esta índole es una multitud de individuos que han puesto un objeto, uno y el mismo, en el lugar de su ideal del yo, a consecuencia de lo cual se han identificado entre sí en su yo. Esta condición admite una representación gráfica:...”* A continuación presenta un esquema en el que se observa un Yo, ya no mediando sino implicado en líneas que se dirigen en forma unidireccional, desde el “objeto” hacia el “ideal del Yo”. Algunas de estas líneas lo atraviesan, otras lo eluden. Pero lo llamativo es que el “objeto” aparece directamente condicionado al “objeto exterior”.

Paradojalmente, entonces, poco antes de escribir “El yo y el ello” (1923), en el que mencionábamos que el “mundo exterior” no tiene una locación, en la representación de esta otra formulación encontramos un planteo diferente. No solamente figura “lo exterior”, sino que además los vectores –¿económicos?; ¿pulsionales?– no parten de la interioridad del organismo sino del “objeto”, a su vez articulado al “objeto exterior”.

¿Estaba ensayando Freud una metapsicología inédita? Podría aducirse que el problema de “lo exterior” es muy vasto –aún desde la filosofía lo es– y seguramente será, uno de los grandes temas de polémica. Pero recordemos que también el de “pulsión” admite este tipo de consideraciones. En “Pulsiones y destinos de la pulsión” (1915) Freud comienza haciendo un planteo epistemológico, en el que señala que ha pedido prestado el concepto de pulsión de la biología, porque lo necesita como principio sobre el cual va a estructurar su metapsicología. Luego agregará: “Las pulsiones son nuestra mitología”. Parafraseando, podríamos decir: quizás el “mundo exterior” pueda ser una mitología. Pero sabemos a qué alude, y posiblemente

³¹ Freud, S. (1921): Obra citada. Págs. 109-110.

pueda ser pertinente para construir sobre ella una metapsicología psicoanalítica.

Siguiendo esta línea, es importante consignar cómo en su desarrollo el papel que Freud atribuyó a la cultura en la comprensión de los fenómenos de destructividad, fue visionario. Cuando escribió “El malestar en la cultura” (1930), aún no eran imaginables actos de destructividad extrema, como Auschwitz o Hiroshima, ejecutados precisamente por las naciones consideradas en el rango más alto en términos culturales. Tampoco entonces tenía la difusión que tiene ahora algo que Freud alcanzó a entrever: esa ominosa impresión de que la humanidad puede estar encaminada hacia su autodestrucción. Al respecto dice Theodor Adorno:³² “Ya he mencionado la tesis de Freud sobre el malestar en la cultura. Pues bien, sus alcances son todavía mayores que los que Freud supuso; ante todo, porque entretanto la presión civilizatoria que él había observado se multiplicó hasta hacerse intolerable. Con ella, las tendencias hacia la explosión sobre las que llamó la atención han adquirido una violencia que él apenas pudo prever. Pero el malestar en la cultura tiene un aspecto social –que Freud no ignoró, aunque no le haya dedicado una investigación concreta–. Puede hablarse de una claustrofobia de la humanidad dentro del mundo regulado, de un sentimiento de encierro dentro de una trabazón completamente socializada, constituida por una tupida red. Cuanto más espesa es la red, tanto más se ansía salir de ella, mientras que precisamente su espesor impide cualquier evasión. Esto refuerza la furia contra la civilización, furia que, violenta e irracional, se levanta contra ella”.

En el último párrafo de “El malestar en la cultura” (1930), Freud alude a la nueva concepción en que la pulsión de muerte proviene tanto de la interioridad del individuo como de su externalización en los lazos sociales de los que depende y en los que está inmerso. En el último párrafo, escribe:³³ “Y ahora cabe esperar que el otro de los ‘poderes celestiales’, el Eros eterno, haga un esfuerzo para afianzarse en la lucha contra su enemigo igualmente inmortal. ¿Pero quién puede

³² Adorno, Th.: Obra citada. 1966. Pág. 82.

³³ Freud, S. (1930): Obra citada. Pág. 140.

prever su desenlace?”. En una nota al pie, el editor informa que la última oración fue añadida en 1931, cuando ya comenzaba a ser notoria la amenaza que representaba Hitler.

Freud murió en el exilio en 1939, cuando había comenzado la Segunda Guerra Mundial. Sus cuatro hermanas, de más de 80 años, murieron en campos de concentración. Freud no lo llegó a saber, pero seguramente formaba parte de un doloroso presagio.

Puede parecer anacrónico que en un apartado titulado “El psicoanálisis después de Auschwitz” me refiera a títulos freudianos, obviamente anteriores a los campos de concentración del nazismo.

Es posible que el intento de Freud de abrir la mirada del psicoanálisis (¡y de los psicoanalistas!) hacia el mundo exterior no haya tenido ni el rigor ni el éxito de sus descubrimientos surgidos de la clínica. Pero también es cierto que la comunidad psicoanalítica se desentendió de interpretar que el creador del psicoanálisis, comprendió que hay fenómenos humanos referidos a la pulsión destructiva que no pueden permanecer indiferentes al psicoanálisis, aunque desborden el alcance del testimonio individual del paciente en el consultorio.

Freud habilitó al psicoanálisis a avanzar en su indagación, si es necesario, sobre lo social. Puede o no hacerlo asociado a otras disciplinas. Es en esta esfera donde quizás encontremos las respuestas, nunca conclusivas, sobre estos terribles fenómenos de aniquilación ejercida por humanos sobre otros en un estado de total indefensión. A este campo corresponden las aberraciones a las que hacemos referencia ocurridas en el transcurso de la Segunda Guerra Mundial.

Enfatizar el tema de la psicopatología individual es pertinente, pero no suficiente para dar cuenta de la complejidad de los fenómenos en juego.

Ampliar el campo del psicoanálisis por fuera de la clínica tradicional es posiblemente asumir una posición más incómoda, porque se pierden muchos resguardos. Lo cierto es que muy pocos psicoanalistas han retomado la línea de la indagación de los fenómenos colectivos.

Hay una carta, que envía Freud en respuesta a otra de Einstein sobre el tema de la guerra (“El porqué de la guerra” (1932) (incluye la carta de Einstein.)). En ella leemos un lúcido análisis de Freud, en el que

relaciona el poder, con la violencia y lo jurídico. Creo que sólo excepcionalmente este texto es tenido en cuenta en la formación de los analistas. Siquiera con una intención informativa.

Debemos decir, entonces, que quizás el psicoanálisis no cambió mucho después (y a pesar) de Auschwitz. Pero también que reconocerlo puede ser el inicio de una reflexión que permita retomar algunas líneas existentes (como las mencionadas de Freud) o iniciar otras que desde nuevas perspectivas contribuyan a no dejar apartado de su esfera el intento, aunque fuera fallido, pero éticamente ineludible, de explicar lo inexplicable de la destructividad de los humanos.

Algunas palabras para no concluir

Hemos aludido a la disparidad trágica que puede producirse entre grupos humanos.

Por un lado los que producen, incluyen, sostienen y avalan al victimario, respaldados (subjettivamente inmersos) en certezas que los justifican. Muchas de ellas enfatizadas en imágenes que sustentan una suerte de exceso simbólico alrededor del cual el conjunto de individuos se coagula como masa. Íconos, emblemas, consignas que no admiten interrogación. La figura del Führer, sus gestos, la cruz gamada, el concepto monolítico de patria, la ideología política o el sentimiento antisemita son imperativos que otorgan cohesión, en detrimento de la libertad de pensamiento, opinión o acción singular. Estos símbolos magnificados, en realidad pobres en contenido y poderosos en sus efectos, congelan metapsicológicamente a quienes a ellos adhieren. Hay que agregar que dicha adhesión es de prevalencia libidinal, lleva a una suerte de adoración pasional que todo fundamenta y justifica acríticamente.

El tejido colectivo ahoga al sujeto en la masa reunida alrededor de esta simbología. Su fijeza, su función de demarcar la limitación a la libertad de pensamiento, requiere de una liturgia de adhesión, que ofrece a cambio una promesa incondicional de inmunidad ante sentimientos de incompletud y angustia. No son símbolos sujetos al ir y venir de las representaciones del proceso elaborativo, sino imágenes fijas, rituales, que otorgan a quien a ellas (y a sus características)

adhiera, un temple megalómano, que lo supone más allá de la falibilidad a la que está expuesta la condición humana. Son en realidad símbolos vacíos, que se representan a sí mismos.

Del otro lado los grupos de aquéllos cuya exclusión forma parte del procedimiento que otorga a los que los discriminaron la ilusión de impunidad. Son destituidos de su condición de sujeto como una más de las liturgias que reaseguran la elación megalomaníaca del victimario. Las víctimas asisten azoradas al despliegue mortífero que sobre ellas se descarga, sin que exista el menor resquicio que otorgue posibilidad a algún tipo de apelación.

Los victimarios son avalados por la impunidad que les concede su adhesión a las certezas que los reúne masivamente. Sus símbolos son absolutos, monolíticos, aún cuando no se avalan más que a sí mismos. En algún sentido su exceso desnaturaliza su condición simbólica. En tanto esta aparatología supuesta simbólica respalda al victimario, la víctima, avasallada, desconocida en tanto humano, librada a sí misma, se encuentra en una desesperada búsqueda de alguna forma, aunque fuera precaria, incipiente, de reconocimiento y representación.

En el marco de certeza en que se avala la masa que detenta el poder, no hay nada dilemático en dar curso al desprendimiento de la destructividad, de externalizar la pulsión (de muerte) si es en nombre de fortalecer el sistema, si es parte de la liturgia consagrada a sostener la inmunidad (y la impunidad) del poder.

Así como la adhesión pasional al Führer fue condición de pertenencia al nazismo, la condición de considerar enemigos a los judíos fue también un reclamo identificadorio del sistema. El poder derivado del imperativo antisemita, sustentado tanto en arbitrios como en racionalizaciones aún de muchas de las más destacadas figuras intelectuales, no tuvo impedimentos para desencadenar uno de los más crueles genocidios que se conocen.

La profunda perturbación en la simbolización colectiva que suele caracterizar a los fenómenos de masa, favorecen entonces el desborde pulsional. Si tomamos en cuenta que en el texto “Más allá del principio del placer” (1920), Freud atribuye a la pulsión de vida un papel de mera dilación del inexorable cumplimiento del fin de la pulsión de muerte, podemos suponer que cuando los individuos participan como masa en

acciones comunes de carácter criminoso, es porque hay un fracaso de la función de simbolización en tanto representante de la pulsión de vida y sus derivaciones en el intento permanente de modular y prorrogar la destructividad. La masa victimaria se abroquelaba libidinalmente en torno a (entonces supuestos) símbolos que no están al servicio de la postergación de la muerte, sino que en realidad la avalan y la exigen. No son verdaderos procesos de simbolización al servicio del Yo, sino íconos, o “seudo-símbolos” que en forma imperativa, hasta amenazante, se arraigan en una caracterización superyoica que insta a la destrucción.

Podría alegarse que se trata de destructividad dirigida al otro, de tal modo que la masa actuaría defensivamente, preservando su propia existencia en la presunta depositación de la muerte en otro grupo, recortado de sí.

La historia se ha ocupado de demostrar que la destrucción del semejante es una forma de autodestrucción.

El nazismo se sustentó en supuestas verdades que justificaron sus actos atroces. Discurso e imágenes propiciaron un clima imaginario de ilusión acerca de la propia omnipotencia. Pero el fracaso de este sistema no fue solamente perder una guerra y contar también por millones las bajas que sufrieron. El no reconocimiento del otro, el sustento en símbolos vacíos, el arrogarse el poder de quitar al otro su validación en tanto humano, es también una forma de muerte, aunque fuera en términos de psiquismo. El que no se reconoce en el otro, en algún sentido también desfallece en tanto sujeto. Porque hay algo de sí que también queda por fuera de su propio reconocimiento.

Los judíos no fueron víctimas de la guerra, sino de un recurso monstruoso para aplicar sobre ellos toda manifestación de lo mortífero, con la supuesta ilusión de que así los victimarios podían sostener la infalibilidad del sistema.

Cuando nos referimos a Auschwitz, ubicamos en esta palabra la exacerbación ilimitada a la que puede llevar la destructividad humana. No se trata solamente de la usurpación de la condición de sujeto de la víctima, como también de su vida biológica, sus símbolos, sus bienes morales y materiales. Estamos además ante la más inverosímil y aberrante muestra de industrialización de la muerte, de afianzamiento

progresivo de una tecnología dirigida a lograr la mayor eficiencia en la consecución de los objetivos criminosos. Como si la muerte hubiera sido equiparada a una mercancía necesaria para un supuesto bienestar de los que de ella se alimentan.

En esta confrontación asimétrica, los victimarios carecen de un aparato simbólico al servicio de la preservación de los efectos de la inmediatez pulsional, y las víctimas han sido invalidadas en tanto humanos, con lo que quedan expuestos a ese sufrimiento desconcertante, impensable, irrepresentable, imposible de testimonio, que han padecido.

Auschwitz está “más allá” de lo representable, y por lo tanto no puede ser comparado ni metaforizado. En esa palabra hemos reunido, intentando nombrar, los incontables acontecimientos en que grupos y poblaciones fueron exterminados sin contemplación. También con esa palabra quisimos abarcar la tragedia que puede desprenderse del desconocimiento de lo humano por parte de la propia humanidad. No podemos decir mucho más, y sin embargo vamos a tener que seguir diciendo. Así como el protagonista de la novela *Sin destino* contesta a su interlocutor diciendo “el campo es el campo”, nosotros parafraseamos diciendo “Auschwitz es Auschwitz”. Cuando nos ocupamos de algo que no tiene explicación plausible, que carece de representabilidad, intentamos todo tipo de elaboración, y lo validamos como un segmento de un necesario intento ético de encontrar alguna solución. Pero también nos debemos reconocer apelando a palabras que aluden a fenómenos que nos desbordan, por lo que quedan como palabras necesarias aunque insuficientes.

Por eso no podemos desconocer el reclamo de una reflexión incesante sobre el tema de la destructividad humana, aún sabiendo que no arribaremos a una solución, sino a sostener una advertencia acerca de los riesgos derivados de caer ciegamente en los vericuetos que en nombre de la preservación de la muerte, el humano puede desplegar desconociendo que en donde se supone reasegurado de las consecuencias de la pulsión, puede estar siendo objeto de sus efectos.

Hay un abismo insondable al sujeto que aloja la pulsión de muerte. Freud lo devela en su texto “Más allá del principio del placer” en 1920. Se trata de lo pulsional destructivo que desborda la constitución del sujeto. Es “el mal que no tiene fondo” al que alude Burucúa en su texto citado anteriormente.

A partir de que Freud expone como inherente al humano el riesgo a que lo expone su propia destructividad, inicia una línea de investigación en la que intenta demostrar que modalidades de estructuración social que suponen un intento de resguardo, pueden ocultar y facilitar inadvertidamente su propia destructividad. Los textos freudianos consignados como “sociales” intentan demostrar que es estéril avanzar en el esclarecimiento de los acontecimientos que han llevado a catástrofes humanas, si no se tiene en cuenta las líneas emocionales que se juegan en determinadas formas de reunión de los individuos.

Los psicoanalistas en algún sentido han ignorado que el último tramo de la producción freudiana estuvo dirigido al estudio de la contribución paradójica de la sociedad y la cultura a la posibilidad de liberar en forma salvaje la pulsión mortífera sobre grupos de semejantes.

Pienso también que Freud intentó incorporar a sus avances en los estudios psicoanalíticos sobre la destructividad derivada de lo social, alguna estructura metapsicológica que aproximara epistemológicamente el psicoanálisis individual con los estudios sobre el humano en su relación con el otro. Porque ambos campos –pienso que hacia ello se dirigía Freud– son insolubles.

El psicoanálisis después de Auschwitz ha quedado en un estado de latencia. Puede decirse que no sólo no registró el acontecimiento, sino que tampoco siguió el curso de la iniciativa que desde mucho antes había tomado Freud, quizás imbuido de los efectos de la Primera Guerra y de las nubes que presagiaban lo que terminó por ocurrir después de su fallecimiento.

Freud ha demostrado que nada de lo más atroz que atraviesa la condición humana escapa a la esfera del psicoanálisis. Extendió las incumbencias de su disciplina al habilitarla al estudio de los efectos destructivos que pueden derivar de las modalidades que toman las formas de asociación entre sí de los individuos.

Aceptando las dificultades no solamente teóricas y epistemológicas, sino también personales de los psicoanalistas, no hay nada que justifique que no se retome el interés por las líneas que al respecto él ha iniciado.