

SOBRE LA PERSISTENCIA DE LA FRIALDAD, SIN LA QUE AUSCHWITZ NO HUBIERA SIDO POSIBLE

Jordi Maiso

Para Rosa M^a Blasco

*“Se habla de amenaza de recaída en la barbarie.
Pero ésta ya no amenaza, sino que Auschwitz fue la recaída;
la barbarie persiste mientras las condiciones que hicieron posible dicha recaída sigan existiendo”*
(Theodor W. Adorno, 1966)

“Die Name der Erbsünde ist Verdrängung”
(Michael Haneke, 2005)

La barbarie existe en medio de la civilización. Auschwitz señala el extremo en la cadena social de la indiferencia y la barbarie, que sin embargo no se vio interrumpida con la derrota militar del fascismo: las condiciones que lo hicieron posible subsisten. En una sociedad globalizada en la que coexisten aparentes paraísos terrestres y verdaderos infiernos sobre la faz de la tierra, la frialdad y la indiferencia siguen siendo una realidad palpable: ambas facilitan a los sujetos la interiorización de los imperativos sociales y les permiten mantener bajo control los afectos en una realidad que se les impone con una violencia incontestable; frialdad e indiferencia son funciones del principio de realidad. En 2002, a propósito de la publicación de las fotos de torturas en la prisión de Abu Ghraib en Bagdad, Helmut Dahmer escribió: “Desde Hitler los seres humanos cuentan en silencio con que todo es posible, pero al mismo tiempo no quieren creerlo. Eso les lleva a tolerar el horror que se hace a otros, y les certifica como ciudadanos de nuestra era de barbarie”¹. El nombre de Auschwitz señala de modo inequívoco el paso a una era marcada por la connivencia de civilización y barbarie, que afecta irremisiblemente a todo pensamiento guiado por un interés emancipatorio: indica un punto de no retorno. Como bien ha señalado Imre Kertész, el horror de nuestras sociedades consiste en que “estas experiencias han pasado (si es que han pasado) sin apenas afectar a la conciencia humana”²; las causas subjetivas y objetivas que hicieron posible el frío asesinato de millones de personas pacíficas y desarmadas siguen vigentes, y señalan su repetibilidad. Contra este estado de cosas se dirigía el imperativo categórico que Adorno formulara en plena Guerra Fría, desde la olvidadiza Alemania del milagro económico: “orientar el pensamiento y la acción de modo que Auschwitz no se repita, que no ocurra nada semejante”³. Algunas décadas antes, Walter Benjamin había señalado el carácter insostenible de una concepción de la historia que se asombra de que semejantes acontecimientos fueran “aun” posibles en pleno siglo XX – como si sus causas no

1 DAHMER, HELMUT: “Folter – der immer neue alte Schrecken”, *Divergenzen*, Münster, Westfällisches Dampfboot, 2009, p. 167.

2 KERTÉSZ, IMRE: *Diarios de la galera*, Barcelona, Destino, 2003, falta página.

3 ADORNO, THEODOR W.: *Negative Dialektik*, GS 6, p. 358 [en adelante ND seguido de la página].

estuvieran inscritas en la dinámica evolutiva de la sociedad misma; por desgracia la historia del pensamiento es olvidadiza, y –con notables excepciones– la concepción de la historia que Benjamin vioera desmentida hace ya más de setenta años sigue siendo mayoritaria y hegemónica.

“La barbarie es más eficaz que la civilización”, constata Eric J. Hobsbawm con la fría mirada del historiador. El pasado siglo XX se abrió con el genocidio armenio en 1915 y llegó a su fin con Srebrenica y Ruanda; en su transcurso la tolerancia hacia las atrocidades se hizo más sólida y robusta: hoy difícilmente podríamos imaginar que un caso como el de Dreyfuss pudiera convertirse en escándalo internacional. En efecto, las imágenes de guerras, masacres y desastres de la primera y la segunda naturaleza –que la difusión mediática ha introducido en nuestras salas de estar– nos recuerdan que el grado de violencia social con el que cada individuo tiene que contar en su vida cotidiana ha aumentado en un grado sin precedentes. Se trata de una violencia que cada uno tiene que interiorizar para poder vivir, al precio de un grado siempre creciente de renuncia y de un sufrimiento a menudo mudo. Pese a esta generalización latente del miedo, perceptible desde Fukushima hasta los refugiados que huyen en masa del norte de África hacia Lampedusa, la cotidianeidad sigue regida por el “business as usual”; entre tanto, el hambre afecta a buena parte del planeta y la tortura es un método más de dominio que, en el fondo, nos hemos acostumbrado. La nuestra es sin duda una era de barbarie, sobre todo porque tendemos a enfrentarnos a su diagnóstico con una aversión desinteresada⁴. Sin duda es cierto que el hambre, la tortura y el asesinato no son en absoluto un invento reciente, pero sí que lo es el que hayan llegado a convertirse en algo tácitamente aceptado, que transcurre junto a “la vida normal y cotidiana, la educación de los hijos, la hora con el médico, las ambiciones profesionales y otros deseos, los anhelos civiles, las melancolías crepusculares, el crecimiento, los éxitos o los fracasos, etcétera; esto, sumado al hecho de habituarse a la situación, de acostumbrarse al miedo, junto con la resignación, la indiferencia y hasta el aburrimiento, es un invento nuevo e incluso muy reciente”⁵. De ahí la pregunta por la centralidad que la frialdad y la indiferencia han cobrado en los modos de socialización contemporáneos.

Como es sabido, Adorno se refirió a la frialdad como el “principio básico de la subjetividad burguesa, sin el que Auschwitz no hubiera sido posible” (ND, 356). La frialdad aparece así como una característica antropológica básica que cobra relevancia en determinados modelos de socialización, adaptándose a determinadas constelaciones sociales con una funcionalidad precisa. “Quien no es frío o no se hace frío [...] debe sentirse condenado”, escribía Adorno apenas unas páginas antes (ND, 340). Como principio de la subjetividad burguesa, la frialdad remite a un modo cotidiano de relación con la realidad externa ligado a las exigencias del principio de realidad. Su

4 HULLOT-KENTOR, ROBERT: “The Exact Sense in Which the Culture Industry No Longer Exists”, *Cultural Critique*, 70, 2008, p. 146.

5 KERTÉSZ, IMRE: “Ensayo de Hamburgo”, *El holocausto como cultura*, Barcelona, Herder, 1999, p. 41 s.

objetivo es garantizar la adaptación, pero al precio de la “naturalización” de la violencia ésta permanece así latente en la vida cotidiana, como algo con lo que todo individuo socializado ha debido enfrentarse de diferentes modos, como una lógica implacable y ciega bajo la que todos padecen, pero que en un momento u otro todos pueden pasar a perpetuar: “a pesar de la invisibilidad del peligro hoy, la presión social continúa gravitando, y arrastra a los hombres a lo indecible que culminó en Auschwitz con proporciones de historia universal”⁶. Porque Auschwitz no remite a monstruos inhumanos, sino a procesos de deshumanización, aparentemente inocuos, que empiezan mucho antes del exterminio – y que impiden considerar los horrores del pasado siglo como mero interludio histórico o como algo que irrumpió desde fuera en las sociedades occidentales. Por ello no basta con criticar la frialdad y la indiferencia, sino que es necesario comprender su función en la dinámica de los procesos de constitución social de los sujetos. No se trata de concebir Auschwitz como momento clave en el proceso de aprendizaje de las sociedades democráticas occidentales –de este modo se confiere sentido al horror en términos de filosofía de la historia–, sino de enfrentarse a las causas que lo hicieron posible y de comprobar en qué modo subsisten hoy. La pregunta clave es, en último término, cómo se socializa la violencia y como se interiorizan unos imperativos sociales que se imponen con un grado de violencia cada vez mayor, garantizando a los individuos la supervivencia al precio de la auto-negación, el endurecimiento y la renuncia. En este sentido Detlev Claussen ha señalado que “el recuerdo de Auschwitz puede ayudar a afinar la mirada y permitir comprender lo que viene después de Auschwitz: la historia de la liberación malograda”⁷.

El exterminio de millones de seres humanos en Auschwitz, Majdanek, Sobibor o Treblinka requiere a muchos implicados, desde los técnicos y expertos hasta los “trabajadores” de cámaras de gas y crematorios, pasando por burócratas, denunciante, encargados de transportes o beneficiarios directos e indirectos de las “expropiaciones” nazis, las grandes industrias que experimentaban con los reclusos en los campos, hasta que al final de la cadena llegamos a los ejecutores, desde los matones y torturadores de los campos. Pero el exterminio requería sobre todo “millones de personas que no hicieran preguntas, que olvidaran lo que vieron, que no movieran un dedo. No se trataba de un simple no saber, sino más bien de no querer saber, o mejor: de no-poder-querer-saber. Muchísimas personas sobreviven en nuestra sociedad solo porque han limitado su prueba de realidad [*Realitätsprüfung*]. Han aprendido a no vivir en su realidad”⁸. De hecho muchas de las prácticas nazis parecen dirigirse a un intento de eclipsar la prueba de realidad de los individuos para impedir el enfrentamiento de la conciencia con la monstruosa realidad del exterminio –piénsese en las regulaciones del lenguaje nacional-socialista, que para hablar de deportación, trabajos forzados y

6 ADORNO, THEODOR W.: “Erziehung nach Auschwitz”, GS 10.2, p. 674.

7 CLAUSSEN, DETLEV: *Grenzen der Aufklärung*, Fráncfort d. M., Fischer, 2005, p. 39.

8 DAHMER, HELMUT: “‘Holocaust’ – der Film und die Amnesie”, *Divergenzen*, ob. cit., p. 21.

exterminio con el gas usaban términos como *Aussiedlung*, *Arbeitseinsatz*, *Sonderbehandlung* – y potenciar una convergencia entre la gratificación del sujeto y su sumisión total a imperativos y roles sociales (“qué cosas horribles debo ver en el cumplimiento de mis deberes”⁹). Como compensación a estos requisitos de frialdad extrema, el nacional-socialismo ofrecía la calidez de la “comunidad” en forma de *Volksgemeinschaft*.

El pogromo, como “antisemitismo del sentimiento”, requería la agitación de las masas, la suspensión social del tabú, el exterminio masivo requiere unas instituciones capaces de perpetrar la violencia con eficacia, pero también poder contar con una población indiferente a la masacre. La tesis de Hannah Arendt sobre la banalidad del mal en su célebre libro sobre el juicio de Adolf Eichmann revela que no hace falta ser especialmente maligno para llevar a término el exterminio, sino que basta con abandonarse irreflexivamente a la constelación dada, el mero *mitmachen* y *mitlaufen*. “El sadismo, la crueldad o incluso el placer en el asesinato más bien dificultan una cantidad de muertos semejante. Las capacidades humanas que cualifican a alguien para convertirse en un asesino de masas surgen [...] de un determinado modelo de socialización de los individuos que vincula la indiferencia con criterios de éxito”¹⁰. Este modelo de socialización no es en absoluto exclusiva del llamado “totalitarismo”, sino que florece allí donde la estructuración de la sociedad exige de los individuos un realismo sin paliativos para poder adaptarse y sobrevivir. En una totalidad social que no se mantiene en vida de forma solidaria, la lucha por la supervivencia entre individuos aislados entre sí y en condiciones de creciente desigualdad tiene como consecuencia que la indiferencia hacia el destino ajeno se convierta en fuerza social activa¹¹. De este modo los principios rectores lo que Primo Levi llamara la “zona gris” resultan reconocibles en la praxis cotidiana, si bien en un grado mucho menos extremo. En este sentido, como bien notara Max Horkheimer¹², los cambios de poder del pasado siglo han enseñado a los individuos en qué medida puede ser provechoso un colaboracionismo que le permita beneficiarse, pero no le ensucie

9 Cfr. ARENDT, HANNAH: *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Milán, Feltrinelli, 2003, p. 93. De ahí también la insistencia del nacional-socialismo en los ideales de dureza y disciplina, destinados a eliminar todo resquicio de subjetividad espontánea para lograr convertir el exterminio en un ciego fin en sí mismo. Así se expresaba Heinrich Himmler en una reunión de capitanes de las SS en 1943: “Me refiero a la evacuación de los judíos, al exterminio del pueblo judío. Es una de las cosas que uno pronuncia fácilmente: ‘Se está exterminando al pueblo judío’, dice cualquier camarada del partido, eliminación de los judíos, exterminio, ¡estamos dispuestos a ello! [...] La mayor parte de vosotros sabe lo que significa cuando yacen 100 cadáveres, 500 cadáveres, mil cadáveres. Haber soportado esto y –a parte de excepciones causadas por las debilidades humanas– haber mantenido la decencia: eso nos ha hecho duros. Esta es una página gloriosa de nuestra historia, que nunca ha sido escrita y nunca deberá ser escrita” (cit. en CLAUSSEN, DETLEV: *Grenzen der Aufklärung*, ob. cit., p. 216).

10 CLAUSSEN, DETLEV: *Aspekte der Alltagsreligion*, Fráncfort d. M., Neue Kritik, 2000, p. 63.

11 COHEN, STANLEY: *States of Denial. Knowing about atrocities and suffering*, Cambridge, Polity, 2001, p.156.

12 “¿Qué ha aprendido el europeo medio de las circunstancias de posguerra en la Alemania ocupada? Debería haber llegado a la convicción de que en periodos de totalitarismo no es inteligente estar en la cumbre, pero que es aconsejable, incluso provechoso, estar entre los simpatizantes; de que puede ser arriesgado tomar parte en los crímenes más atroces, pero totalmente inofensivo cometer delitos menores. Se le inculca que el elemento ideológico de la guerra no era más que un pretexto que escondía los verdaderos y últimos motivos” (HORKHEIMER, MAX: “Lehren aus dem Faschismus”, HGS 8, p. 34.)

demasiado las manos: también aquí el cálculo sólo entiende de medios. Ante una realidad social que perpetua la historia natural, la vida como mero círculo de “devorar y ser devorado”, la existencia de los individuos no puede estar regida sino por la sumisión total al imperativo *social* del *survival of the fittest*, que le condena a un grado de atomización extrema. Imre Kertész ha señalado las brutales consecuencias de este modelo de existencia social, que casi parece una burla de la afirmación spinoziana de la autoconservación como principio primero y único de la virtud: “La neurosis y la violencia como sistema exclusivo de las formas de relación, la adaptación como única posibilidad de supervivencia, la obediencia como práctica, la demencia como resultado final”¹³.

Comprender la imposición de este modo de existencia social requiere analizar la constitución moderna del individuo como mónada, como competidor aislado que debe perseguir sin contemplaciones sus intereses particulares en abierta competencia; los correlatos filosóficos de esta concepción de individuo pueden encontrarse en toda la filosofía moderna, desde Descartes hasta Leibniz. Pocos libros han captado el calado de este modelo de socialización con la pregnancia de Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración*, que reconocen ya que “el despertar del sujeto se paga con el reconocimiento del poder como principio de todas las relaciones”¹⁴. La consecuencia es que la experiencia básica del individuo moderno es el estar completamente entregado a leyes ajenas e impenetrables, ajenas a él, que se imponen de modo incontestable. En esta situación, el temor a perder lo poco que se tiene (status, carrera, posibilidades de consumo) resulta intolerable; “¿qué no haríamos por no perderlo todo?”, pregunta Majid, el hijo de los trabajadores argelinos, a Georges, hijo de los terratenientes franceses en la película *Caché* de Michael Haneke. Si la realidad se reduce a mera autoconservación, los individuos monádicos conciben su existencia por la lucha de su pedacito de poder, de seguridad –que nunca parece suficientemente garantizada en una realidad amenazante–, de pertenencia; y, si es necesario, esta búsqueda se realiza sin miramientos a costa de los otros. “Los hombres están tan radicalmente alienados unos de otros y con respecto a la naturaleza que ya sólo saben para qué se necesitan y lo que se hacen. Cada uno es un factor, sujeto u objeto de algún tipo de praxis, algo con lo que se cuenta o con lo que no se debe contar” (DA, 291). La consecuencia es una atomización extrema que elimina todo vínculo de los individuos con la realidad externa a ellos mismos – la consecuencia es la generalización de un narcisismo malsano. En la película *Shoah*, el campesino Czeslaw Borowi, habitante de las inmediaciones del campo de Treblinka, justifica su relativa indiferencia hacia el destino de los judíos, que eran gaseados a centenares de miles en las inmediaciones de su casa, con la siguiente frase: “Si usted se corta un dedo, yo no siento dolor”.

La realidad social determina la constitución material de los individuos socializados, así

13 KERTÉSZ, IMRE: *Kaddish por el hijo no nacido*, Barcelona, Acantilado, 2007, p. 125.

14 HORKHEIMER, MAX y ADORNO, THEODOR W.: *Dialektik der Aufklärung*, Theodor W. Adorno GS 3, p. 25 [en adelante DA seguido de la página].

como sus formas de relación con el mundo y con los otros. Bajo el peso de la coacción a la conformidad, los individuos aprenden a vivir con la cotidianeidad de la desigualdad y la injusticia. Todos sabemos que nuestra supervivencia cotidiana depende de una división internacional del trabajo que incluye hambre, tortura y brutales condiciones para gran parte de la humanidad¹⁵. El proceso de socialización enseña a los individuos a contemplar estas diferencias como si fueran naturales, inculcándolos que no todos los seres humanos reciben un mismo tratamiento con respecto a los ideales de una cultura; de este modo se establecen los “límites de la empatía”¹⁶, que nos permiten clasificar a ciertos seres humanos como “extraños”, ayudando a soportar una desigualdad que de otro modo resultaría intolerable, y también amenazante. De ahí que las experiencias infantiles de la desigualdad, en las que el niño aún no dispone de los elementos para “normalizar” y racionalizar la injusticia, sean a menudo evocadas retrospectivamente como una especie de shock, en el que resulta perceptible de modo inmediato la violencia social y su arbitrariedad. Al comienzo de su libro *States of Denial*, Stanley Cohen recuerda una escena de su infancia en Johannesburgo. En los periodos de ausencia del padre, se contrataban los servicios de un “Night Watch Boy”, es decir, un adulto negro –en este caso un zulú– empleado en empresas privadas de seguridad: “Antes de ir a dormir, miraba por la ventana y le veía acurrucado sobre una hoguera, frotándose las manos para mantener el calor, con el cuello de su abrigo alzado. Mientras me deslizaba en mi cálida cama con sus sábanas de franela, el termo de agua caliente y el grueso edredón que mi abuela me había traído de Polonia, de repente comencé a preguntarme por qué él estaba allá afuera y yo dentro”¹⁷. Esta escena recuerda inevitablemente un breve aforismo de Adorno en *Minima moralia*: “En mi temprana infancia vi por primera vez a los hombres que quitaban nieve con sus palas, vestidos con ropas ligeras y raídas. A mi pregunta respondieron que se trataba de hombres sin trabajo, a los que se ofrecía esta ocupación para que pudieran ganarse el pan. 'Les está bien, que quiten la nieve con sus palas', exclamé furioso, para dar paso inmediatamente a un llanto desconcertado” (MM, p. 217). La pregunta atónita del niño no encuentra una respuesta capaz de justificar la injusticia, y el paso de la furia al llanto revela la íntima conexión de la experiencia de la desigualdad social, la impotencia ante ella y la identificación con el agresor: “se lo merecen”.

15 La lejanía de los contextos de explotación (especialmente notables en los bienes básicos para la supervivencia, como el alimento o el vestido) nos permite disociar nuestra imbricación en este contexto de culpa de la experiencia cotidiana; sin duda de lo contrario la vida sería insoportable. Sin embargo al mismo tiempo la confrontación con imágenes o representaciones claras de sufrimiento y miseria nos resulta difícilmente tolerable; a la base de esta paradoja está la división dicotómica entre cuerpo y materia que sustenta la civilización, alimentando la ambivalencia con respecto al cuerpo y sus crudas manifestaciones. El propio Adolf Eichmann, que organizó como “funcionario experto en cuestiones judías” el último viaje de cientos de miles de condenados al exterminio, no podía soportar ver una herida abierta, y sufrió náuseas cuando vio a una columna de seres humanos esperando a entrar en la cámara de gas (DONAGGIO, ENRICO y GUZZI, DIEGO: *A giusta distanza. Immaginare e ricordare la Shoah*, Nápoles/Roma, L'ancora del Mediterraneo, 2010, p. 46).

16 DAHMER, HELMUT: “Antisemitismus und Xenophobie”, *Divergenzen. Holocaust, Psychoanalyse, Utopia*, Münster, Westfälisches Dampfboot, 2009, p. 107.

17 COHEN, STANLEY: *States of Denial. Knowing about atrocities and suffering*, ob. cit., p. IX.

Conforme el niño se convierte en Yo, en sujeto propiamente dicho, esta explosión afectiva ante la injusticia pasa a ser controlada y sometida a los dictados del principio de realidad: el proceso de individuación está marcado por el endurecimiento¹⁸. Las experiencias infantiles de agresión y violencia, los abusos en grupo contra los niños más débiles y menos afines a los criterios de popularidad, que todos hemos conocido en la escuela, constituyen un proceso elemental en el aprendizaje y la interiorización de la violencia¹⁹. Los ideales modernos y prototípicamente viriles de la dureza y la disciplina, vinculados a los requisitos de la lucha cotidiana por la supervivencia, ayudan a interiorizar la violencia del proceso de socialización: aspiran a compensar la negación de los propios afectos y emociones, que constituye un momento fundamental en el proceso de formación del Yo. Y es que las emociones se presentan sin la aceptación de la voluntad consciente y, cuando no están sometidas a la inhibición guiada por el principio de realidad, amenazan la estabilidad del sujeto; no en vano, cuando alguien muestra abiertamente sus afectos, se dice que “ha perdido el control”²⁰. De acuerdo con el psicoanálisis, el proceso de individuación está marcado por la sumisión de la búsqueda de gratificación –el principio de placer– a la necesidad de adaptarse a una realidad dada –el principio de realidad–, en el cual el Yo se constituye como instancia de la prueba de la realidad, la represión y la inhibición²¹. Ya en Descartes la función primera del Yo era el perseverante dominio de las pasiones, sobre todo en la medida en que pudieran ofuscar el funcionamiento de la razón formalizada²². De acuerdo con ello, el modelo de racionalidad moderna inculca un modelo de relación con la propia dimensión corporal y “natural” basada en el modelo de la propiedad y el dominio. El cuerpo es funcionalizado como instrumento para el trabajo y el dominio de la naturaleza, pero negado como sujeto de pasiones y necesidades. En definitiva, el principio de realidad da forma al modo en que los individuos socializados se relacionan con la realidad, potenciando su rigidez respecto a la realidad externa, pero también consigo mismo, a la realidad externa. La *ratio* se revela así como una instancia social, no psicológica, quedando reducida a mero *organon* de cálculo para la adaptación a las formas socialmente dadas de dominio de la naturaleza y reproducción de la vida: “Todo iluminismo burgués coincide en la exigencia de sobriedad, sentido de los hechos, la evolución correcta de las proporciones de fuerzas. El deseo no debe ser padre del pensamiento” (DA, 75).

18 “De modo manifiesto, su creciente fortaleza pone al Yo en situación de ganar el control de sus efectos en el momento de su surgimiento. El Yo ya no se ve subyugado por algo extraño a él mismo. Más bien siente cómo, cuando comienza este elemento extraño, él se desarrolla” (FENICHEL, OTTO: “Das Ich und die Affekte”, *Schriften 2*, Fráncfort d. M./Berlín/Viena, Ullstein, 1985, p. 246).

19 “Los bystanders pueden convertirse en víctimas – no necesariamente identificándose con ellas, sino adoptando una actitud pasiva, indefensa, asustados y helados. O pueden llegar a ser como los matones, obteniendo un placer voyeurista sustitutorio, incitando a tales acciones o ayudando a mantener ocultos los incidentes del patio de la escuela de la vista de los profesores o creando otro tipo de diversiones” (COHEN, STANLEY: *States of Denial. Knowing about atrocities and suffering*, ob. cit., p. 74).

20 FENICHEL, OTTO: “Das Ich und die Affekte”, *Schriften 2*, Fráncfort d. M./Berlín/Viena, Ullstein, 1985, p. 244.

21 FENICHEL, OTTO: “Ichstärke und Ichschwäche”, *Schriften 2*, ob. cit., p. 80.

22 HORKHEIMER, MAX: *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2010, p. 126 s.

De acuerdo con esto, podríamos decir que la frialdad funciona como un mecanismo para la adaptación del Yo, que le permite subsistir en su entorno con el mínimo gasto de energía – sin la necesidad de confrontarse continuamente con él²³. En efecto, la frialdad remite a un modo despiadado y automático de relacionarse con la realidad externa, canalizando las propias emociones para ajustarlas al principio de realidad y a las demandas de la autoconservación; la frialdad permite al Yo ganar estabilidad, reducir las posibles fuentes de sufrimiento y ansiedad, si bien al precio del endurecimiento y la pérdida de flexibilidad. La consigna implícita de este endurecimiento es la estoica indiferencia hacia el dolor propio y ajeno; la vida de los sujetos que han aprendido a ser fríos se basa en la paciencia, entendida como capacidad de soportar el dolor y la renuncia en el tiempo, que lleva al sujeto a acumular resentimiento y frustración que también encuentra externalización: “quien es duro consigo mismo adquiere el derecho de ser duro con otros, y se venga así por las emociones que no le estuvo permitido mostrar, que tuvo que reprimir”²⁴. Así es como surge la “historia subterránea de la civilización”: la de los instintos y pasiones deformados y reprimidos para lograr la adaptación, que tienen como consecuencia que el *telos* de la propia vida se presente a los sujetos vivientes como algo opaco e impenetrable.

La imbricación entre el proceso de endurecimiento y el proceso de constitución del Yo ha sido pregnantemente descrita por Agota Kristof en su novela *El gran cuaderno*. En ella dos pequeños gemelos son abandonados por su madre en la casa de campo de su abuela durante la guerra; éstos tienen que subsistir en una realidad hostil en un grado hasta entonces desconocido, con una vieja que les desprecia y les hace trabajar y el rechazo de los habitantes del pueblo, que les insultan sin cesar. Los gemelos intentan adecuarse a la realidad mediante una serie de ejercicios que les deben ayudar a soportar esta cotidianeidad, forjando una disciplina que les permita hacerse insensibles al dolor: ejercicio de endurecimiento del cuerpo, ejercicio de endurecimiento del espíritu, ejercicio de mendicidad, ejercicio de ceguera y de sordera, ejercicio de ayuno y – finalmente– el ejercicio de crueldad. Esta historia de los gemelos Claus y Lucas narra el proceso de constitución del Yo a partir de un ideal de objetividad que conduce a una relación de dominio objetivante y alienante consigo mismos²⁵: el objetivo es asegurar comportamientos automáticos y maquinales, impertérritos a las dificultades que presenta la realidad externa y depurados de todo afecto. En definitiva, con sus ejercicios los gemelos aspiran a dominar su comportamiento para

23 PARIN, PAUL: “Das Ich und die Anpassungsmechanismen”, *Der Widerspruch im Subjekt*, Fráncfort d. M., Syndikat 1978, p. 78 ss.

24 ADORNO, THEODOR W.: “Erziehung nach Auschwitz”, GS 10.2, p. 682.

25 “Está prohibido escribir: 'el pueblo es bonito', porque el pueblo puede ser bonito para nosotros y feo para otras personas [...]. Escribiremos: 'comemos muchas nueces', y no: 'nos gustan las nueces', porque la palabra gustar no es una palabra segura, carece de precisión y de objetividad. 'Nos gustan las nueces' y 'nos gusta nuestra madre' no puede querer decir lo mismo. La primera palabra designa un gusto agradable en la boca y, la segunda, un sentimiento. Las palabras que definen los sentimientos son muy vagas; es mejor evitar usarlas y atenerse a la descripción de los sujetos, de los seres humanos y de uno mismo, es decir, a la descripción fiel de los hechos” (KRISTOF, AGOTA: *Claus y Lucas*, Barcelona, El aleph, 2009, p. 31).

adecuarlo a los requisitos de la supervivencia en una situación hostil, lo cual les exige aprender a soportar el dolor, pero también a negar el recuerdo del placer (VER ANEXO 1). La consecuencia es un proceso de endurecimiento que impide toda reacción libre o espontánea, en último término proscriben todo residuo de subjetividad: los gemelos se convierten en autómatas. La dimensión de juego infantil con la que los gemelos se entregan a sus ejercicios no oculta que éstos aspiran a reducir su espontaneidad, su dimensión corporal, a mero material. Se trata de una “escuela social de la adaptación” caracterizada por “difuminar las fronteras entre hacer y padecer, violencia propia y ajena”²⁶. El grado de renuncia y sacrificio que tienen que interiorizar para adaptarse les convierte en pequeños sádicos, de ahí que sus ejercicios de autoadiestramiento culminen en la crueldad, que permite cerrar el círculo de la interiorización del dominio: “¿La abuela les pega y los niños del pueblo les insultan? Se ofenden mutuamente hasta no sufrir por las injurias. ¿La nostalgia resulta intolerable? Vacían las palabras de amor y el recuerdo, hasta que dejan de proporcionar confort alguno. Pero no basta. Por ello deciden especializarse en la crueldad. Las víctimas predestinadas son los animales: peces del río, animales del patio, mariposas y ratones que son martirizadas con clavos y quemados vivos”²⁷.

La lógica social de la individuación exige a los sujetos vivientes negar las determinaciones objetivas de la subjetividad humana: su dimensión natural y somática – por ello tiene una lógica estructuralmente sacrificial²⁸. Las prestaciones de la civilización sólo son posibles desde la conversión del cuerpo en mera cosa, puro “material”, desde la negación de su carácter como sujeto de pasiones, de placer y de dolor, en último término incontrolable, que debe ser proscrito a cualquier precio – de ahí que los deportistas se dopen, que las sustancias que reducen las pulsaciones del corazón se hayan convertido en instrumentos de uso cotidiano como “ayuda” para quienes hacen intervenciones públicas, o que las atrocidades bélicas sólo resulten soportables para los soldados con la anestesia de las drogas, que en las guerras de la ex-Yugoslavia no faltaron siquiera cuando escaseaban otros bienes básicos²⁹. En virtud del telos del dominio absoluto de sí mismos, los individuos sucumben a la ciega perpetuación social de la naturaleza, que en la historia de Claus y Lucas cobra expresión en el sadismo con los animales: éstos son figuras de lo *Unheimlich* freudiano – recuerdan al sujeto su dimensión natural reprimida, que tuvo que ser ahogada y sacrificada para lograr su adaptación: son proyecciones de lo extraño e indefenso de sus propios impulsos e instintos. Así se manifiesta la relación de amor-odio con el cuerpo que Adorno y

26 ADORNO, THEODOR W.: “Das Schema der Massenkultur”, GS 3, p. 328.

27 DONAGGIO, ENRICO y GUZZI, DIEGO: *A giusta distanza*, ob. cit., p. 51.

28 “La humanidad ha tenido que hacerse cosas espantosas hasta que llegó a constituir el sí-mismo, el carácter idéntico, capaz de actuar conforme a fines y viril del ser humano, y algo de ello se repite todavía en cada infancia. El esfuerzo por mantener unido el yo se adhiere a él en cada uno de los niveles, y la tentación de perderlo estuvo siempre unida a la ciega determinación por conservarlo” (DA, 50).

29 Cfr. RASTELLO, LUCA: *La guerra in casa*, Turín, Einaudi, 1998, p. 20, 25 s., 42.

Horkheimer señalaran en la *Dialéctica de la Ilustración*: “En la relación del individuo con el cuerpo, con el suyo y con el de los otros, la irracionalidad y la injusticia del dominio se manifiesta como crueldad” (DA, 266). En estos actos de crueldad cobra expresión la insatisfacción y la frustración que el proceso de socialización como autodomesticación genera en los individuos, y que –como el propio Freud señalara– la sociedad misma, que cada vez puede ofrecer menos gratificaciones a los individuos, no está en grado de compensar ni de sublimar³⁰. De ahí la centralidad de la tesis freudiana del malestar en la cultura, que revelaba la subsistencia de fuerzas atávicas y destructivas inscritas en la misma lógica de la civilización; y es que la dialéctica de la Ilustración afecta a los propios individuos vivientes: para poder mantenerse en vida, tienen que negarse como tales, renunciar a su gratificación, cerrando así el círculo de la perpetuación social de la ciega naturaleza. “El individuo queda determinado sólo como cosa, como elemento estático, como éxito o fracaso. Su medida es la autoconservación, su equiparación lograda o fallida a la objetividad de su función y a los patrones que se le imponen” (DA, 45); esto implica una negación de toda voluntad subjetiva, de todo impulso y de toda espontaneidad, dando lugar a una resignación que parece explicar las metáforas con las que Horkheimer y Adorno se refieren al destino social del individuo viviente en *Dialéctica de la Ilustración*: frialdad, entumecimiento, atrofia, regresión al modo de reacción de los anfibios, cuerpo como cadáver, mimesis de lo muerto. VER ANEXO 2.

En este sentido, a la hora de analizar el vínculo entre la frialdad y el malestar en la cultura, la fusión de teoría de la sociedad y psicoanálisis se vio obligada a constatar que el grado de la presión civilizatoria ha aumentado notablemente desde que Freud escribiera su ensayo, en 1930: la socialización ha alcanzado un grado de violencia que la teoría freudiana no podía aún concebir. El antagonismo entre el aparato social para la reproducción de la vida y los individuos vivientes había alcanzado “un valor límite. Se ha convertido en la fatalidad que cobra expresión en la angustia omnipresente que, tal y como afirma Freud, sube libremente como una marea”³¹. En efecto, los imperativos económicos y sociales parecen se han autonomizado de toda voluntad, reduciendo las vidas humanas a meras funciones para garantizar la reproducción social, y exigiendo a los individuos someterse hasta el último rincón de su vida anímica para poder adaptarse. La capacidad de acción y decisión se limita a responder a las exigencias de los imperativos sociales, optando por el mal menor y buscando huecos que les permitan garantizar, al menos por un tiempo, la subsistencia. La necesidad de adaptarse a situaciones cambiantes exige un comportamiento distinto en diferentes contextos, por lo que conceptos como razón o continuidad de la experiencia han perdido todo significado. Por otra parte, la lógica que rige el proceso de reproducción material de la sociedad no reconoce a los individuos como seres concretos con una determinada historia

30 FREUD, SIGMUND: “Die Zukunft einer Illusion”, *Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion. Studienausgabe IX*, Fráncfort d. M., Fischer, 1994, p. 146.

31 ADORNO, THEODOR W.: “Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?”, GS 8, p. 369.

individual, sino tan solo como portadores de determinados roles sociales; de este modo la praxis cotidiana revela a los sujetos que sólo cuentan en tanto que sujetos de habilidades y destrezas – por lo demás se saben “ejemplares sobrantes”, sustituibles e insignificantes³². De ahí que Adorno señalara que este modelo de sociedad daba lugar a un modelo de socialización que funcionaliza su vida anímica y se les impone mediante abruptas sacudidas que –como dijera Adorno– forjan el carácter individual como “un sistema de cicatrices que sólo son integradas con sufrimiento, y nunca completamente. La inflicción de estas cicatrices es el modo en que la sociedad se impone en el individuo”³³. Y es que el endurecimiento que comporta el proceso de individuación no sólo está unido a los criterios del éxito y la adaptación, sino que su motor real es el miedo. El propio Adorno afirma que “con la desaparición del miedo y de su motivación desaparecería quizá también la frialdad. En la frialdad universal, el miedo es la figura necesaria de la maldición que pesa sobre aquellos que la padecen” (ND, p. 340). El fracaso de la civilización se revela en su incapacidad para liberar a los hombres del miedo, que en las sociedades crecientemente masificadas, tecnificadas e integradas surgidas del capitalismo avanzado, el miedo adquiere un nuevo estadio. En este sentido Auschwitz marca el punto de no retorno, señalando la diferencia específica de nuestra era de barbarie respecto al viejo mundo burgués.

Auschwitz enseña a los sujetos socializados a temer cosas peores que la muerte, que hasta entonces había parecido la catástrofe absoluta; para éstos ahora “el miedo es más fuerte que la unidad de su conciencia”³⁴. La ejemplaridad de Auschwitz consiste en que ya no permite concebir ningún nexo entre la acción individual y el destino que puede deparar a los sujetos un poder arbitrario e incontestable – así se liquida la cuestión de la culpa. Basta encontrarse etiquetado con una estrella amarilla para pasar a formar parte de aquellos cuyo destino consiste en que sus pulmones se desgarran en una cámara de gas. “Con el asesinato administrativo de millones de personas, la muerte se ha convertido en algo que nunca había sido temible de ese modo. Ya no queda posibilidad alguna de que entre a formar parte de la experiencia vital de los individuos como algo concorde con el curso de su vida. El individuo es despojado de lo último y más menesteroso que le había quedado. El que en los campos de concentración no sólo muriese el individuo, sino el ejemplar de una especie, tiene que afectar también a la muerte de los que escaparon a esa medida.

32 Detlev Claussen ha señalado el mecanismo social de reproducción del valor como factor clave en la génesis social de la frialdad y la indiferencia. En efecto, la especificidad, la historia y la individualidad de las cosas y de las personas que las producen no desempeñan ninguna función en el proceso económico: “El valor de uso y el sujeto que lo produce quedan excluidos de la economía en tanto que contenidos de su producción; en el proceso de intercambio los sujetos sólo aparecen como guardianes de mercancías, que deben relacionarse entre sí como personas. El reconocimiento sólo tiene lugar como reconocimiento de personas, no como reconocimiento de determinados individuos libres. El proceso de intercambio deja a las personas, en tanto que indeterminadas, de nuevo libres: la historia y la biografía permanecen completamente irrelevantes en el acto de intercambio. La frialdad del sujeto burgués, sin la que Auschwitz no será posible, surge en este lugar social: la indiferencia como consecuencia de la indistinción entre personas y cosas” (CLAUSSEN, DETLEV: *Grenzen der Aufklärung*, ob. cit., p. 119 s.).

33 ADORNO, THEODOR W.: “Die revidierte Psychoanalyse”, GS 8, p. 24.

34 HORKHEIMER, MAX: “Vernunft und Selbsterhaltung”, HGS 5, p. 345.

El genocidio es la integración absoluta, que cunde en todas partes donde los hombres son homogeneizados, pulidos –como se decía en el ejército– hasta ser literalmente exterminados como desviaciones del concepto de su nulidad total” (ND, 355). Para entender en qué consiste esta “desviación de su nulidad total”, basta pensar en el proceso de selección al llegar al campo, en el que perecían la gran mayoría de los deportados: si uno era enviado al gas o seleccionado como “fuerza de trabajo útil”, dependía de un rápido vistazo del soldado de turno; si se cometía un error en el proceso de registro, escribiendo “muerto” sobre el número equivocado, el error se corregía matando realmente al individuo en cuestión³⁵. Esto no sólo revela el carácter insignificante y prescindible de los individuos concretos, sino también la aniquilación de aquello en lo que la experiencia tenía su medida: la “posibilidad de una vida vivida hasta el final” y la “esperanza de morir viejo y saciado de vida”³⁶. Leo Löwenthal captó el carácter epocal de estas transformaciones ya en 1946:

“El ritmo normal de las fases de la vida, de la juventud a la vejez –formación, carrera, éxito o fracaso– ha sido abolido. Las posibilidades creativas de la fantasía y el recuerdo pierden su sentido y al final se atrofian, porque no pueden contribuir al tan deseado cambio en las condiciones de vida. La transformación de un ser humano de individuo –cuya existencia comporta la continuidad de la experiencia y el recuerdo– en un nudo de reacciones fragmentadas se manifiesta sin duda sus consecuencias más profundas en las víctimas del terror, detenidos e indefensos, que en la población 'libre'. Y sin embargo la diferencia es sólo de grado”³⁷.

Auschwitz es expresión de una realidad social en la que la desproporción entre poder e impotencia social es mayor que nunca antes; en esto consiste su relevancia como indicador de un cambio epocal: indica un nuevo grado en la violencia con la que la sociedad se impone a los sujetos vivientes, independientemente de trayectorias vitales concretas, dando lugar a un terror que se sedimenta en el inconsciente de los individuos, por más que su consciencia lo reprima. Pero reconocer la desproporción entre poder e impotencia y la insignificancia de los individuos como seres concretos no requiere ir hasta el extremo del exterminio, sino que pueden apreciarse en fenómenos que hemos aprendido a considerar parte de la cotidianeidad. Como ha señalado Detlev Claussen, ya la presencia cotidiana del hambre “remite al carácter superfluo de los seres humanos para el contexto de la reproducción social – los regímenes totalitarios del siglo XX nos han familiarizado con el discurso de los 'elementos inútiles'. La relación entre utilidad y derecho a la existencia no ha desaparecido en absoluto del discurso público”³⁸.

De hecho la situación anímica de los individuos socializados está marcada por la ansiedad

35 LEVI, PRIMO, en BRAVO, A. y CEREJA, F. (eds.): *Entrevista a Primo Levi, ex deportado*, Turín, Einaudi, 2011, p. 13.

36 ADORNO, THEODOR W.: “Aufzeichnungen zu Kafka”, GS 10.1, p. 273.

37 LÖWENTHAL, LEO: “Individuum und Terror”, *Gesammelte Schriften 3*, Fráncfort d.M., Suhrkamp, 1982, p. 163.

38 CLAUSSEN, DETLEV: “El envejecimiento de la Teoría Crítica”, conferencia en el Seminario Internacional *Actualidad de la Teoría Crítica*, celebrado el 5 de noviembre de 2010, inédito.

constante, por la sensación de que se exige de ellos más de lo que pueden dar, de que las gratificaciones que la sociedad les ofrece no les compensan; la consecuencia es el resentimiento, unido a “un modelo de renuncia e indiferencia, de desinterés, que exige por su parte la sumisión a lo exigido desde fuera y la indiferencia que se limita a encogerse de hombros frente a aquello a lo que se señala en el concepto de libertad”³⁹. El único modo de vivir con una realidad que cada vez ofrece menos gratificaciones es el endurecimiento, la indiferencia hacia el destino de los otros en el intento de cada uno de salir adelante lo mejor posible. De las viejas cualidades de la subjetividad burguesa sólo parece haber sobrevivido la frialdad, que se impone en el modelo de comportamiento favorecido por el sistema económico: el tiburón agresivo, calculador, prototípicamente viril, sin miramientos, frío. Sin embargo, incluso para estos individuos endurecidos, la vida se revela algo insoportable, asfixiante, marcada por una atomización y un aislamiento extremo, que les convierte en seres incapaces de relacionarse con nada externo a ellos mismos y les condena a un estado permanente de frustración emocional⁴⁰. El vacío que deja la falta de compasión por el dolor ajeno es llenado con un nuevo grado de autocompasión: “Todo ser humano hoy, sin excepción alguna, se siente demasiado poco amado, porque cada uno es capaz de amar demasiado poco”⁴¹. El resultado es que la vida emocional de los individuos queda limitada a un narcisismo herido, que les lleva “a amarse a sí mismos de manera reprimida e inconfesada, y por ello venenosa”⁴². De ahí que el incremento de la frialdad vaya de la mano con un crecimiento de la sentimentalidad hábilmente organizado y explotado por la industria de la cultura: sentimentalidad e indiferencia forman parte del mismo sistema⁴³. De hecho la sentimentalidad de la industria de la cultura tolera la catarsis allí donde el comportamiento emocional y afectivo no tiene consecuencia alguna; éste ha sido proscrito en la vida cotidiana, pero es tolerado y explotado allí donde no pone en peligro el principio de realidad⁴⁴: en la oscuridad del cine, en la que las imágenes no pueden responder al sujeto, también en la relación con la música, neutralizada como dominio por excelencia de lo sentimental e

39 ADORNO, THEODOR W.: *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, Fráncfort d. M., Suhrkamp, 2001, p. 284.

40 En el cine, pocos han conseguido captar esta transformación antropológica como Michael Haneke, que no en vano inició su producción cinematográfica con lo que denominó una trilogía de la glaciación emocional; sus personajes se revelan incapaces de externalizar las emociones bajo las que padecen en la guerra cotidiana por la autoconservación, y retratan la atrofia de toda vida afectiva bajo el peso de la conformidad social. Los gestos, la mímica y las palabras de sus personajes no forman una unidad coherente: en ellos se revela una escisión en el sujeto que le condena a la impotencia; la única forma que sus personajes tienen de exteriorizar emociones es el llanto, pero éste es algo que es algo que les sobreviene: se apodera de ellos cuando se quiebran bajo el peso de una presión insoportable – se presenta como “mueca de la naturaleza mutilada” (DA, 288).

41 ADORNO, THEODOR W.: “Erziehung nach Auschwitz”, GS 10.2, p. 687

42 ADORNO, THEODOR W.: “Meinung Wahn Gesellschaft”, GS 10.2, p. 576.

43 CLAUSSEN, DETLEV: *Grenzen der Aufklärung*, Fráncfort d. M., Fischer, 2005, p. 70.

44 La forma clásica de esta sentimentalidad en la modernidad, conforme la civilización se iba separando de la naturaleza y los patrones de la vida agraria iban quedando superados, está dirigida a los animales. En la relación con los animales domésticos se da rienda suelta a la sentimentalidad que uno no puede permitirse con personas: precisamente en la medida en que éstos pierden su carácter funcional en la vida tradicional y se convierten en mera “compañía”.

irracional en el arte, que va perdiendo su dimensión pública en la sala de conciertos para ser consumida cada vez más en aislamiento –cada uno en su habitación o a través de herméticos auriculares–. Lo fundamental es que el modelo de sentimentalismo de la industria de la cultura, convierte el comportamiento emocional de los sujetos en algo meramente pasivo, en términos psicoanalíticos masoquista: el climax sentimental del cine de Hollywood, en el que converge el momento de máxima tensión dramática con la música en crescendo de violines, no tolera al espectador más libertad que la de derramar la lágrima en el momento justo.

El tácito reconocimiento de la desproporción entre poder e impotencia lleva al intento de la consciencia de encontrar escapes de la realidad – por exigencias de la economía libidinal; dado que la realidad social se encuentra en oposición diametral respecto a los individuos vivientes, sólo logra realizarse a través de ellos: psicológicamente – mediante neurosis, represión, desplazamiento y regresión⁴⁵. Así se explica la proliferación de satisfacciones sustitutorias que fortalecen la dependencia de los individuos de su entorno social: la enorme carga libidinal que se atribuye a artefactos tecnológicos y bienes de consumo, la identificación sin reservas con roles sociales como última forma de gratificación narcisista, las formas de catarsis colectiva en espectáculos de masas o el ansia de fórmulas que permitan compensar la frialdad y el aislamiento mediante la promesa de calor, seguridad y pertenencia en modelos de “comunidad”. Estas fórmulas permiten vivir con el antagonismo respecto al aparato de reproducción social, pero no pueden suavizarlo ni mitigar en miedo – de ahí que, una y otra vez, la necesidad de descargar la agresividad acumulada produzca brotes incontrolados de violencia en los que tolera una suspensión temporal de los tabúes sociales; al dar salida a los instintos reprimidos, estos actos se convierten en verdaderos rituales de la civilización: en ellos la impotencia negada se triunfa como sueño de omnipotencia, de destrucción⁴⁶. Pese a su aparente espontaneidad, estas irrupciones de violencia están vinculadas a la consciencia actualizada de las relaciones de poder e impotencia: el placer sádico que se obtiene al hacer daño proviene de que se prueba poder ante el más débil, pero la condición de su externalización es que no pongan en peligro el principio de realidad⁴⁷. En definitiva, estas agresiones deben satisfacer “dos tendencias contradictorias al mismo tiempo: la tendencia rebelde mediante acciones destructivas contra gente indefensa y la tendencia respetuosa mediante una acción obediente de acuerdo con las exigencias de los poderes establecidos”⁴⁸.

En esta comprensión de la lógica social de la violencia se manifiesta una transformación de

45 “Dado que que la identificación con el todo, que los seres humanos necesitan para poder sobrevivir en una realidad no racional, no puede tener lugar mediante la razón, en principio éstos sólo logran alcanzar su socialización como sujetos no-racionales, en muchos casos incluso irracionales o [...] neuróticos, mediante la represión, la regresión y el resto de tendencias mutiladoras que explica el psicoanálisis ” (ADORNO, THEODOR W.: *Zum Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, Fráncfort d. M., Suhrkamp, 2001, 106).

46 STENDER, WOLFRAM: *Kritik und Vernunft*, Lüneburg, zu Klampen, 1996, p. 118.

47 ADORNO, THEODOR W.: “Individuum und Gesellschaft”, FAB VIII, p. 84.

48 FENICHEL, OTTO: “Elemente einer psychoanalytischen Theorie des Antisemitismus”, *Schriften 2*, ob. cit., p. 375.

la conciencia moral. En los modelos de socialización del capitalismo avanzado, la posibilidad de constitución del Super-Yo se ve socavada socialmente. Para los sujetos debilitados, atemorizados e inseguros, super-Yo e ideal del Yo ya no son instancias que puedan ser interiorizadas, sino modelos de comportamiento exteriorizados, adscritos directamente a grupos, figuras o roles sociales con los que se identifican sin reservas en aras de la adaptación⁴⁹; de este modo se abandona la autonomía de juicio y la “sustancialidad” del carácter, pero también se le alivia de descarga al Yo del peso de la responsabilidad. Desde hace décadas, los experimentos de psicología social han puesto de manifiesto la disposición de los individuos a dar rienda suelta a sus instintos sádicos apenas una autoridad social –preferentemente ratificada con los correspondientes uniformes– les ofrece una apariencia de amparo que les permita dejar en suspenso los tabúes sociales que regulan su comportamiento. Tanto el célebre experimento de la prisión de Stanford en 1971 –dirigido por Philip Zimbardo y que fuera llevado al cine por Oliver Hirschbiegel– como el experimento de Stanley Milgram en 1961, en el que los participantes debían “educar” la memoria mediante presuntas descargas eléctricas, revelan la escasa capacidad de los individuos socializados para resistir a la posibilidad de dar salida a sus instintos sádicos sin entrar en contradicción con las exigencias del principio de realidad: “Conforme a reglas está permitido hacer daño, conforme a reglas uno es maltratado, y la regla contiene al fuerte para poder vindicar al débil como fuerte”⁵⁰. La furia se descarga sobre aquél que llame la atención sin contar con protección y –dado que las víctimas son intercambiables– quien hoy es agredido puede convertirse en agresor tan pronto como la regla le ampare (DA, 195); así se perpetua la ciega lógica social de la violencia, que cobra expresión en el temor de todo individuo a convertirse en una figura disonante y pasar a formar parte de los perseguidos.

Como ha señalado Helmut Dahmer, un claro ejemplo de este temor son las agresiones a los parias de las sociedades en crisis: los sin techo. Éstos son víctimas extremas del desempleo y la llamada “desregularización” de la construcción y la vivienda, que les deja literalmente en la calle. A diferencia de otros excluidos, no suelen buscar opciones de supervivencia en la criminalidad y no son una carga para nadie, ni siquiera para hospitales y psiquiatras, ya que huyen de la asistencia social: se limitan a existir en el margen de las ciudades. Casi nadie sabe cómo viven realmente (cómo se lavan, se visten, se alimentan), y nadie quiere saberlo. Sin embargo, en la medida en que han perdido todas las “seguridades” de una existencia normal, los sin techo “son para aquellos que todavía tienen trabajo, familia y casa una espina en el ojo. La casta de los 'vagabundos', a la que evitan cuando es posible, representa para ellos lo que no son, aquello de lo que huyen. Es una

49 PARIN, PAUL: “Die äusseren und die inneren Verhältnisse”, *Berliner Hefte* 15, 1980, p. 8 s. y PARIN, PAUL: “Der Widerspruch im Subjekt. Die Anpassungsmechanismen des Ich und die Psychoanalyse gesellschaftlicher Prozesse”, *Der Widerspruch im Subjekt*, ob. cit., p. 117 s.

50 ADORNO, THEODOR W.: “Das Schema der Massenkultur”, GS 3, p. 328.

amenaza, porque demuestra lo que sucede cuando uno sale de la rutina de la profesión o la familia, o cuando la rechazan. Por ello despiertan en los paseantes un miedo que por lo demás generalmente se dirige a los extraños”⁵¹. De hecho las bandas tienen en ellos un objeto predilecto para resarcirse, atormentándolos y golpeándolos, en algunos casos hasta la muerte – como bien saben los policías, que a menudo tampoco pueden resistirse a esta tentación. La carencia de un hogar significa la ausencia de un refugio frente a los otros, contar con una puerta propia es presupuesto para la autonomía. En una sociedad de relativo bienestar, los sin techo son un memento de la perpetuación de la injusticia, y por ello despiertan la agresividad comprimida. “Lo que busca refugio no debe encontrarlo; a aquellos que expresan lo que todos anhelan –la paz, el hogar, la libertad–, a los juglares y a los nómadas se les ha negado siempre el derecho de naturalización. Se les hace a ellos lo que uno más teme [...]. Los expulsados despiertan forzosamente el derecho de expulsar. En el signo que la violencia ha dejado en ellos se inflama sin fin la violencia” (DA, 208).

Sin embargo Auschwitz no tiene que ver con este modelo de agresión: la violencia como descarga afectiva de violencia comprimida obstaculiza semejantes cantidades de muertos, que más bien requiere una organización eficiente; por ello el horror que señala Auschwitz indica un grado de violencia mucho más atroz y más insoportable: “Lo que los alemanes han cometido se sustrae a toda comprensión, sobre todo a la psicológica, en tanto que la atrocidad parece haber sido perpetrada más desde medidas terribles ciegamente planificadas que en satisfacciones espontáneas. Según los informes de los testigos, se torturaba a desgana, se asesinaba a desgana, y quizá por ello precisamente se hacía más allá de toda medida. Sin embargo la conciencia que quiere resistir a lo indecible se ve forzada una y otra vez al intento de comprender, si no quiere sucumbir a la locura subjetiva que domina objetivamente” (MM, p. 116 s.). Lo que Auschwitz revela es una sociedad que desata sin miramientos todo su potencial de violencia, y que esta violencia social incontenida es tolerada, e incluso ejecutada, por individuos socializados en la frialdad e indiferencia, en el puro endurecimiento.

“Las normas sociales del sentimiento, el pensamiento y la acción son todas ellas tabúes. Su concepto básico, el 'principio de realidad', es el fetiche”⁵². La frialdad hacia los demás y hacia uno mismo es una de estas normas sociales, la imposición del tabú sobre todo sentimiento espontáneo. Freud advirtió que “en su inconsciente [los individuos] no desearían nada tanto como infringir la prohibición, pero tienen miedo de ello; tienen miedo precisamente porque quieren hacerlo y el temor es más fuerte que el deseo”⁵³. Aquí se revela que los individuos vivientes no pueden quedar reducidos al modo de reacción de los anfibios, la socialización de su naturaleza interna nunca puede ser total y nunca pueden ser idénticos consigo mismos: “Toda pulsión humana contradice la unidad

51 DAHMER, HELMUT: “Parias der Krisengesellschaft”, *Divergenzen*, ob. cit., p. 129.

52 DAHMER, HELMUT: *Pseudonatur und Kritik*, Fráncfort d. M., Suhrkamp, 1994, p. 138.

53 FREUD, SIGMUND: “Totem und Tabu”, *Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion.*, ob. cit., p. 39.

de quien la alberga” (ND, 273); de ahí que Adorno señalara que los sujetos son, pese a todo, el “límite de la cosificación”. Por ello el objetivo adorniano era salvar el impulso de indignación ante la injusticia, el sufrimiento y la tortura como garante de una constitución de los sujetos capaz de estar al altura del imperativo categórico de que Auschwitz no se repita, que no ocurra nada semejante. No se trataba de convertirlos en principios de una nueva moral basada en la lógica de la consecuencia, que relegaría esta reacción somática ante el dolor ajeno, que reclama una respuesta urgente, a una nueva cuestión contemplativa; por ello el propósito del materialismo adorniano era salvarlos como “impulso, nudo miedo físico y sentimiento de solidaridad con lo que Brecht llamara los cuerpos torturables” (ND, 281). La tarea de una constitución del Yo que no quisiera contentarse con el endurecimiento y la renuncia –es decir, con la lógica sacrificial de la subjetivación– sería percibir estos impulsos y hacerles hueco en la organización consciente del Yo, sin subsumirlos ni racionalizarlos. Porque en estos impulsos somáticos cobra expresión la necesidad de los individuos vivientes de respirar en una realidad irrespirable: son una fuerza productiva de los sujetos para la transformación de la realidad, que no desaparece siquiera cuando las posibilidades objetivas de transformación se encuentran bloqueadas. Esto requiere, sin duda, el intento de favorecer otro tipo de relación con la propia dimensión somática y corporal de los individuos vivientes, que sean capaces de reconocerla como casa de placeres y sótano de dolores. Adorno encontró el mejor modelo para ello en un breve pasaje de Peter Altenberg:

“Maltrato de caballos. Cesará cuando los transeúntes lleguen a ser tan irritables-decadentes que, incapaces de dominarse a sí mismos, furiosos y desesperados, cometan crímenes en esos casos y abatan a tiros al servil y cobarde cochero [...]. ¡No poder soportar ver el maltrato a los caballos es el acto del hombre del futuro, decadente y neurasténico! Hasta ahora han tenido todavía la miserable fuerza de no ocuparse de semejantes asuntos *ajenos*”⁵⁴.

54 ALTENBERG, PETER: cit. en ADORNO, THEODOR W.: : «Fortschritt», GS 10.2, p. 626.

Anexo I:

Ejercicio de endurecimiento del espíritu

La abuela nos dice:

- ¡Hijos de perra!

La gente nos dice:

- ¡Hijos de Bruja! ¡Hijos de puta!

Otros nos dicen:

- ¡Imbéciles! ¡Golfos! ¡Mocosos! ¡Burros! ¡Marranos! ¡Puercos! ¡Gamberros!
¡Sinvergüenzas! ¡Pequeños granujas! ¡Delincuentes! ¡Criminales!

Cuando oímos esas palabras se nos pone la cara roja, nos zumban los oídos, nos escuecen los ojos y nos tiemblan las rodillas.

No queremos ponernos rojos, ni temblar. Queremos acostumbrarnos a los insultos y a las palabras que hieren.

Nos instalamos en la mesa de la cocina, uno frente al otro, y mirándonos a los ojos, nos decimos palabras cada vez más y más atroces.

Uno:

- ¡Cabrón! ¡Tontolculo!

El otro:

- ¡Maricón! ¡Hijoputa!

Y continuamos así hasta que las palabras ya no nos entran en el cerebro, ni nos entran siquiera en las orejas.

De ese modo nos ejercitamos una media hora al día más o menos, y después vamos a pasear por las calles.

Nos las arreglamos para que la gente nos insulte y constatamos que al final hemos conseguido permanecer indiferentes.

Pero también están las palabras antiguas.

Nuestra madre nos decía:

- ¡Queridos míos! ¡Mis amorcitos! ¡Mi vida! ¡Mis pequeños adorados!

Cuando nos acordamos de estas palabras, los ojos se nos llenan de lágrimas.

Estas palabras las tenemos que olvidar, porque ahora nadie nos dice palabras semejantes, y porque el recuerdo que tenemos es una carga demasiado pesada para soportarla.

Entonces volvemos a comenzar nuestro ejercicio de otra manera.

Decimos:

- ¡Queridos míos! ¡Mis amorcitos! Yo os quiero... No os abandonaré nunca... Sólo os querré a vosotros... Siempre... Sois toda mi vida.

A fuerza de repetir las palabras van perdiendo poco a poco su significado y el dolor que llevan consigo se atenúa.

Anexo II:

Sobre la génesis de la estupidez

Adorno y Horkheimer vincularon la subjetividad viviente con la curiosidad por conocer y por una relación rica con la realidad externa. En el fragmento final de su obra conjunta, titulado “Sobre la génesis de la estupidez”, usaron como imagen de éstas la antena de los caracoles, de las que depende el desarrollo de la facultad de relación con la realidad externa. Dichas antenas son un órgano extremadamente frágil y delicado, que se atrofia cuando su actividad se ve impedida por la fuerza o por el miedo. Los caracoles retiran su antena cuando se topan con una amenaza externa, y el temor ante estas amenazas lleva al entumecimiento de su curiosidad y de las energías de esta mirada táctil: cuando la antena se topa con violencia externa, ya volverá a aventurarse en esa dirección. De ahí el diagnóstico clave:

“La estupidez es señal de una herida. Puede referirse a una capacidad entre muchas o a todas ellas, tanto prácticas como espirituales. Cada estupidez parcial señala un punto en el que el juego de los músculos fue obstaculizado en lugar de ser fomentado. Con la obstaculización se activa la vana repetición de intentos torpes y desorganizados. Las incesantes preguntas del niño son señales de un dolor secreto, de una pregunta que no encontró respuesta y que no sabe formular de manera adecuada. La repetición se asemeja por un lado a la voluntad de juego, como cuando el perro salta incesantemente hacia la puerta que no sabe abrir, y finalmente prescinde de ello cuando el pomo está demasiado lejos, pero por otra obedece a la coacción desesperada, como el león en la jaula va sin cesar de un lado a otro o el neurótico repite la reacción defensiva que ya la primera vez fue en vano. Cuando las repeticiones del niño languidecen o la obstaculización fue demasiado brutal, la atención puede dirigirse en otra dirección y entonces se dice que el niño se ha vuelto más experimentado; pero es fácil que en el punto en el que el deseo fue alcanzado quede una cicatriz imperceptible, una pequeña callosidad cuya superficie es insensible. Semejantes cicatrices dan lugar a deformaciones. Pueden crear caracteres duros y aptos, pueden hacer a uno estúpido – en el sentido de una carencia, de la ceguera y la impotencia, cuando simplemente se estancan, en el sentido de la maldad, la obstinación y el fanatismo, cuando crean un cáncer hacia dentro. La buena voluntad se vuelve mala a causa de la violencia sufrida. Y no sólo la pregunta prohibida, también la imitación proscrita, el llanto vetado o el juego temerario pueden conducir a semejantes cicatrices» (DA, p. 195).