

Psicoanálisis y Shoá: el paradigma del mal

Raquel Duek, Delia Torres

*“No hay nada que decir, pero es
necesario seguir hablando”*

Samuel Beckett

APERTURA

Haremos un recorrido por el pensamiento de autores que nos ayudan a ampliar nuestra posición de analistas y a desplegar una reflexión acerca de Psicoanálisis, Shoá y el tema del mal. La Shoá como paradigma del mal enquistado en todos los genocidios previos y posteriores a ella promueve a repensar la relación humana, el diálogo posible e imposible con la alteridad, esto es, suscita a repensar la ética.

Psicoanalistas en su práctica clínica, pensadores, historiadores, compartimos interrogantes epistémicos acerca del lugar del testimonio, nos enfrentamos al tema de la verdad y la posibilidad lógica de la transmisión de una historia basada en hechos. Cómo hablar del pasado, cómo recuperar la voz de quienes fueron testigos, victimarios y víctimas, muchos de ellos impelidos o renuentes al relato, otros temerosos de una escucha vacía o descreída. Cómo hablar del mal sin categorías psicopatológicas psicoanalíticas que no sólo no lo explican, sino ni siquiera describen los problemas que el concepto del mal plantea y hasta pueden obturarlos.¹

Ante la guerra y los lager, el logos retrocede con respeto por temor a banalizar, “explicando” lo que tal vez no pueda ser más que una descripción y un reconocimiento que en el mismo movimiento

¹ La denominación perversión, es poco feliz en psicoanálisis, por su semejanza con perversidad y la condena social que convoca poco propicia para pensar en psicoanálisis. El término *mal*, también favorece el mismo deslizamiento desafortunado con *maldad*.

intenta encontrar una brújula que nos aleje de esas experiencias que se yerguen admonitorias y amenazantes. Se trata de un conjunto de fenómenos que no pueden comprenderse usando categorías causales ni tampoco separadas en su análisis. Nuevas formas de nación estado crean grandes masas humanas más semejantes a lo que era la esclavitud en la antigua Grecia, dando origen a nuevas subjetividades con las que nos encontramos en la consulta.

¿QUE ES ELABORAR EL PASADO?

Analizando y sobreviviente tratan de narrar la utópica reconstrucción del pasado en los reflejos fragmentarios y cambiantes que ofrece “el espejo roto de la memoria” según la metáfora que acuñara García Márquez. *“La memoria, aficionada a recuperar el pasado, es también hostil y propensa a eliminarlo, o con mayor perversidad, a operar contracciones y metamorfosis del olvido, tan concreto y poblado como el recuerdo”*. (Biancioti, H., 1978)

¿Qué es entonces la verdad? Para Nietzsche (Nietzsche, F., 1873) es un movimiento de metáforas y metonimias, relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que con el tiempo las personas las consideramos indudables, como la existencia de los astros. *“Las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son”*. Por eso Giorgio Agamben habla de una *“aporía de Auschwitz que es la misma aporía del conocimiento histórico: la no coincidencia entre hechos y verdad, entre comprobación y comprensión”*. (Agamben, G., 1999)

Borges también se ocupa de esta paradoja al decir bellamente *“la verdad, cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo por venir. La historia, madre de la verdad; la idea es asombrosa. Menard..., no define la historia como una indagación de la realidad sino como su origen. La verdad histórica, para él, no es lo que sucedió; es lo que juzgamos que sucedió. Las cláusulas finales –ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo por venir– son descaradamente pragmáticas”*. (Borges, J. L., 1944)

En sus palabras, Borges comparte la dimensión ficcional de la verdad con Nietzsche.

Freud habla de la “desfiguración” de la verdad, *“pero no la verdad material sino la verdad histórico-vivencial. Y nos atribuimos*

el derecho de corregir cierta desfiguración que esta verdad ha experimentado con su retorno". (Freud, S., 1937) Pensamos que considera al análisis una tarea imposible precisamente porque la verdad es imposible, "el vínculo analítico se funda en el amor por la verdad, es decir, en el reconocimiento de la realidad objetiva, y excluye toda ilusión... analizar sería la tercera de aquellas profesiones 'imposibles' ... las otras son educar y gobernar". (Freud, S., 1937)

"El material para nuestro trabajo lo tomamos de distintas fuentes: de lo que nos indican los datos que nos da el paciente, de sus asociaciones libres, de lo que nos muestra en sus transferencias, de lo que nos ofrece la interpretación de sus sueños y de lo que le traicionan sus actos fallidos. Todo este material nos permite reconstruir tanto lo que le ha sucedido alguna vez y luego fue olvidado como lo que le está ocurriendo en la actualidad sin que él lo comprenda". (Freud, S., 1937)

Desde esta perspectiva muchísimo más amplia orientada a construir lo que está ocurriendo en el espacio-tiempo de la transferencia, Piera Aulagnier (Aulagnier, P., s/f, *El Sentido Perdido*) concibe la construcción como una escena fantasmática que es efecto de la estructura del deseo. Del conjunto de las interpretaciones surge un suplemento gracias al cual el analista realiza sus construcciones. Ese plus es algo que no estaba antes y que crea el trabajo de la interpretación, aportando un fragmento de verdad como *aletheia*, desocultación, y como sinceridad, autenticidad vivencial, que pertenece a la historia del conflicto pulsional, es decir, construye, no reencuentra. La interpretación, para el analista, apunta a la causa inconsciente que se manifiesta en el sujeto, en sus dudas y certezas acerca de la realidad y sus por qué. El analista trabaja apoyándose en puntos, muy pocos, de certeza identificatoria del analizante que comparte con su medio social teorías acerca de la causalidad de aconteceres corporales, naturales, sociales y son puestos de manifiesto siempre desde el atravesamiento inconsciente intransferible que hace que cada análisis, cada sujeto, sea único y exclusivo.

Si bien no existe una verdad definitiva, Baranger decía "*la verdad siempre es anteúltima*", no se puede pensar que la verdad es sólo un error que aún no fue reconocido como tal. Si la historia que nos trae el analizante sólo es vista como construcción fantasmática, si exclu-

mos de la historia el papel que tuvo la realidad que atravesaron, las experiencias que realmente han vivido, estaríamos sometiendo al analizante a la misma violencia y abuso de poder que produjeron el sufrimiento psíquico por el que vinieron a consultar.

Aulagnier es una de las primeras psicoanalistas que no eludió el compromiso ético de encontrar un lugar a la realidad social en sus reflexiones metapsicológicas. Nos enseña que si en la escena de la realidad en la infancia, o más tarde, surge un acontecimiento que impone de manera exclusiva una sola forma de fantasmaticación, se produce un fenómeno de telescopaje, que hace imposible la constitución de la represión si se trata de un niño, o de la *durcharbeitung*, la elaboración propia de la fantasmaticación si es un adulto. En esas situaciones las reacciones psíquicas están en función de la escena de la realidad familiar o social y no del deseo y obligan al sujeto a ocupar exclusivamente la posición de perseguidor o perseguido.²

Si la restitución integral del pasado fuera posible, sería aterrador, como lo mostró Borges en "Funes el memorioso". La memoria es por fuerza una selección.

Frente a esta memoria y olvido desvencijados, Lacan lee a Freud para afirmar que la verdad sólo puede ser "mediodicha", porque en lo que aparece descentrado se muestra el sujeto, se descubre lo inalterable de la verdad.

"El error sólo se define en términos de verdad. En el análisis la verdad surge por el representante más manifiesto de la equivocación: el lapsus, la acción que impropriamente se llama fallida, los actos fallidos son actos que triunfan, nuestras palabras que tropiezan son palabras que confiesan, unas y otras revelan la verdad de atrás, en el interior de lo que se llama asociaciones libres, imágenes de sueño, síntomas, se manifiesta una palabra que trae la verdad. Si el descubrimiento freudiano tiene un sentido sólo puede ser: la verdad caza al error por el cuello en la equivocación". (Lacan, J., 1975)

Filosofía, literatura, psicoanálisis intentan cercar una verdad a partir de una materia prima con representaciones que pertenecen al orden de lo imaginario, de lo alegórico, no por ello falsas. La obra de arte o literaria, los sueños, actos fallidos, lapsus, son textos ficcionales

² ¿Qué es la realidad para el psicoanalista? Panel del Simposium "El malestar en nuestra Cultura". 1986, *Revista de APA*, 1994. Nro 4, Tomo LI. Homenaje a Willy Baranger.

de los que el inconsciente se vale para no y sí decir, para medio decir una verdad. “*No hay nada que decir...*”, porque todo relato aloja en la hondura de su trama un vacío, un agujero, “...*pero es necesario seguir hablando*”, ya que, como psicoanalistas, nuestra tarea imposible, analizar, nos enfrenta a expresar lo inexpressable, a representar lo irrepresentable, a presentar lo impresentable. El analizando coincide en un sentido con el sobreviviente, que sobrelleva la soledad que le impone la esencial laguna de su testimonio, los supervivientes dan testimonio “*de algo que no podía ser testimoniado, comentar sus testimonios ha significado de forma necesaria interrogar a aquella laguna o, mejor dicho, tratar de escucharla*”. (Agamben, G., 1999, p. 10)

EL LENGUAJE, ¿LO CREA TODO?

Ferrater Mora afirma que la hermenéutica permite comprender a un autor mejor de lo que el propio autor se entendía a sí mismo y a una época histórica mejor de lo que pudieron comprenderla quienes vivieron en ella.

El campo de la hermenéutica moderna (Scavino, D., 1999), heredera del pensamiento heideggeriano, se ha convertido en un lenguaje común (Vattimo, G., 1996; Vattimo, G., s/f). Heidegger plantea que el lenguaje no es un medio que permite al yo aprehender la realidad, sino que el lenguaje crea tanto al yo como a la realidad. “*No hay hechos, sólo interpretaciones*”, dirá Nietzsche y nosotros como psicoanalistas, en la sesión, también pensamos en términos de la interpretación que hace el analizando de su vida y a nuestra vez ofrecemos una interpretación de su relato.

EL PROBLEMA DE LA VERDAD

“*Ni Dios puede*”

¿Es el lenguaje la única corriente que instituye tanto la realidad como la subjetividad? Distintos pensadores se han ocupado de poner límites a este constructivismo radical.

La existencia de todo genocidio es sistemáticamente negada y minimizado el número de víctimas, aun cuando ha podido ser fuente

de inspiración para otro, “*a Hitler le gustaba recordar el genocidio armenio, vean, les decía a los suyos, se puede exterminar impunemente a todo un pueblo. Hagamos lo mismo con los judíos*”. (Todorov, T., 2002)

Humberto Eco, entre otros epistemólogos, viene a plantear que si bien hay tantas interpretaciones como lectores, o historiadores posibles, no toda “lectura” es plausible y graciosamente comenta que a Santo Tomás se le preguntó si una mujer que ha perdido su virginidad puede ser reintegrada a su condición originaria, a lo que parece que el santo contestó, que ni siquiera Dios puede hacer que lo que ha sido no haya sido, porque esta violación de las leyes naturales repugnaría a la naturaleza. (Eco, H., 1990)

Vilcapugio y Ayohuma en la clínica

La inadecuación entre el discurso y la cosa que designa hace que la Verdad se entienda de distintas maneras y que como concepto despierte cierto escepticismo y goce de descrédito pero, la diferencia entre mentira y verdad, no debería ser considerada una “duda epistemológica”, debemos ubicar una barrera infranqueable entre “hechos” e “interpretación”.

Lo opuesto de *aletheia* no es lo falso, la mentira o el ocultamiento, sino el olvido. En el decir del paciente se revela la verdad, se la pone de manifiesto, *aletheia* no está sometido a la prueba de la contradicción. El decir es irrefutable. Aunque lo dicho sea contradictorio, y sobre todo si lo es, allí se manifiesta una Verdad en el plano del decir. *Aletheia* es una forma del logos no sólo como verdad, sino también como evocación de la palabra del Otro. Lo importante en esta interpretación no es entonces lo que “yo” quiero decir sino lo que, a mi pesar, o aunque me niegue a aceptarlo, dice el Otro.

“*Cuando nacieron las mellizas eran tan feas que el padre les decía Vilcapugio y Ayohuma y así les dijo siempre Vilca y Uma, bruto el paisano*” dice un analizando en sesión. Algo empieza a entenderse de determinados acontecimientos de su vida actual, las peleas con sus hijos, el recuerdo aporta una atmósfera que permite descubrir un sentido oculto hasta ese momento, pero la verdad factual, material, como la llamaba Freud, es que en las batallas de Vilcapugio y Ayohuma los “criollos perdieron”, los españoles ganaron y nada puede modificar ese resultado.

El cuerpo

Robert Kraft³ estudió las características de la memoria traumática como una manera nada trivial de cercar aspectos de la verdad histórica. Describe dos diferentes formas representacionales: una, en términos de fogonazos experienciales, de sonidos, olores, sensaciones corporales, no verbales, que adquieren un carácter casi alucinatorio en la repetición en el presente de lo vivido en los campos y una otra “memoria narrativa”. A la primera no modificable la llama “memoria nuclear”.

“Tras una hora de testimonio, Jolly Z, sobreviviente de la Shoá, dice: ‘estoy segura de que somos guiados por necesidades internas de ver o de negar cosas que nos rodean. Pero mmm... [Agita la cabeza y mira hacia abajo durante cinco segundos.] Se me fue la idea. Estoy de nuevo allí. [Señala a sus espaldas con el dedo]... Estoy de vuelta allí’. Le preguntamos a Jolly qué ve cuando está ‘de vuelta allí’, y responde: ‘Barro. Y sólo gris, y barro. [Agita la cabeza]. Mmm... cuerpos. [Llora] Oh, yo sé lo que estaba intentando decir’”.

En las huellas corporales reposa el uso personal e idiosincrásico que tendrán las palabras. Las significaciones básicas del sujeto derivan de la articulación entre la sensorialidad de las experiencias tempranas con lo lingüístico de la representación de palabra, que en última instancia coincidirán con códigos socialmente compartidos que se manejan en un proceso secundario; nunca se tendrá acceso por sí mismo a la significación. Es decir, el inconsciente está estructurado como un lenguaje en donde las palabras, su sonoridad, está indisociablemente unida al efecto de placer o sufrimiento inscripto en el cuerpo, como modificación libidinal. El sujeto ignora que siempre será tributario de la falsa lectura que aporta el fantasma, ese fantasma es también la interpretación, que se da el sujeto de lo que es. Pero la experiencia corporal es inconmensurable con las palabras, que son de distinto orden pero aun así, las palabras son parte de la experiencia corporal. Primerísimos niveles psíquicos que se agitan en las reediciones traumáticas como aparecen en el fragmento de la sobreviviente que evocamos.

³ ‘Memoria emocional en sobrevivientes del holocausto. Un estudio cualitativo de testimonios orales’. Robert N. Kraft, Publicado en: *Memory and Emotion*. Compiladores: D. Reisberg y P. Hertel, New York: Oxford University Press, 2004, págs. 347-389.

El concepto de “carne universal” de Merleau-Ponty (Dreizik, P., 2003), apoyo de estas ideas, plantea la existencia de una zona de intersubjetividad entre sujetos que no tienen que ver con el lenguaje estrictamente, una zona vinculada al cuerpo propio en contacto con otro cuerpo, que remite a movimientos cenestésicos, un nivel prelingüístico, una posibilidad de acceso al otro anterior a “un lenguaje estructurado como un lenguaje”, un “lado salvaje” que permitiría comprender y compartir con un extraño, o un otro salvaje.

EL MAL Y LA IMAGEN

Woody Allen dramatiza ideas sobre el mal del que se sale indemne, en su film “Match Point”. Al comienzo, el personaje central, lee *Crimen y Castigo* de Dostoievski, a quien Allen evoca para contrastar el siglo XIX, terreno de la moral y de la culpa, con el XXI que nos dice que es mejor tener suerte que talento. Del azar de la caída de una pelota o una pulsera, depende la vida. El joven protagonista decide salvar su ascendente posición social cometiendo dos crímenes innecesarios y absurdos. Allen reinterpreta a Raskólnikov desde el cinismo de una sociedad en el que el “mal menor” es necesario para salvar un falso bien superior. Todorov (2002, p. 224/225 y 222), con inquietante claridad, hace mención a este mal en nombre del bien.

“No hay mal sin razón ni bien sin mezcla, todo mal se acompaña de una razón que no necesariamente es un mal, recíprocamente la idea de un bien sin mezclas acarrea consecuencias imprevistas e indeseables que no se pueden menospreciar con el pretexto de que el objetivo es noble... la política totalitaria se funda en una visión maniqueísta del mundo que lo divide entre amigos y enemigos, unos a defender en cualquier circunstancia y otros a eliminar a cualquier precio. Los agentes (del totalitarismo) siempre creyeron obrar para el bien, se percibían como benefactores de la humanidad”.

Freud (1924) agrega un aporte fundamental a este tema cuando ve el mal en la crueldad del Superyo y en su satisfacción paradójica: cuanto menos ataca el Yo a su objeto, más culpable se siente o dicho a la inversa: cuanto más ataca (el Yo a su objeto) menos culpable.

Freud plantea que la agresión dirigida hacia afuera salva al sujeto de la autoagresión, o sea preserva su vida. En cambio, si la persona se abstiene de aplicar en su vida buena parte de sus componentes pulsionales destructivos, esa destrucción incrementa el masoquismo en el Yo, culpándolo y castigándolo, o es acogida por el Superyo, quien se vuelve despiadado con el Yo. El Superyo, no sólo no le asegura bienestar cuando le ordena transgredir un mandato categórico: “no matarás”, agresión culturalmente indeseada, sino que hace del sujeto su esclavo y le exige: ¡goza!, goce del más allá del placer. El mal se satisface en el protagonista de Allen sin atisbos de piedad.

EL MAL Y LA ESCRITURA

¿Holocausto?

Sandor Marai (1945) ambienta su novela en la Europa de 1941, en un hotelito de montaña, donde sus huéspedes están forzados a recluírse por el mal tiempo. Imagina un diálogo entre un ateo y un creyente en el que discurren sobre el por qué de la guerra luego de un acontecimiento inesperado: el suicidio de una pareja de amantes alojada en el hotel. En ese intercambio se deslizan incesantemente tres sentidos del significante “sacrificio”: como renuncia al amor, como ofrenda a Dios y como inmolación humana en la guerra, sin diferenciar si hay consenso de la víctima o no, en el así llamado “sacrificio”, creando un clima de inquietud notable. Lamentablemente la misma significación equívoca se ha impuesto en el uso de “holocausto” para nombrar el genocidio judío y cabe preguntarse, ¿en este equívoco no hay una conjetura, una hipótesis fuerte de que fue una ofrenda a Dios? El deslizamiento de sentido permite afirmar furtiva y peligrosamente que la Shoá, que significa “catástrofe”, fue un Sacrificio, un Holocausto, una ofrenda, una expiación necesaria, si la deducimos de la conversación. Es el creyente (Z) quien la inicia de la siguiente manera (pág. 48):

*“(Z) –¿Sabe?, probablemente sea necesario hacer sacrificios (...)
– Se refiere a la pareja de suicidas, ¿verdad? (...)*

(Z) –A ellos... y a todos los que están agonizando en este momento. Y a los que morirán mañana y siempre (...)

–Todos los pueblos de la historia han creído en el sacrificio, pero a veces cuesta entender la razón del mismo. Sobre todo la del sacrificio humano...

(Z) –Pues hay que hacer sacrificios, de lo contrario no hay cambio ni salvación... (...) El valor del sacrificio no depende de si la víctima, voluntaria o no, cree en la redención (...) Cada vez creo más en el sacrificio... Y lo que ahora sucede en el mundo no es más que sacrificio. ¿Cree que los pueblos, toda la humanidad, asumen terribles sufrimientos, vierten ríos de sangre, destruyen las instituciones y los edificios más bellos sin motivo alguno?... ¿De verdad cree que todo esto lo causa la voluntad de un puñado de personas perversas y malvadas? La inercia con que la gente obedece a los líderes de la guerra, ¿es realmente tan inexorable que millones de personas son incapaces de defenderse de ella y de sus regímenes políticos, y ejecutan a ciegas todas las formas de autodestrucción?

–No, no lo creo, pero la inercia de las masas es un fenómeno extraordinariamente complejo. Y también es cierto que unas pocas personas y unos pocos regímenes, como usted dice, con la ayuda de una férrea estructura de corte policial son capaces de imponer su voluntad a millones de personas durante largo tiempo. No menospreciamos la realidad (...)

(Z) –La gente desea sacrificarse porque sólo así puede esperar reencontrarse con Dios. Quieren sacrificio... por eso lo asumen todo. Porque sin Dios no pueden vivir”.

Paradojas

Articularemos *Homo sacer* (HS) y *devoto* (D), figuras jurídicas del derecho romano arcaico que asocia la vida humana a lo sagrado con la figura del *musulmán* y la paradoja del *Soberano* (S) en la perspectiva de Giorgio Agamben, tema que retomaremos en la perspectiva hobbesiana.

HS es sancionado como persona sacra con todos los atributos de potencia divina, prosperidad, felicidad, salud y fecundidad que tiene lo sagrado. Dice la ley “*si alguien mata a aquel que es sagrado por plebiscito, no será considerado homicida*” pero llamativamente HS no puede ser ofrecido en sacrificio. (Agamben, G., 1995)

El D es el ciudadano que en la antigua Roma ofrendaba su vida para salvar a la ciudad de un peligro grave, se “sacrificaba”.⁴ HS y D

⁴ *Sacrificium* es el acto generalmente incruento por el que algo se hace sagrado entregándolo

están consagrados a la muerte y la semejanza de ambas situaciones se pone de manifiesto cuando el D sobrevive después de estar destinado a morir. El D sobreviviente no puede ser restituido al mundo profano ya que a través de su consagración se salvó la comunidad, al no morir deviene HS, no es reintegrable. En *Homo Sacer* (1995) Agamben describe al HS como un sujeto que existe exiliado dentro de la ley y plantea la paradoja que sólo porque la ley puede organizar a los sujetos como HS y así excluirlos de la ley, es que puede dar a los sujetos una identidad.⁵

Para los griegos la vida existía bajo dos maneras, una es la vida natural biológica *Zoë* y la vida política, en griego: *bios*.⁶ El efecto de HS, crea un cisma entre la vida biológica y la política. Como “vida desnuda”, el HS se halla sometido a los estados soberanos de excepción en donde tienen vida biológica pero no tienen vida política, no son propiamente ciudadanos. Esto hace que vivan en situaciones de precariedad en las que cualquiera puede apropiarse de su vida, como *nuda vita*, sin que merezca castigo. En los estados de excepción se impone el terror ubicando la vida biológica en el centro de los cálculos del Estado, como lo veremos con el tema de los feticidios. HS está fuera del derecho humano y del derecho divino, muere impunemente, está en manos de la crueldad.

En el *musulmán*,⁷ aquel que en los campos de exterminio había perdido toda capacidad de resistencia, “cadáver ambulante, muerto vivo”, vida humana despojada de toda humanidad, el concepto de HS encuentra su paradigma. Dice Agamben, “*lo intestimoniable tiene un nombre: el musulmán*”. De esa manera centra el concepto de testimonio en lo imposible, lo que los protagonistas no pueden decir, los verdaderos testigos serían el vacío, la laguna que los constituye

a la divinidad. Antes del sacrificio, en la antigua Roma, se procedía a la *Inmolatio* que era el esparcimiento sobre la cabeza de la víctima de la “mola salsa”, mezcla de agua y harina salada ritual, que llevaban a cabo las vestales, en medio de grandes celebraciones anuales de ofrenda a los dioses.

⁵ Pensemos en los cartoneros que no pagan impuestos, las villas de emergencia con sus habitantes que se cuelgan de la luz y en cualquier ciudadano que ha quedado excluido de la cadena de consumo.

⁶ En esta reflexión Agamben continúa la descripción de la *nuda vita* de los refugiados que Hannah Arendt realiza en *Los Orígenes de Totalitarismo* (1951).

⁷ “Con el término ‘Muselmann’ (musulmán), ignoro por qué razón, los veteranos del campo designaban a los débiles, los ineptos, los destinados a la selección... un hombre demacrado, con la cabeza inclinada y las espaldas encorvadas, en cuya cara y en cuyos ojos no se puede leer ni una huella de pensamiento” (*Si esto es un hombre*, Primo Levi).

como tales a través de la humanidad de la que se les desposeyó. El sobreviviente, “*sabe que tiene que dar testimonio de la imposibilidad de testimoniar*”. (Agamben, G., 1999, p. 34)

¿Por qué soberano, devoto superviviente, Homo sacer, cartonero o musulmán comparten el mismo paradigma? La paradoja del S señala que al ser el S el que decide sobre el estado de excepción, al tener el poder de suspender la ley, está al mismo tiempo, fuera y dentro del ordenamiento jurídico. La aclaración “al mismo tiempo” no es trivial: sería “yo, el soberano, que estoy fuera de la ley, declaro que no hay un afuera de la ley”. El S tiene dos vidas, una natural y una sagrada, gobierna por derecho divino y aunque actualmente no sea visto de esta manera, la misma idea aparece cuando el gobernante es juzgado mediante leyes especiales, en juicios no comunes. Los “dos cuerpos del rey”, estudiados agudamente por Kantorowicz⁸ explorando los rituales fúnebres de los reyes en Roma y el medioevo en que se hacían dos ceremonias con dos cuerpos, uno de cera, para representar en él la dignidad, el “cuerpo sagrado” del rey. Agamben sostiene que esta duplicación de cuerpos pone de manifiesto la paradoja del S, de poder estar como HS y D adentro y afuera al mismo tiempo del régimen jurídico.

¿Qué nos aportan estas paradojas a la comprensión de los lager? Las articulamos con el doble sentido de “sagrado y maldito” del término latino *sacer*, que Freud no dejó de hacer notar cuando estudia el sentido contradictorio de algunas palabras (Freud, S., 1910). Algunos autores establecen también una relación entre el *sacer* latino con la categoría del tabú. (Agamben, G., 1995, p. 102-3)

Como en el decir del paciente en que se revela la verdad no sometida a la prueba de la contradicción, estos contrasentidos de las palabras ponen de manifiesto el mismo régimen de funcionamiento del inconsciente que vemos en los sueños, donde no existe el “no”, lo que aparece en el sueño vale por lo que presenta y su opuesto. Si en “¿Holocausto?” decíamos “*lamentablemente la misma significación equívoca se ha impuesto en el uso de “holocausto” para nombrar el genocidio judío*”, Freud nos afirma que se trata de un sentido antitético concomitante: no hay oposición ni contradicción. La Shoá es masacre, pero también es interpretada como sacrificio, ofrenda a Dios, holocausto.

⁸ Gruner, E. Curso “Crisis de la Representación”. APdeBA, Publicaciones de Biblioteca, 2007.

Lo indestructible destructible

El hombre es lo indestructible y por esa razón puede ser infinitamente destruido, es un ser que se falta infinitamente a sí mismo, no hay esencia humana para destruir o para reencontrar

A la salida de Dachau, Robert Antelme, 35 kilos, presencia sin identidad (“*un Ecce homo*”⁹ *sin sujeto, muestra de nadie, muestra no de un hombre, sino el Hombre reducido a su esencia irreductible*”, escribirá su amigo Dionys Mascolo), es sacado del campo y en el viaje de regreso, “infernado y maravilloso”, no parará de hablar, “habla sin fin”, habla sofocada y sofocante por querer decir la indecible verdad que lo humano entraña. Un decir que un año después se hizo escritura en su único libro *La especie humana*. Para Blanchot, (Blanchot, M., 1969) Antelme y todos los sobrevivientes al escribir, más que testimonio sobre la realidad concentracionaria, estudio histórico o relato autobiográfico, ponen de manifiesto la experiencia imposible de haber llegado a ser “el otro” para sí mismo. En este ensayo complejo y fecundo concluye que el sobreviviente no habla para dar testimonio, ni por la culpa de sobrevivir, ni por la vergüenza de haber sido elegido negativamente por el destino, “*no se trata de contar ni testimoniar, sino esencialmente de hablar*” (Blanchot, M., p. 226). Habla porque hablar es la forma de rescatar su humanidad perdida, entrar en la audición humana porque durante su permanencia en el lager estuvo privado de sí, obligado a ser otro para sí mismo.

“*Será por ello que cada vez que alguien pregunta ¿Quién es ‘el Otro’?, pienso en el libro de Antelme*”, dirá Blanchot (Ibíd, p. 220), pregunta de alcance inconmensurable ya que desafía la imposibilidad de acceder a lo propiamente originario del otro.

Apoyado en aquel interrogante se interna en esta diferencia irreductible planteando tres tipos de relaciones posibles entre los hombres: una, tratar de hacer al otro idéntico a sí; otra, una relación de éxtasis, de fusión, en la que el “Yo” deja de ser soberano, pues la

⁹ Ecce Homo, “he aquí el hombre”, palabras de Poncio Pilatos cuando presentó a Jesús flagelado, destruido, con la corona de espinas, que también hace referencia a lo que quedó, el resto, indestructible del hombre torturado.

soberanía aquí está en el Otro y la tercera, lo que denomina relación del *tercer género*, que no aspira a la unidad narcisística como las otras dos, sino al conocimiento y el desconocimiento que se da en la diferencia. Es en esta última, en la que el gran Otro no nos remite ni a nosotros mismos ni a lo Uno, es una relación hacia la que hay que aventurarse. Los hombres entre sí hablan y se encuentran en un esfuerzo por vislumbrar otra forma de habla y otra clase de relación con el Otro, ni de ficción ni de hipótesis sino siempre en juego, sesgada y de compromiso. Se trata, en este caso, de una relación en un “entre” que es un vacío, una separación infinita, dicha desde sí, con aquello que está radicalmente fuera del alcance de cada cual (Ibíd. p. 98/124). No hay entonces, ni simetría, ni reciprocidad, ni unidad, ni igualdad posible, sólo afuera, pura exterioridad. De esta manera se “*funda la relación dejándola no fundada*” (Ibíd. p. 123), es la extrañeza entre uno y otro, los interlocutores hablan sólo para dar expresión a lo extraño. En esta relación de tercer tipo “*Hay lenguaje, porque no hay nada en ‘común’ entre quienes se expresan, separación que es supuesta, no superada sino confirmada, en cualquier habla verdadera*” (Ibíd. p. 105-6). Para este autor sólo el discurso oral sería plenitud de discurso.

Como ejemplo de relación del segundo tipo en el lager evocamos a Borges quien imagina en “Réquiem Alemán” (Borges, J. L., 1949) el diálogo interno entre un “torturador y asesino” con una de sus víctimas, David Jerusalem. Las palabras de Otto revelan el éxtasis que describiera Blanchot y cómo por efecto de la fusión se cancela la subjetividad del otro.

Otto, antes de ser fusilado, menta:

“No pretendo ser perdonado, porque no hay culpa en mí... mañana moriré pero soy un símbolo de las generaciones del porvenir... me falta toda vocación de violencia... La batalla y la gloria son facilidades... El nazismo intrínsecamente, es un hecho moral, un despojarse del viejo hombre, que está viciado para vestir el nuevo, ... la piedad por el hombre superior es el último pecado de Zarathustra. Casi lo cometí (lo confieso) cuando nos remitieron al insigne poeta sefardí David Jerusalem... Fui severo con él; no permití que me ablandaran ni la compasión ni su gloria. Ignoro si Jerusalem comprendió que si yo lo destruí, fue para destruir mi piedad. Ante mis ojos, no era un hombre, ni siquiera un judío; se había transformado en el símbolo de una detestada zona de mi alma. Yo agoniqué con él, yo morí con él, yo de algún modo me he perdido con él; por eso, fui implacable”.

¿Cómo llamar a ese radicalmente Otro, que propiamente no es “el otro”? Qué pasa con el Otro, Jerusalem, cuando no es sujeto, cuando le falta el “yo”. El habitante de los campos de concentración está como nadie en el extremo mismo de la impotencia, todo el poder humano está fuera de él, porque está fuera de la posibilidad de una existencia en primera persona, esa soberanía del individuo que al hablar dice “Yo” y Blanchot llama *alteridad radical*. Es como si en los lager no hubiera más Yo que el de los dominadores. Pero su poder, que todo lo puede, tiene un límite y es ahí, en este límite, donde aún puede afirmarse aquel que ya no puede nada, el deportado, justo en ese límite de su posibilidad, “en la pobreza, en la sencillez de una presencia que es lo infinito de la presencia humana” (Ibíd. p. 223). El poderoso Otto busca destruir en Jerusalem ese *sentimiento último de pertenencia a la especie* (Ibíd. p. 224), pero aun matándolo, no logra ser el dueño de esta relación que no depende del dominio y que no se mide en términos de poder. Y es ahí donde fracasa el poder más ostentadamente, aunque eso no suponga la victoria de la víctima, y menos aún su salvación porque este último punto de pertenencia a la especie ha quedado reducido a pura necesidad, está por fuera del poder, necesita algo para poder afirmarse, pues ha perdido el ego con el que lo podía hacer. Esa afirmación que le falta al desposeído, puede surgir de un ego fuera de él, que no sólo tome conciencia de la desgracia, sino que la tome a su cargo reconociendo en ella una injusticia cometida contra todos, o sea, encontrando en ella el punto de partida de una reivindicación común a todos los humanos en un testimonio no sólo de la existencia de los campos sino que sería la sustancia misma de la desobjetivación. (Ibíd. p. 226)

Blanchot afirma que la pregunta ¿quién es el Otro? debe reemplazarse por la de “¿qué sucede con la comunidad humana cuando tiene que responder a esa relación de extrañeza entre hombre y hombre [...]?” (Ibíd. p.121-135). ¿Qué pasa en el lager con las relaciones del tercer género? Introduce entonces su concepto de *desgracia* (capítulo “Lo Indestructible”, Ibíd. p. 211-231) cuando discurre acerca de “ser judío” aplicado a todo lo humano. La *desgracia* en nuestra sociedad es siempre primero degradación social, deja de existir la identidad personal. En el seno de la desgracia el hombre siempre ha desaparecido, ya no hay un desdichado, hay un hombre reducido a la extrema necesidad, disuelto en un vacío, sin fundamento, que no está en ninguna parte, no hay “yo”, no hay primera persona, sólo hay nuda vida, necesidad, no hay goce posible.

El lager es un enmarañamiento de hombres sin vínculo, un magma de otros frente a un yo (moi) asesino que sólo quiere matar. Considera que los intercambios con los otros deportados tenían apariencia de sociedad, pero en ningún caso podía dar lugar a una relación del tercer género, allí no cabe ningún lenguaje, la posibilidad de expresión es nula, todo cuanto se dice es esencial pero en verdad no es oído por nadie, no hay nadie para recibir como palabra la presencia infinita e infinitamente silenciosa del otro; no hay tercer género posible, porque hablar es dar vida a la presencia silenciosa del otro, cada uno ya no tiene más relación con las palabras y debe vivir esa retención del habla solitariamente, rechazando cualquier relación de falso lenguaje con los Poderosos, porque esa relación sólo comprometería definitivamente su porvenir. Antelme decía, el SS puede matarnos, el verdugo puede matar a un hombre, pero no puede transformarlo en otra cosa, hacer que no seamos humanos, reducir su *sentimiento último de pertenencia a la especie*.

Se entiende entonces que el *“El hombre es lo indestructible, significa que la destrucción del hombre no tiene límites” (...). Indestructible significa aquí no, que resista infinitamente a la propia destrucción, sino una relación humana en su condición primordial, como relación con el otro (...) en que no pueden transformarlo en no humano. Lo indestructible no existe, ni como esencia ni como relación, “El hombre es lo indestructible que puede ser infinitamente destruido”... “el hombre es lo que puede sobrevivir al hombre”.* (Ibíd. Blanchot, M., p. 221)

Agamben comenta: *“El hombre puede sobrevivir al hombre, es lo que queda después de la destrucción del hombre, no porque haya en alguna parte una esencia humana... sino porque el hombre está escindido, porque el hombre tiene lugar en la fractura entre el viviente y el hablante, entre lo no-humano y lo humano, el hombre tiene lugar en el no-lugar del hombre, en la frustrada articulación entre el viviente y el logos”*; nosotros como psicoanalistas diríamos que el hombre tiene lugar entre necesidad y deseo. (Agamben, G., 1999, p. 141)

¿Alguien querrá escuchar?

“El verdadero problema no estriba en contar... Sino en escuchar.”
Semprún

Ya en su título *La Escritura o la Vida* Jorge Semprún (Semprún, J., 1995) brega con la misma cuestión, lo que en la narración oral parece la misma historia repetida con las mismas palabras, al ser escrita hace evidente que son versiones distintas. En lo oral, la diferencia entre significante y significado no se pone de manifiesto y permite soñar con una relación directa entre la palabra y la cosa; con la escritura “el verbo se hizo carne”, es decir, el significante puso de manifiesto la radical desemejanza con la cosa, ¿lo intuyó Sócrates y prefirió que su pensamiento perdurara como una narrativa mítica? Semprún expone la gran dificultad a la que se enfrentó a su regreso del lager, su lucha entre la necesidad de escribir y la imposibilidad para hacerlo, la dificultad para elegir entre una angustiante reconstrucción de su experiencia y una vida basada en el olvido. El defiende la idea de que los testimonios tienen que pasar por el artificio literario para poder transmitir algo de aquellas experiencias.¹⁰

Escribe, *“una duda me salta sobre la posibilidad de contar. No porque la experiencia vivida sea indecible. Ha sido invivible, algo del todo diferente, como se comprende sin dificultad. Algo que no atañe a la forma de un relato posible, sino a su sustancia. No a su articulación, sino a su densidad. Sólo alcanzarán esta sustancia, esta densidad transparente, aquellos que sepan convertir su testimonio en un objeto artístico, en un espacio de creación. O de recreación. Únicamente el artificio de un relato dominado conseguirá transmitir parcialmente la verdad del testimonio”*. (Ibíd. p. 25)

Tanto Primo Levi como Semprún han renunciado a la “objetividad” y han convertido su testimonio en expresiones literarias, cada uno en su estilo personal.

¹⁰ Desde la perspectiva de la plástica surge el mismo concepto. La violencia en el cuerpo como metáfora del país es esencial en la obra de Carlos Alonso. Su exposición de 1976, “El ganado y lo perdido”, es una mezcla de reses y seres humanos, que resultó premonitoria de lo que pasaría al año siguiente. Menta Alonso *“es lo que dice Picasso cuando dice que la pintura es una mentira pero una mentira que nos acerca a la verdad. Eso es la relación entre la noticia y el relato. La noticia es una cosa, pero el relato es eso, Es eso.”* (Carlos Alonso y Andrés Rivera dialogan. *Revista Ñ*. Nro. 232. Marzo 2008)

Dice Semprún “*me siento incapaz, hoy, de imaginar una estructura novelesca, en tercera persona. Ni siquiera deseo meterme por ese camino. Necesito pues un ‘yo’ de la narración que se haya alimentado de mi vivencia pero que la supere, capaz de insertar en ella lo imaginario, la ficción, una ficción que sería tan ilustrativa como la verdad*” (págs. 181-2). Y conjetura el siguiente diálogo: “*–Estábamos preguntándonos cómo habrá que contarlo, para que se nos comprenda–. No es ése el problema, exclama otro enseguida. El verdadero problema no estriba en contar, cualesquiera fueran las dificultades. Sino en escuchar... ¿Estarán dispuestos a escuchar nuestras historias, incluso si las contamos bien? La verdad que tenemos que decir (en el supuesto que tengamos ganas ¡muchos son los que no las tendrán jamás!) no resulta fácilmente creíble... Resulta incluso inimaginable... –Quedan los libros, los relatos literarios, al menos los que superen el mero testimonio– Tal vez. Pero el envite no estribará en la descripción del horror... El envite será la exploración del alma humana, en el horror del Mal... ¡Necesitaríamos un Dostoievski!*” (págs. 139-144)

La creación literaria apunta hacia la construcción de mundos posibles, no reales, sino verdaderos, y sobre todo, habitables para nosotros, que estamos hechos, en gran medida de palabras, lo que consigue la creación literaria es develarnos una posibilidad del ser que ignorábamos antes de su lectura.

EL MAL ES

Una definición posible

Rudiger Safranski (Safranski, R., 1997) afirma que: “*El mal no es un concepto: es más bien un nombre para lo amenazador, algo que sale al paso de la conciencia libre y que ella puede realizar, le sale al paso en la naturaleza, allí donde ésta se cierra a la exigencia de sentido, el caos, en la contingencia, en la entropía, en el devorar y ser devorado, en el vacío exterior, en el espacio cósmico, al igual que en la propia mismidad, en el agujero negro de la existencia*”.

No es un concepto, porque se llaman conceptos a las construcciones mentales, por medio de las cuales comprendemos las experiencias que emergen de la interacción con nuestro entorno. No es

un concepto, pero el autor sustantiva el mal como amenaza.

Safranski habla de *conciencia libre* porque entiende que sin libertad no existiría la posibilidad de ser agente del mal o, como plantea Todorov, si la conducta de los sujetos sólo está determinada por las órdenes de un superior, si no hay libertad para elegir una u otra conducta, “*tampoco hay lugar para vida moral alguna*”. (Agamben, G., 1995, p. 39)

Entendemos por *sentido*, surgiendo desde el concepto de “sin sentido”, *non sens* de Deleuze, (Deleuze, G., 1969) como dador, donador de sentido. El sentido es pensado como producto, como efecto. No debemos ver en esta conceptualización de “sin sentido” ninguna semejanza con la filosofía del absurdo, porque sin sentido acá es lugar vacío.

Dice Deleuze (el sin sentido) es: “*lugar sin ocupante y ocupante sin lugar...es a la vez exceso y defecto, casilla vacía y objeto supernumerario... cada término no tiene sentido sino por su posición relativa a todos los otros términos... (pero esta posición relativa)... depende a su vez de la posición absoluta de cada término en función de la instancia x determinada como sinsentido, y que circula sin cesar a través de las series*”.

Dice Freud (1910), nos olvidamos...que en nuestra vida todo es azar. Azar que entra en el conjunto de las leyes y necesidad de la naturaleza y carece de relación con nuestros deseos y nuestras ilusiones. El azar de fenómenos inéditos y originales, imprevisibles, no depende de nuestro saber. Muchas veces no podemos predecir lo que va a ocurrir. Siempre perdurará una distancia entre las construcciones que nuestra teoría posibilita y lo que nunca podremos saber sobre la “realidad”. Poincaré fue el primero en intuir que aunque conociéramos las leyes naturales exactamente, un sistema dado podría ser tan sensible en las condiciones iniciales, que pequeñísimas diferencias al comienzo podrían incrementarse con el transcurrir del tiempo, haciendo que cualquier predicción sea imposible. Se llama *caosa* la desorganización de estos procesos que parecen contener elementos de azar cuando en realidad son determinísticos. Están determinados por lo que él llama extraño atractor, que son los elementos responsables de las trayectorias caóticas. (Wagensberg, J., 1986)

Safranski menciona a la *entropía* como figura posible del mal. La segunda ley de la termodinámica refiere que en la transformación de la energía, por ejemplo en trabajo, siempre hay un resto, una parte que no puede transformarse en trabajo y que a lo largo del tiempo en las

sucesivas transformaciones va aumentando porque van sumándose los restos. En psicoanálisis, la entropía, es la medida en que la energía psíquica no puede ser transferida después de haber sido revestida o catectizada en un objeto, lo que Freud llamó viscosidad de la libido. David Liberman incluyó en sus reflexiones el concepto de entropía, cuyo empleo considera muy metafórico, pero mantiene escrupulosa analogía con el empleo que se le da en la física y lo aplica a las trayectorias caóticas que puede seguir la transferencia. El *agujero negro* de la existencia, ese vacío imposible de llenar es probablemente lo que da fuerza a la obediencia debida, como veremos más adelante.

La Banalidad del mal. El mal de la banalidad

Todorov (2002) nos enseña que la primera reacción al pensar el tema del mal es erigir un muro entre quien piensa el tema y los responsables, asesinos o torturadores y estigmatizar su monstruosidad. Dividir a los humanos entre gente común y monstruos es al menos discutible. En las situaciones de violencia es el victimario el que plantea el problema, dado que es el que pudo elegir, al menos hasta cierto punto, y ha elegido torturar o matar, ¿por qué?; del lado de la víctima no hay nada que comprender porque no pudo elegir, cuestión que remite a Obediencia Debida, como veremos en “Auschwitz y después”.

Esta reacción por la que el Yo se atribuye todo lo bueno y adjudica al afuera todo lo malo, dañino o persecutorio es propia del “yo de placer purificado” como Freud describiera. Al comienzo de la vida psíquica saber y certeza coinciden, lo malo, extraño y exterior son al principio idénticos, constituye uno de los ejes nunca abandonados de nuestra relación con la realidad, se establece de una vez y para siempre, si bien con modulaciones. Es éste el funcionamiento inherente a todo fanatismo: se anulan las diferencias y el mal siempre es el otro, porque es difícil reconocer las propias pulsiones agresivas y violentas.

Hanna Arendt (1951) plantea al mal radical como una manera histórica y políticamente cristalizada de reducir a los hombres a la condición de *superfluos*, reemplazables o innecesarios, lo que equivale a aniquilar su pensamiento, el hombre ya no es sacrificado por cometer delitos sino simplemente por la facticidad de su nacimiento. La declinación del Estado Nación a partir del siglo XIX oculta el

problema no resuelto de una nueva organización de los pueblos. El problema de encontrar una forma de convivir con las diferencias se manifiesta, en lo que ahora llamamos globalización, como racismo, expansionismo, antisemitismo u otras formas de intolerancia.

Los instrumentos totalitarios concebidos para hacer a los hombres superfluos se hallan en tácita conspiración con acontecimientos políticos, sociales, económicos. Algunos, o a la larga, todos los actores de ese dado escenario serían eliminables porque los manipuladores del sistema también se consideran tan superfluos como los demás. Los asesinos totalitarios son extremadamente peligrosos porque no les preocupa si ellos mismos resultan finalmente estar vivos o muertos.

“Los nazis... y su ‘solución’ para el problema de las masas humanas económicamente superfluas y socialmente desarraigadas, constituyen tanto una atracción como una advertencia. Las soluciones totalitarias pueden muy bien sobrevivir a la caída de los regímenes totalitarios bajo la forma de fuertes tentaciones, que surgirán allí donde parezca imposible aliviar la miseria política, social o económica de una forma digna” (Arendt, H., 1951, p. 616)

La revista *Barcelona* del 1 de febrero de 2008, en humor gráfico representa un soldado, con una bandera con el diseño de la de Estados Unidos pero los colores de la Argentina, que dice a un niño desnutrido: *“niño, tu pobreza es ser fuente de riqueza en todo el mundo civilizado por lo tanto la proclamo patrimonio de la humanidad”*.

Eichmann en Jerusalem

“un libro que ha cambiado nuestra manera de ver el mundo”.

Todorov

El mal radical es lo que la autora llama la “banalidad del mal” en *Eichmann en Jerusalem*. Sabemos que su informe del juicio escandalizó a la comunidad judía (Laqueur, W.), era necesario mucho coraje moral para seguir adelante con su idea de banalidad del mal, que dio lugar a muchos trabajos en la línea de “¿es Arendt antisemita?”

A lo que Arendt contesta: *“el debate si es eso lo que fue, las*

manipulaciones de la opinión... produjeron consecuencias inesperadas, Hitler dejó de ser un tema para alemanes y judíos para despertar el interés de la opinión pública en cuestiones éticas fundamentales". (Arendt, H., 1963)

Los interesados en una reflexión sobre genocidios no deberíamos obviar la lectura de las respuestas y comentarios de Eichmann en el juicio para tener una impresión de primera mano. Da la impresión que habla un tonto mayúsculo para colmo grandilocuente, que no tiene idea de lo que le conviene decir; se presenta con la misma fuerza que el nudo de verdad material que se impone a Robert Kraft en sus entrevistas a sobrevivientes. Así por ejemplo, cuando durante meses repitió una y otra vez a un judío alemán que llevaba adelante el interrogatorio que, si sólo tuvo el rango de teniente coronel en las SS y nunca fue promovido, no fue porque no se hubiese esmerado. O cuando ya condenado a muerte viva a sus tres "patrias", Alemania, Austria y Argentina (j) y añade "yo *nunca las olvidaré*" (Ibíd. p. 252), como si las que estuviesen a punto de expirar fuesen "sus patrias" y no él. O cuando asevera "*para mí, el éxito alcanzado por Hitler era razón suficiente para obedecerle*". Para Eichmann la palabra de Hitler era la Ley, por eso resulta una ironía, un sarcasmo cuando Arendt dice: "*Eichmann no era un Yago, un Macbeth (...) Ricardo III, es decir, no era un Shakespeare*". (Ibíd. p. 287)

Para Lacan existe una ética del verdugo, porque éste actúa en nombre del bien supremo. En este esquema, en el lugar de sujeto es donde se va a colocar a la víctima porque es la que asume todo el peso de la subjetividad del sujeto, porque el que se encuentra del otro lado es el sujeto trascendental, ese que dice "yo obedezco órdenes". (Semprún, J., 1995)

Arendt no se detiene en la descripción de escenas escalofrantes, más bien, quiere dar a entender qué es lo que puede ocurrir a la mente del "hombre moderno". Eichmann sería el arquetipo de esta modalidad de ser humano que sin culpa dijo que en ningún momento había sentido odio o desprecio hacia el pueblo judío; simplemente, "*cumplía órdenes, no tenía otra posibilidad, cumplía con su deber*". La obediencia era un valor sagrado para él, por eso pudo afirmar que sería capaz de enviar a su padre a la muerte. Eichmann fue el encargado de redactar el acta que ordenaba eliminar a once millones de judíos, y declaró: "*en aquel momento sentí algo parecido a lo que debió sentir Poncio Pilatos, me sentí libre de toda culpa*", no había nada que confesar; sus actos habían sido órdenes cumplidas. En la

base de la participación en los eventos más terribles puede encontrarse, no la diabólica elección del mal o el placer ante el sufrimiento ajeno, sino la mera superficialidad. El alejamiento de la realidad, la incapacidad de pensar y juzgar y, por tanto, la tendencia a soportar y seguir clichés y órdenes, incluso las más terribles.

Para Arendt era un “hombre normal” que, por una serie de circunstancias en las que su voluntad no tomó parte, se vio envuelto en la gran masacre. Si no hubiera estado allí, probablemente jamás habría matado y, en vez de haber organizado deportaciones en masa, habría cooperado en cualquier otro trabajo que no hubiera requerido un exceso de imaginación. Dijo el defensor de Eichmann en el juicio: se va a juzgar a un hombre por los mismos actos que, de haber sido otros los vencedores, le hubieran otorgado honores y distinciones, afirmación que abre a un complejo debate sobre los alcances de la justicia. El subtítulo de la obra, *Un informe sobre la banalidad del mal*, viene a decir que el mal que causó era un mal que vino dado desde un puesto anónimo en un sistema totalitario; nada lo exculpa, pues pudo haberse negado, como aquellos que al ver cuál era la “tarea” decidieron no participar, sin recibir sanciones. (Arendt, H., diversas; Browning, C. R.)

Lo que inquieta profundamente del pensamiento de Arendt es que sugiere, con toda claridad en *La condición humana* (1996), que la destrucción de los rasgos definitorios de lo humano propia del totalitarismo no fue una enorme y perversa aberración que les ocurrió a otros, a los alemanes, a los paranoicos de la raza aria, sino que estaba teniendo lugar de un modo progresivo e implacable en la modernidad porque reduce al ser humano a un mero animal *laborans*, inserto en un mecanismo desnudo de producción y consumo. Se trata de un macroproceso que devora aceleradamente las historias individuales.

Afirma Freud: “*Dos cosas en esta guerra han provocado nuestra desilusión: la ínfima éticidad demostrada hacia el exterior por los Estados que hacia el interior se habían presentado como los guardianes de las normas éticas, y la brutalidad en la conducta de individuos a quienes, por su condición de partícipes en la más elevada cultura humana, no se los habría creído capaces de algo semejante*”. (Freud, S., 1915)

La subjetividad implica que al sujeto, un error, un lapsus, un síntoma, le signifique algo, desde allí articulará su relación con sus semejantes bajo la égida de la culpa pero ¿qué se puede decir frente a que un hombre como cualquiera pueda exterminar a millones de

personas y no estar afectado por ello? La idea de la “banalidad del mal” nos muestra un nuevo desorden “subjetivo”. El paradigma de este caso al desarticular la relación con la culpa, afecta la memoria con la consiguiente alteración del pacto social, la historia y pone de manifiesto una subjetividad que no se debe a ninguna psicopatología previa.

La nueva “subjetividad” concierne al psicoanalista pues ella y la cultura donde se instaura modifican, alteran y borran con intensidades diversas la construcción psicoanalítica del inconsciente y la subjetividad desprendida de él. Esos cambios pueden o no afectar los caminos por los que un sujeto, por la senda del amor y del odio, logra desprenderse del goce obsceno del que es objeto para conseguir mantener su deseo. Estos interrogantes no encuentran fácil acomodo en los componentes de la doctrina analítica que correspondían a otras circunstancias.

Desde otro campo pero coincidiendo en el espíritu, apunta Tzvetan Todorov, *“un adagio dice que si no conocemos la historia corremos el riesgo de repetirla, pero no porque la conozcamos sabemos qué hacer, porque las circunstancias siempre son distintas, pero conocer esas historias [conquistadores españoles] nos permite reflexionar sobre nosotros, descubrir semejanzas y diferencias... el conocimiento del Otro nos permite conocernos a nosotros mismos...hay cierta frivolidad en condenar a los conquistadores como malos y apenarse por los nobles indios como si fuese suficiente identificar al mal para contrarrestarlo... es necesario conocer las armas de que se valió la conquista si queremos detenerla porque la conquista no sólo pertenece al pasado...no creo que la historia sea sistemática y que conociendo sus supuestas leyes pudiésemos deducir el futuro o las formas actuales de la sociedad, pero ser consciente de la arbitrariedad de nuestra cultura es ya un pequeño cambio... (traducción nuestra). (Todorov, T., 1984)*

La repetición lancinante del “Nunca más”, al día siguiente de la Primera Guerra Mundial, no impidió en absoluto el advenimiento de la Segunda.¹¹

¹¹ El escritor francés Camus, nacido en Argelia, señalaba que lo que los franceses sufrieron de los nazis en 1944 lo aplicaron a los argelinos en 1958 bajo la forma de la tortura regular y sistemática.

EL PESO DEL PODER

Roberto Espósito (1998) sintetiza el pensamiento hobbesiano y comenta las apasionadas palabras de Elías Canetti (Canetti, E., 1973) acerca de él. Para Hobbes lo que mueve al hombre es el miedo, miedo a perder el poder, de ahí que plantee *“el hombre es el lobo del hombre”*, el hombre no se puede proteger contra él mismo, y el soberano debe gobernar canalizando este miedo para hacer posible la *Communitas* bajo las figuras de *homo sacer* y patria *potestas*.

Homo sacer, esa figura compleja del derecho romano arcaico constituida, como vimos, por características contradictorias, es para Agamben el ejemplo que resume la situación paradójica del poder soberano occidental y su relación con la vida. *Potestas*, potestad o poder, otra figura, que ejercía el *pater familia*, quien tenía el “poder de vida y muerte sobre sus hijos, esposa y esclavos, de todos los que se decía estaban “bajo su mano”. Si un hijo no era querido, el *pater* podía ordenar la muerte del niño por exposición. Porque este derecho debía llevarse a cabo sin derramamiento de sangre. Al nacer el niño era colocado en el suelo y el padre lo levantaba como símbolo de dar vida a su hijo o podría ser abandonado en un camino sin que constituyese un homicidio, dado que es ejercicio de su potestad. Ambas figuras jurídicas impregnan la reflexión hobbesiana al decir *“El hecho de infligir un mal cualquiera a un inocente”* dice en *Leviatán*, *“es la excepción a una regla que permite hacer funcionar la regla”*. (Espósito, R., 1998, p. 72-3)

Freud a su vez había podido decir a seis meses del estallido de la Primera Guerra mundial que el Estado prohíbe a sus ciudadanos recurrir a la injusticia, porque es él quien pretende monopolizarla y no, como podría creerse, eliminarla. *“El Estado beligerante se entrega a todas las injusticias y violencias que infamarían a los individuos”*. (Freud, S., 1932)

No sin gracia Canetti comenta *“Hobbes, entre los pensadores... sólo los que piensan con suficiente radicalidad pueden impresionarme... En la actualidad lo considero el más importante. Sólo pocos de sus pensamientos me parecen correctos... ¿Por qué me complacen sus pensamientos más falsos, con tal que estén formulados con la suficiente radicalidad? Creo haber encontrado en él la raíz espiritual de aquello contra lo cual quiero combatir más que nada. Entre todos los pensadores que conozco, es el único que no enmascara el poder, su peso, su posición central en todo comportamiento humano”*. (Ibíd, pág. 139)

“El carácter central del miedo es... lo que hace a Hobbes a la vez grande e insostenible. Es lo que lo hace necesario en su beta analítica, e inaceptable en la prescriptiva”. (Espósito, *Ibíd.* p. 54)

En nuestros días vemos la fuerza de la que goza la “inaceptable prescriptiva”, en la manera en que los ciudadanos reclaman “que los maten a todos” ante la impotencia por la violencia delictiva, o se arman para defender su propiedad privada, viendo en el semejante un HS eliminable, lo humano reducido a mera plaga perniciosa.

LA SUPRESION DE LA DIVERSIDAD

La teoría malthusiana interpreta la cuestión natural de la especie en términos sociopolíticos inspirándose en la tesis hobbesiana de “todos contra todos” y “resuelve” el problema de la superpoblación legitimando métodos como guerras, hambruna o epidemias (Espósito, R., 2002). Que exista diversidad en la convivencia es una consecuencia inevitable de la civilización, el hombre emplea estrategias de rechazo ante lo no idéntico que arroja como resultado un resto descartable, humanos sobrantes. La supresión de los ajenos como modo ilusorio de construir un mundo uniforme, sin otros, como lo imaginó el nazismo, es una manera de hacer política, biopolítica. La masacre planificada con anticipación, al concretarse con tal eficacia y adquirir un matiz legal con apoyo popular, inaugura una nueva forma de hacer política en nuestro tiempo. Foucault llamó biopolítica a la política que en sus cálculos y mecanismos incluye la vida humana, allí donde el cuerpo viviente se convierte en el objetivo de la estrategia política, pierde su status político, del mismo modo que no lo tenían en la Grecia clásica los esclavos, mujeres y niños. En *Vidas desperdiciadas*, Bauman (Bauman, Z., 1989) se refiere a la producción de *residuos humanos* conformados por grandes conglomerados humanos considerados *superfluos* de emigrantes y refugiados. La manipulación humana extermina el exceso utilizando tres estrategias: la étnica, que excluye al otro diferente, la de la asimilación, en que el otro es despojado de su otredad y la de la borradura de la representación del otro, volviéndolo invisible.

Por esta razón, Bauman plantea que la Shoá fue la consecuencia lógica a gran escala de estas tres maniobras de la civilización moderna que facilitó una arquitectura humana invisible. En su

preocupación por diseñar proyectos que den cuenta de una sociedad mejor, considera que hechos como el genocidio pueden ser evitables. Sin embargo, su afirmación de que el comportamiento humano descansa en algún impulso innato, pre-social, generó controversias en quienes sostienen como base la determinación social o la argumentación racional. Expresa además (p. 85) que una de las razones por la que nuestra comprensión de los mecanismos que hicieron una vez posible la Shoá no han avanzado significativamente es que las condiciones que dieron origen al holocausto no se han transformado radicalmente: la ideología del sistema se mantiene intacta, los estados territoriales soberanos reclaman su derecho a cometer matanzas, no hay límite ético-moral, por lo que la situación de los individuos en el estado moderno es toscamente equivalente a la situación de los prisioneros en Auschwitz.

Tornar invisibles a las víctimas, deshumanizarlas, aislarlas, convertirlas en entes categorizables, intercambiables y, lo más importante, que parezcan diferentes al resto de los ciudadanos, fue lo que hizo posible el genocidio judío. Como parte de la metodología del exterminio se utilizaba un lenguaje neutro, aséptico, que permitía entre otras cosas dormir las conciencias y otorgar una sensación de rutina normal. No se veía a las víctimas, ni existía una relación directa entre el trabajo de cada uno y el resultado de dicho trabajo, siempre existía un intermediario que garantizaba que la responsabilidad se diluyera. La burocracia hizo también posible la mayor crueldad de todas: se logró la colaboración de las propias víctimas quienes, sin poder imaginar la inmensidad del horror que se gestaba hasta el último momento, acostumbradas a pensar en un mundo ordenado racionalmente, confiaron en sus leyes, procedimientos y categorías para minimizar el sufrimiento y salvar la vida. Los propios mecanismos en los que solemos confiar para garantizar el bien general fueron los que lograron que el éxito fuese completo, que siguieran funcionando, como si nada hubiera pasado. Según Bauman los episodios de violencia y genocidio que han acompañado al hombre en su historia podrían interpretarse como una reminiscencia de la antigua barbarie en un mundo convulso que no habría conseguido todavía asentar un nuevo orden social. Sin embargo la Shoá, como las purgas soviéticas, fueron diferentes; fueron cuidadosamente planificados y organizados en todos sus detalles, llevados a cabo fríamente y con contundencia técnica, con escasa participación de las emociones personales, implicaron a toda una sociedad y a todas sus instituciones, crearon

toda una tecnología y un aparato burocrático a su servicio y no sólo eliminaron el sentimiento de culpa individual, sino que lograron imprimir en la conciencia colectiva, la indiferencia hacia las víctimas y la satisfacción del deber cumplido.

LOS EXPERIMENTOS DE LA PSICOLOGIA SOCIAL

Los millones de personas eliminadas y la crueldad de los hechos, no fueron el resultado de la acción de sádicos ni de enfermos mentales, como resultaría tranquilizador creer. Exigió la colaboración de honrados ciudadanos, de intelectuales, de científicos, de personas que, en la mayor parte de los casos serían incapaces de una brutalidad directa contra sus semejantes que, probablemente, reprobarían el uso de la violencia física y que jamás la habían utilizado.

Bauman, revisa lo que se considera uno de los “vínculos modernos” de la Shoá, con el modelo de autoridad que alcanza su cenit y perfección en la burocracia moderna. Se detiene en controvertidos experimentos (Bauman, Z., 2000, p. 152) que ponen de relieve la relación existente entre la crueldad humana y las relaciones sociales de dependencia y subordinación. La conclusión más desasosegante de dichos ensayos es que la mayor parte de las personas somos capaces de causar un daño importante a otras si ocupamos una posición de poder o si nos lo ordena una autoridad firme e incontrovertida que sepa explotar las condiciones de poder que se le otorgan.

El experimento de Milgram, al que sólo nos referiremos, realizado un año después de que Eichmann fuera sentenciado a muerte, consistió en que un participante aplicara lo que éste creía eran descargas eléctricas dolorosas a otro sujeto, el cual era un actor que simulaba recibirlas. Muchos participantes continuaron dando descargas a pesar de los gritos y súplicas del actor para que no lo hiciesen.

“La repentina transformación completa de jóvenes americanos decentes en monstruos del tipo de los que se supone estaban sólo en lugares como Auschwitz o Treblinka es aterrador. Pero también desconcertante. Esto condujo a los observadores a conjeturar que en la mayor parte de las personas, si no todas, vive un pequeño SS esperando para salir a la luz...el Eichmann latente escondido en gente común”. (Bauman, Z., 2000)

¿Cuál es el elemento nuclear de esta alteración ética en estas personas comunes? Una ideología, una creencia o convicción como aquella en que se ampara la obediencia debida, emitida por alguien que promete dar satisfacción a la gente común en sus prioridades, se vuelve totalizadora. La polisemia característica del orden simbólico se vacía de contenido y su lugar es ocupado por signos ideológicos que subvierten cualquier gesto de solidaridad.

AUSCHWITZ Y DESPUES

El *infans* se constituye en una trama discursiva que Aulagnier llamó violencia primaria, por un lado lo incluye en el discurso social compartido y es estructurante definitivo de su subjetividad. Por otro, ese acto constituyente lo despoja de parte de su singularidad y genera en cada movimiento subjetivante, en cada acto de violencia primaria, un resto que se va sumando a los restos anteriores, produciendo malestar: en la familia, en el sujeto, en sus relaciones con los otros, en la cultura. Esa palabra inaugural de todo comienzo, en un tiempo lógico más que cronológico, es lo que permite la respuesta, que somos nosotros, una respuesta que siempre es insuficiente, siempre somos menos de todo lo que pudimos ser, por eso estamos, somos, la deuda de lo que debimos ser y no pudimos, lo que expresa admirablemente Borges, cuando dice “he cometido el peor de los pecados, / que un hombre puede cometer. No he sido/ feliz. Que los glaciares del olvido/ se arrastren y me pierdan despiadados”.

Ese es el espacio del “decir”, de la poiesis, de lo originario. La necesidad de ser reconocido y sostenido, la dinámica del poder en el campo del narcisismo, el rechazo de las diferencias con el otro y la diferencia entre las demandas del cuerpo y el hiato que lo separa de las palabras con que se habla de él, entre la satisfacción esperada y la hallada son fuentes de tensión, de malestar. Probablemente lo que conocemos como *obediencia debida* tome su fuerza en este vacío imposible de llenar, que en el obedecer aspira a ser objeto ideal del Otro que como llave mágica otorgue un encuentro sin fisuras, perfecto, con él. Ese Otro debe reunir algunas características para ocupar ese lugar, tiene que ser objeto de idealización de muchos, un líder que dé forma a la tentación de volver a las certezas a las que siempre aspira el Yo, un líder que ofrece evitar el dolor de la duda y el conflicto; así se hace posible un encuentro entre alguien que busca

una certeza y otro que la ofrece y produce el sentimiento de elación propio de las certezas y, si se da en una escena social en donde simultáneamente es repetida por otros, nunca es de uno solo, el sujeto se siente formando parte de un conjunto que lo sostiene, lo acompaña, lo reconforta y le dice que no hace falta seguir pensando, dudando. Esta aspiración pulsante está presente en cada uno de nosotros. Todo deseo conlleva la esperanza de no tener que volver a desear, de encontrar un objeto único que posea todas las respuestas. El Yo siempre tiene una aspiración, un deseo de ser alienado por otro que se presenta como garante. El temor a la sanción, la relación con el poder que el sistema impone, sea el Estado, las instituciones en las que participamos o la familia, la identificación con ese poder, la sanción real o imaginaria, que puede ir desde la exclusión del amor a la muerte concreta en un funcionamiento totalitario, la presión que viene desde los lazos sociales, familiares, amorosos o comerciales favorecen toda forma de sometimiento y no pensar. La obediencia debida sería la actuación del resto imposible de aceptar, para dar paso a un saber que cierre la brecha asegurando qué debe hacerse, cómo, qué es lo correcto. Las matanzas programadas a gran escala aplicando la tecnología de avanzada de cada momento son incesantes. En estos días hemos leído un comentario del filósofo Espósito, *“El feticidio femenino entra dentro de la práctica tanatopolítica, de la política de la muerte, que alcanzó su pico mortífero en el nazismo pero se reproduce en todos los casos de aborto colectivo por razones de raza o de género”*, en relación al impresionante desequilibrio demográfico entre hombres y mujeres en India en la actualidad. Hay estados en donde la proporción hombre mujer es de 1000 a 400. Amartya Sen, premio Nobel de Economía, calcula en veinte millones a las “mujeres faltantes” como define a las niñas no nacidas por la práctica del feticidio femenino en los últimos veinte años, en que la difusión de los ecógrafos ilegales alcanzó la increíble suma de 1,6 cada 100 habitantes. Esta práctica es más común en las zonas más ricas del país, informa Naciones Unidas, debido a la presión que se ejerce sobre las jóvenes para hacerse cesáreas prematuras una vez hecho el diagnóstico de género.

En “Antígona” (Sófocles, *Tragedias Completas*) Sófocles despliega el drama de tener que obedecer a dos mandatos contradictorios: los dioses exigen enterrar a los deudos con los ritos funerarios y el rey ha ordenado que “el desamparado cadáver de Polinice desgarrado por los perros, siga yaciendo en la llanura” porque ha

sido traidor a la patria. Se da entre las hermanas el siguiente diálogo:

“Antígona: dime si quieres trabajar conmigo... ¿quieres ayudar a estas manos a levantar aquel cadáver?”

Ismene: ¿piensas tu enterrarle? ¡si le está prohibido a la ciudad!

A: es mi hermano y mal que te pese, tuyo también...

I: ...Creonte lo tiene vedado... ¿qué muerte más atroz no nos espera, si a despecho de la ley, desafiamos los edictos y el poder del tirano?...hemos nacido mujeres y no podemos luchar contra hombres...hay que obedecer estos mandatos y otros más duros todavía...yo pediré a los muertos que me dispensen y acataré la autoridad constituida.

A: ...ya no insisto, le entierro yo misma y será glorioso para mí morir haciéndolo...por haber sido santamente rebelde. Tú, si así te parece, sigue desestimando leyes que los dioses tanto estiman.

I: yo no desestimo a nadie, pero contra la voluntad de la ciudad, yo no puedo hacer nada.

A: escúdate con ese pretexto, yo iré y daré sepultura al hermano de mi alma.”

CIERRE

Nuestro presupuesto fue discurrir sobre un tipo de acontecimiento que exige una reflexión general sobre las dificultades que plantea su representación apoyados en una estrecha búsqueda preliminar de autores que han pensado el tema. Intentos de decir, como el de los sobrevivientes, oscilantes entre un Wittgenstein, “*de lo que no se puede hablar, se tiene que callar*” o el Beckett del epígrafe con que iniciamos nuestro trabajo, “*no hay nada que decir, pero es necesario seguir hablando*”.

Estas cuestiones se relacionan directamente con los modos en que la cultura contemporánea piensa e instituye su pasado. Renunciar a la hegemonía de la verdad supone aceptar el sentido como aquello exterior al campo de la conciencia donde ya no somos sus autores o sus testigos últimos.

Sabemos que la sexualidad humana a menudo se realiza en prácticas sadomasoquistas consensuadas. Sabemos que es un deslizamiento epistémico desafortunado pasar del Mal a la maldad o de la perversión a la perversidad. Sabemos que ha sido un “abuso” concep-

tual de los analistas llamar perversión a prácticas consensuadas entre adultos porque no cumplían las premisas del “amor genital”, pero no debemos confundir sexualidad consensuada con abuso sexual, ni masacre con “holocausto”, ni *homo sacer* con devoto, ni el temblor de la castración con el temblor del “musulmán”.

BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN, G. (1995) *Homo Sacer*. “El Poder soberano y nuda vita”, págs. 93-4 y 102-3, Spain, Pre-textos, 2006.
- (1999) *Lo que queda de Auschwitz*. El archivo y el testigo, *Homo Sacer* III, Bs. As., Pre-textos, 2002.
- ARENDT, H. (1951) *Los Orígenes del Totalitarismo*. A. E., Vol. III, Madrid, Alianza Editorial, 2006.
- (1963) *Eichmann in Jerusalem*. USA, Penguin Books XX, 1994, pág. 283.
- *La condición humana*. Barcelona, Paidós, 1996.
- (diversas) *Responsabilidad y Juicio*. Barcelona, Paidós, 2007, pág. 233.
- AULAGNIER, P. (s/f) *El Sentido Perdido*. Bs. As., Editorial Trieb, 1980.
- BAUMAN, Z. (1989) *Modernity and the Holocaust*. Cornell USA, University Press, 2000.
- BIANCIOTI, H. (1978) *La Busca del Jardín*. Barcelona, Tusquets, 1996.
- BLANCHOT, M. (1969) *El diálogo inconcluso*. Caracas, Monte Ávila, 1970.
- BORGES, J. L. (1944) Ficciones Pierre Menard, autor del Quijote. *Obras Completas*, 1974, pág. 449.
- (1949) Réquiem Alemán. *El Aleph*. *Obras Completas*, 1974, págs. 576-581.
- BROWNING, C. R. *Aquellos Hombres Grises*. Barcelona, Edhasa, 2002.
- CANETTI, E. (1973) *La Provincia del Hombre, Carnet de Notas*. Madrid, Taurus, 1982.
- DELEUZE, G. (1969) *Lógica del Sentido*. Paidós, 2005, págs. 85 y 88.
- DREIZIK, P. (2003) Raíces Filosóficas del pensamiento psicoanalítico francés actual. En *Segundas Jornadas Pensamiento Psicoanalítico Francés Contemporáneo*, APdeBA, 2005, pág. 22.
- Eco, H. (15) (1990) *Los Límites de la Interpretación*. Lumen, 2000, pág. 50.
- ESPOSITO, R. (1998) *Communitas*. A. E., 2003.
- (2002) *Immunitas Protección y Negación de la vida*. A. E., 2005, pág. 183.

- FREUD, S. (1910) Un Recuerdo Infantil de Leonardo da Vinci. *AE.*, Vol. XI., pág. 127.
- (1910) Sobre el sentido antitético de las palabras primitivas. *A. E.*, Tomo XI, pág. 151.
- (1915) De guerra y muerte. *A. E.*, Vol. XIV, pág. 282.
- (1924) *El problema económico del masoquismo*. *A. E.*, Tomo XIX, págs. 175/176.
- (1932) El por qué de la guerra. *A. E.*, Vol. XXII, pág. 281.
- (1937) Moisés y el Monoteísmo. *A. E.*, Vol. XXIII, pág. 124.
- (1937) Análisis Terminable e Interminable. *A. E.*, Vol. XXIII, pág. 249.
- (1937) Esquema de Psicoanálisis. *A. E.*, Vol. XXIII, pág. 138.
- LACAN, J. (1975) *Los escritos técnicos de Freud, La verdad surge de la...*, Bs. As., Paidós, 1981, pág. 386.
- LAQUEAR, W. Una Réplica a Arendt. En *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Arendt, Paidós, 2005 (pág. 181 y siguientes).
- NIETZSCHE, F. (1873) *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid, Tecnos, 1998, 43.
- SAFRANSKI, R. (1997) *El Mal o el drama de la libertad*. Bs. As., Tusquets Editores, 2005, pág. 251.
- SANDOR, M. (1945) *La Hermana*. España, Salamandra, 2007.
- SCAVINO, D. *La Filosofía Actual. Pensar sin Certezas*. Bs. As., Paidós, 1999.
- SEMPRUN, J. (1995) *La escritura o la vida*. Bs. As., Tusquets, 2004.
- SOFOCLES *Tragedias Completas*. España, Aguilar, 1959, (pág. 198 y siguientes).
- TODOROV, T. (1984) *The conquest of Americ*. USA, Red River, 1999, pág. 254.
- (2002) *Deberes y Delicias*. 2002, Bs. As., Fondo de Cultura, 2003, pág. 217 y 233.
- VATTIMO, G. *Filosofía, Política, Religión*. España, Ediciones Nóbel, S A., 1996.
- (s/f) *Introducción a Heidegger*. Barcelona, Gedisa, 2006.
- WAGENSBERG, J. *Proceso al Azar*. Tusquets, 1986, pág. 192.

R. DUEK; D. TORRES

Raquel Duek
Malabia 2470 1º "A"
C1425EZJ Capital Federal
Argentina

Delia Torres
Julián Alvarez 1049
C1414DRU, Capital Federal
Argentina