

AUSCHWITZ COMO *TELOS* DE LA AGRESIÓN Y LA GUERRA

María Clara Garavito Gómez

mcgaravitog@unal.edu.co

Universidad Nacional de Colombia

Resumen: Auschwitz se ve a menudo como una singularidad histórica, un evento que no se puede explicar con las categorías tradicionales que dan cuenta de la agresión entre los seres humanos. En éste artículo queremos dar cuenta, siguiendo la explicación de Freud y Lacan, que lo que pasó allí es una muestra de la actividad de deshumanización inherente a toda guerra que se llevó a su grado máximo en el campo de concentración. La agresión busca la deshumanización más que la muerte; de esto dará cuenta la imagen del musulmán. Con tal categoría se designaba a aquel judío en el campo de concentración, que perdía su humanidad por los maltratos que sobre él se cometían, es decir, debido al poder que ejercía sobre él el yo narciso de otro. Encontraremos que el yo narciso explica la necesidad que tenemos de imponer nuestra humanidad a los otros, hasta el punto de crear significantes imaginarios que deshumanizan a los que no la comparten; en la guerra esa deshumanización se vuelve algo real; el punto máximo de esta acción sobre los otros será el no-humano, aquel que ha perdido completamente su yo.

Palabras Clave: Freud, Lacan, Auschwitz, imaginario, , musulmán, yo narciso, deshumanización.

Abstract: (*Auschwitz as Telos of War and Aggression*) Auschwitz is often seen as a historical singularity, an event that cannot be explained using traditional categories that account for human aggression. This article seeks to explain, following Freud and Lacan, that what happened there is a sample of the de-humanizing activity that is inherent in all wars, in this case taken to a maximum degree in the concentration camp. Aggression seeks de-humanization more than it seeks death; this is what the image of the Muslim in concentration camps shows. Muslim was the name of jewish concentration camp prisoners that had lost their humanity because of the mistreatment they received, that is, because of the power exercised over their narcissistic egos. We find that the narcissistic ego explains the necessity we have of imposing our humanity over others, to the point of creating imaginary signifiers that de-humanize those that do not share our humanity; in war, this de-humanization becomes real; the culmination of this de-humanization is the non-human, who has entirely lost his ego.

Keywords: Freud, Lacan, Auschwitz, imaginary, muslim, narcissistic ego, dehumanization.

1. INTRODUCCIÓN

A menudo se presenta el caso de Auschwitz como una singularidad histórica; como un evento para el que las categorías tradicionales de diferentes disciplinas se quedan cortas. En este trabajo proponemos que lo que diferencia a Auschwitz no es sino el grado hasta el que se llevó la actividad de deshumanización del otro inherente a toda agresión y a toda guerra. Dicho de otro modo, la deshumanización del otro tiene siempre a Auschwitz como *telos*, *telos* que se alcanza en mayor o menor grado en cada caso. Para ilustrar esto, nos serviremos del texto de

Artículo recibido: 31 de diciembre de 2009; aceptado: 6 de febrero de 2010.

Giorgio Agamben *Lo que queda de Auschwitz* (2002), en el cual se muestra que los seres humanos tienen una capacidad enorme de ejercer poder sobre otros hasta el punto de aniquilarlos en su esencia humana, lo cual va más allá de la capacidad de dar muerte. Hablamos específicamente de la posibilidad de llevar al hombre hacia la expresión máxima del no-hombre, visible hasta ahora en el campo de concentración nazi: el llamado *musulmán*.

¿Qué es pues lo sucedido en Auschwitz? Inicialmente diremos que se trata de la deshumanización absoluta del otro, que es lo mismo que la negación del otro en cuanto otro autónomo. Esta negación no se da solamente a nivel del sujeto, sino que es lo que hace posible la conformación de una sociedad, lo cual evidenciaremos a lo largo de este trabajo. Propondremos que la raíz psíquica de dicha negación proviene de la imposibilidad de aceptar que son posibles mundos distintos al creado por la cultura a la que se pertenece, lo que no es más que el correlato de la incapacidad por parte del sujeto¹ de aceptar al otro que es distinto al *yo*, que aquí se entenderá como yo narciso, centrado en sí mismo.

El descubrimiento de que el mundo en su totalidad no está hecho por ni para mí, sino que es algo diferente e indiferente a mí, pondría en peligro la estabilidad del *yo*, de la misma forma que respecto al colectivo lo diferente puede poner en peligro la estabilidad de la cultura. Esto hace necesario crear una serie de significantes imaginarios que justifiquen la agresión que se siente cuando el otro se impone y así se advierte amenaza al propio yo. El colectivo lucha para negar esta realidad –esta última es la estrategia de quienes tienen un proyecto de dominación absoluta, el negar al otro mediante la agresión–. Esa negación del otro, no es verlo como algo “distinto”, sino completamente “opuesto” a uno.

En la agresión activa hacia el otro el sujeto se reafirma, lo que a su vez lleva a que la agresión sea justificable: el lograr aniquilar al otro afirma la imagen personal de superioridad frente a él. La guerra por su parte se convierte en producto colectivo cargado de significados imaginarios que asimilan los sujetos que lo componen; de la misma manera el sujeto encuentra en la colectividad y el la consecuente guerra, el sentido que no encuentra por sí mismo.

2. LA CONSTRUCCIÓN DEL SUJETO A TRAVÉS DE LO REAL, LO IMAGINARIO Y LO SIMBÓLICO

El sujeto se construye en la interacción de tres instancias primordiales: lo real, lo simbólico y lo imaginario. Luís Santos (2004) afirma, siguiendo a Lacan, que lo real es el sustrato de todo conocimiento posible que no se deja entrever sino es a través de la intervención de lo imaginario (o aspecto no lingüístico del psiquismo) y lo simbólico (aspecto lingüístico que posibilita un comportamiento social, en tanto que instaura reglas comunes). Para Lacan el hombre no puede conocer lo real directamente, sólo se tiene conocimiento de este por medio de los otros dos. En otras palabras, lo simbólico y lo imaginario son las instancias mediante las cuales aprehendemos el mundo, mientras que lo real está por fuera de éstos. No hay ninguna forma de tener acceso a lo real, ni saber cómo es la realidad no imaginada y no verbalizada.

Para este autor, lo simbólico es aquella dimensión que estructura el mundo al que tenemos acceso. Santos dice que “lo simbólico es el nivel en que podemos constatar que el humano está

¹ Hacemos referencia al sujeto del psicoanálisis, que es más que el humano material y que se construye en la inmersión en una cultura.

regido por las leyes del lenguaje aún más que por el código genético” (4). Esta dimensión en tanto lenguaje se guía por las leyes del significante, lo que permite, como ya dijimos, que aquella instancia sea estructurante del mundo. En tanto lenguaje estructurante, lo simbólico es anterior al sujeto, por lo que se ubica en el lugar del Otro, Otro con mayúscula por ser aquella instancia no encarnada, que podemos llamar también, discurso, Ley y Padre (Díaz 2000).

Según Freud, en *El malestar en la cultura* (1973), el hombre renuncia a la agresión inicial (ya que lo humano se caracteriza porque, junto a *Eros*, ocupa lugar *Thanatos*) debido la instauración de la Ley. Lo simbólico entonces es fundamental para la constitución de la cultura, es decir de la organización de los seres humanos en comunidades que comparten el lenguaje y también la Ley. La instauración de la Ley no se da de forma externa, sino que debe ser interiorizada en la psique del sujeto, en donde se identifica con “esta autoridad inaccesible, que entonces se convierte en *super-yo* y se apodera de toda la agresividad” (*id.* 71). El *super-yo*, lo simbólico interiorizado, a la vez que es la agresión reprimida, para Freud termina volviéndose en contra del sujeto a través de la *culpa*.

Volviendo a Lacan, por su parte, lo imaginario se convierte en el complemento de lo simbólico: es aquella dimensión que pone el significado. Mientras que lo simbólico pone el significante a las cosas, lo imaginario intentará llenarlo de sentido, de infinitas formas posibles, permitiendo a su vez “darle totalidad a la experiencia como perteneciente al sujeto” (Santos 4). En tanto hace parte del sujeto, lo imaginario está del lado de la identificación, de la transformación de aquél cuando adopta una imagen. Esta imagen a su vez indica que el *yo* del sujeto no es una instancia innata, presente en el nacimiento. El *yo* se instaura en la identificación con el otro, principalmente con la madre. En esa identificación el sujeto se anticipa como ser humano: “¿Qué quiere decir soy un hombre? Sino que soy semejante a aquél a quien al fundarlo como hombre, fundo para reconocerme como tal?” (*id.* 2). Lacan dirá: “*Yo* es otro” (Lacan 110). Lo imaginario adoptaría al otro a la propia imagen.



3. LA IDENTIFICACIÓN Y LAS RAÍCES DEL ODIO Y LA AGRESIÓN

La introducción de lo simbólico y lo imaginario como estructurantes del sujeto permiten abordar el problema de la guerra. Podemos desde aquí preguntarnos ¿cómo se articulan lo simbólico y lo imaginario en la guerra? En este trabajo queremos proponer que mientras que lo simbólico antecede la guerra, lo imaginario la recrea. Lo simbólico en tanto aquella dimensión creadora de la Ley, como dijimos anteriormente, mantiene reprimida la agresión primigenia. Esto no implica que aquella no intervenga en la guerra, antes bien, es la que justifica su ejecución (por ejemplo para Freud, en tanto el estado encarna la Ley, su decisión de hacer la guerra justifica que la agresión salga a flote). Pero para que lo simbólico ceda a la agresión es necesaria la acción de lo imaginario que llena de sentido ese impulso.

3.1. *La identificación y agresión originarias*

Hemos dicho anteriormente que lo imaginario lleva a la identificación con el otro que inicialmente es la madre. Para Lacan esa identificación es el origen de la agresión (*cf.* 110). Para este autor la agresión es propia de la formación del *yo* y de sus objetos. En su relación estrecha con la madre, el niño percibe por primera vez la forma humana, luego el fenómeno de reconocimiento

se da en “el encuentro por el niño de su imagen en el espejo” (*id. 102*) ésta se convierte en la unidad ideal, la *imago salvadora*. Pero principalmente, con respecto a lo que nos interesa, se consolida al mismo tiempo la identificación con el otro. Así lo expresa Lacan:

Del mismo modo es en una identificación con el otro como vive toda una gama de las reacciones de prestancia y de ostentación, de las que sus conductas revelan la ambivalencia estructural, esclavo identificado con el déspota, actor con el espectador, seducido con el seductor. (Lacan 106)

Lacan dirá que, en esa identificación que posibilita a su vez la formación del *yo*, el sujeto debe rechazar todo aquello que considera que puede afectar esa identidad; ese rechazo surge inicialmente con la función del complejo del Edipo. La agresión primigenia contra el padre, se da en el afán de conservar la identificación primaria con la madre. Luego, ocurre una identificación secundaria, es decir, la introyección de la imagen del padre, por lo que Lacan hablará de la “identificación con el rival”.

3.2. Relación de la identificación con el odio colectivo

La agresión no desaparece en la identificación con el padre, antes bien el objeto de ésta cambia cuando el sujeto comienza a identificarse con la cultura a la cual pertenece. Según Cornelius Castoriadis (2005), a partir del cual podemos relacionar la agresión con el sentimiento de odio, este tiene originariamente dos fuentes que se refuerzan mutuamente: primero la tendencia de la psique a rechazar y por lo tanto a odiar todo lo que le es extraño. Este odio se daría como consecuencia de la tendencia del *yo* de rechazar todo lo que no es él mismo. Pero por otra parte, el odio se da por la necesidad de clausura (de encerramiento en sí misma) de la institución social y de sus significaciones imaginarias.

Como ya dijimos, lo simbólico organiza las sociedades al controlar la agresión. Sin embargo, lo imaginario también organiza la cultura, en tanto llena el vacío que deja lo simbólico, hace posible la identificación de los ciudadanos con algo en común. Entonces podemos decir que lo que proporciona la cultura del lado del significado es el complemento del sentido que el sujeto ha perdido con la ruptura de la relación con la madre. Esto implica, como vimos, la adopción de los significantes imaginarios que le son propios a ella. El *yo* adopta entonces los significantes que implican las diferentes entidades colectivas instituidas, de las que el individuo es un miembro. Estas entidades son la religión, la nación, la familia. Ser el hijo de X me hace ser alguien, pertenecer a una nación, a una religión, a una minoría que dice algo de mí, que me constituye.

En esa identificación social surge el odio y la tendencia a la agresión tal como ocurrió en la agresión originaria. El odio del sujeto socializado se da sobre aquello que no representa su cultura, aquello que es ajeno a lo que lo constituye. Odio a lo extraño, a la raza, la nación, la religión, que no lo identifican. Esto implica un encerramiento, una clausura de la sociedad en sí misma. Al reconocer que hay instituciones diferentes a las propias, la posible aceptación de la diferencia implica abrir las barreras, a lo cual la civilización no pretende acceder. Entonces, entre la gama de imaginarios que le son propios, aparecen unos que vienen a justificar el encerramiento: imaginarios que designan al otro extraño, que lo designan como un ser que, al aparecer diferente, se llega a concebir inferior. Así aparece el racismo, la xenofobia, la homofobia y demás manifestaciones producto de esa diferenciación.

Por ejemplo, en nuestro país encontramos que el afán por una unidad de la sociedad a favor de unos ideales particulares ha llevado a que el significante “patria” se encuentre embebido en muchos significados imaginarios con los cuales personas de diversas regiones, razas y religiones terminan identificándose. Con “patria” o “Colombia” se asocia la “berraquera”, solidaridad, unidad y esperanza, que poseen todos los que se identifiquen con estas palabras. Por otra parte, estos imaginarios han sido apropiados en una *imago*, la del presidente, lo que lleva a que la identificación con esos significantes sea la identificación con una persona particular. Ésta termina posibilitando el odio al otro diferente, lo que lleva finalmente al deseo de la guerra.

Resumiendo lo anterior, la guerra no es posible sin lo imaginario que hace surgir el odio, y por lo tanto sin esa identificación que nos hace sujetos, y que en una colectividad se representa de la forma “todos somos uno mismo, todos seguimos un mismo ideal”. Esta es la manera en que el sujeto puede volverse un colectivo.

Castoriadis dirá que en el proceso de socialización el odio, que está bien domado por la ley, se convierte en competencia y otras manifestaciones propias de la civilización. Sin embargo el odio, que es producto del imaginario colectivo, surge porque una pequeña porción de la destructividad queda: “en un reservorio, lista para ser transformada, a intervalos regulares e irregulares, en actividades destructivas formalizadas e institucionalizadas en contra de otras colectividades, o sea, la guerra” (Castoriadis 79).

Llegar a la guerra implica que en esa identificación colectiva, no es posible aceptar la alteridad como eso, simple alteridad. En la diferencia se encuentra una amenaza, en vez de encontrar únicamente diferencia, de la misma manera que el *yo* encuentra una amenaza en lo que le es extraño.



3.3. *El odio que lleva a la guerra es un odio deshumanizante*

Para que el imaginario que posibilita el odio termine conduciendo a la guerra, debe ser sólido. Con esto queremos decir que debe permanecer en el tiempo, siendo inmune a algunas refutaciones que se le hagan, y a pequeñas variaciones en las condiciones iniciales en las cuales se creó. Este imaginario parte de un desprecio por las características culturales del otro que es objeto de odio, hasta afirmar que éste posee características físicas inferiores que pueden terminar concibiéndose como peligrosas.

Así hablamos de una deshumanización del otro, producto de los significados imaginarios: deshumanización porque al constituirse en una amenaza, ese otro no puede ser considerado como un igual, y por ende, no puede compartir con el sujeto las características principales que ambos podrían compartir, es decir, la humanidad.

En tanto la función imaginaria viene unida a la identificación, identificación que explicamos antes, es encontrarse frente a frente con otro ser humano, el odio no puede recaer sino sobre aquel con el que no hay identificación, sobre un no-humano. Esto requerirá una deshumanización activa, debido a que la humanidad del otro se impone y tiende a resistirse a ese proceso (la lucha por los derechos de la mujer, de los negros, etc., la participación en diferentes contextos en donde el otro se presenta como un “igual”).

Para que la guerra sea posible, el otro debe ser considerado por el colectivo como un no-hombre. Esto es posible gracias a la obra del imaginario. Aquí afirmamos que de no ser así, si consideráramos al enemigo como semejante, no sería posible la guerra, pues frente al semejante no hay más opción que identificarse con él: no se puede agredir al que es uno mismo, al que se reconoce compartiendo la humanidad.²

4. ¿QUÉ PASÓ EN AUSHWITZ?

Las dilucidaciones en torno a cómo el ser humano construye imaginarios acerca de otros seres humanos, cómo estos terminan llevando al odio y a la guerra, pueden permitir una dilucidación de qué sucede en situaciones como Aushwitz. Aushwitz (uno de los campos de concentración nazis más grandes y donde más personas fueron asesinadas) y, en general, todo lo que ocurrió en el régimen nazi, hicieron que el mundo se preguntara de nuevo por la naturaleza del hombre, naturaleza que se consideraba bien definida. En Aushwitz el hombre actuó sobre sus “semejantes” de una forma antes inimaginable. A menudo este suceso aparece como una singularidad histórica; sin embargo cabe preguntarnos ¿es Aushwitz en verdad un caso irrepetible? ¿podemos vislumbrar en este suceso la naturaleza humana, o simplemente nos habla de aquella que es propia de unos hombres particularmente “malos”?

Si bien los asesinatos cometidos en Auswitz no se dieron en el marco de una guerra, queremos mostrar que el proceso mediante el cual se hace daño al otro, ya sea en una confrontación armada, o en maltrato causado a sólo uno de los dos actores, parte del mismo principio: la deshumanización.

4.1. Aushwitz y su relación con el yo narciso

Volvamos al principio de este artículo. Dijimos que en la formación del *yo*, y en la formación de éste como parte de un colectivo, la identificación primordial hace que se rechace todo lo que es extraño; allí surgirá el odio, y por ende, éste será el origen de la agresión al otro. Además podemos añadir que lo que muestra la guerra es la incapacidad del *yo* de abrirse a un mundo diferente de él. Como el mundo real no puede ser conocido, el hombre le da una interpretación a partir de lo simbólico que le provee la cultura y de lo imaginario que lo llena de sentido. Esto termina creando el mundo individual y social, el *umwelt*, que para Lacan es el mundo externo al hombre, pero en el cual el *yo* está embebido, y el cual éste termina concibiendo como el único existente.

Esa imposibilidad de separar el mundo del *yo* puede lograr que los seres humanos den muerte a otros. El mundo del otro pone en peligro ese cegamiento: deja vislumbrar la posibilidad de que el *umwelt* propio no sea el único existente. El *yo* narciso no puede permitir tal intrusión por lo que se niega tal existencia, volviéndose necesario hacer todo lo posible para conservar esa negación. Esto es lo que mueve toda guerra, tanto la Segunda Guerra Mundial como cualquier otra.

María Clemencia Castro y Carmenza Díaz (1977) refuerzan esta posición a partir de los testimonios de personas que han estado o están en la guerrilla colombiana:

² Esto no significa que la agresión contra uno mismo no sea posible; Lacan la llamará agresión de segundo grado. Pero en este caso, la agresión contra uno mismo se da cuando no se reconoce la humanidad como propia; lo que implica que no ha habido un otro con el cual me permita identificarme.

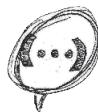
Auschwitz como *telos* de la agresión y la guerra

En todo enfrentamiento, el enemigo no es propiamente un semejante. Solo está signado como aquel a quién debe eliminarse. El desconocimiento de lo humano permite matar al otro, por eso su muerte no es vivida como asesinato, sólo es un acto de guerra, de defensa o de avance en el logro de un Ideal, de un deber. (Castro y Díaz 10)

La culpa no aparece en esa significación, en ese “imaginario”, ya que frente al no-humano imaginario no es posible la compasión. Por lo tanto ésta es necesaria para que sea posible la agresión.

En Aushwitz la agresión no conducía necesariamente al asesinato. Agamben presenta un fenómeno que ocurrió en este campo de concertación, otra forma de agresión, que él considera peor a cualquiera vista en una guerra. Hablamos de un tipo de agresión que culmina con la vida, no mediante el asesinato, sino mediante la deshumanización no imaginaria, sino “real”: es aquella cometida contra los llamados *musulmanes*.

Los *musulmanes* eran prisioneros que, debido al trato deshumanizante en el campo de concentración (que implicaba constantes maltratos físicos y verbales, privación del alimento, trabajo agotador y la vivencia de la muerte de los seres queridos y de los compañeros), iban perdiendo progresivamente su vitalidad hasta convertirse en seres sin voluntad, sin conciencia. El *musulmán* ya no era un ser humano, era un conjunto de carne y huesos ambulantes. El *musulmán*, según Agamben, era el prisionero que había perdido toda sensación y todo pensamiento. Según Sofsky (1999), que también trabaja el problema del *musulmán*, es difícil clasificar a tal ser dentro de una patología conocida. Se habla de una “anestesia afectiva”, una “destrucción radical del significado de la vida”. Clínicamente hablando, no podía entenderse como una desnutrición radical o *shock* debido a una situación estresante. La miseria del *musulmán* radicaba en que el retorno no era posible, la pérdida de la humanidad era definitiva. Esa pérdida era tan evidente que cuando cualquiera caía en esta situación era abandonado por sus compañeros, quienes terminaban ignorándolo, sin un menor asomo de compasión por él. El *musulmán*, que era llamado un cadáver ambulante, en cualquier momento caía “muerto” sin la menor señal de agonía, temor, o clamor por la vida.



Destrucción de la voluntad, carnes tan vacías como para sufrir verdaderamente, “muertos vivientes”; en general, Agamben nos dice que el *musulmán* marcaba el umbral inestable en que un hombre pasa a ser un no-hombre. A este estado se llegó por el sufrimiento que era producto del poder ejercido por el otro, otro que negó su existencia hasta el punto de hacer real esa negación. La humillación extrema, la experimentación de sufrimientos jamás imaginados, lograba que un hombre dejara de lado su humanidad, donde ya el dolor no hacía más daño, el sufrimiento no fuera sensible.

4.2. Aushwitz como *telos* implícito en la guerra

Aushwitz mostró que el ser humano podía llegar a tener el poder absoluto que posibilitaría realmente deshumanizar al otro. Hasta ese momento, el hombre en la guerra deshumanizaba imaginariamente para poder matar. Si bien la muerte supone la supresión de la vida, con ella termina también cualquier deseo de dominación. Al acabar con la vida del otro, el poder sobre aquel desaparece. Aushwitz presenta la posibilidad de ejercer indefinidamente el poder sobre el otro. Como dice Sofsky:

El musulmán encarna el significado antropológico del poder absoluto en una forma especialmente radical. En el acto de matar, el poder se anula a sí mismo: la muerte del otro pone fin a la relación social [...]. Pero, mediante el desnutrir al otro, se gana tiempo. Se erige un reino, un limbo entre la vida y la muerte [...]. Aunque permanecen vivos, ellos son figuras sin nombre [...]. (Sofsky 200)

Aunque este fenómeno, como dijimos, parece obra de un grupo de personas único, nuestro propósito es que sea posible pensar que aquel no es más que el *telos* de toda confrontación bélica, *telos* que se alcanza en mayor o menor grado. Las razones para pensarlo ya las hemos dado a lo largo de este trabajo. Dar muerte en la confrontación elimina el poder sobre el otro. El *yo* narciso limita hasta ese punto el sometimiento del otro a su mundo.

Aushwitz representa el verdadero cumplimiento de esa tendencia deshumanizante que comienza con lo imaginario y que puede concluir en lo real: el musulmán es la representación del poder del *yo* narciso, que no reconoce un mundo diferente de él. Cualquier amenaza debe ser sometida a su yugo, debe ser aniquilada, no con la muerte, sino con la deshumanización visible que siente indefinidamente el peso de su vencedor. El hombre hecho musulmán es el trofeo de la victoria de un colectivo, el poder que no tiene límites. Lo que representa esta deshumanización para el *yo* no puede ser dado de ninguna otra forma.

CONCLUSIONES

El hombre conoce lo real sólo a través de lo simbólico y lo imaginario. Esto sólo es posible gracias a su inscripción en una cultura, la cual posibilita dar estructura a toda esa suerte de experiencias que de otra forma no tendrían sentido alguno. El *yo* surge entonces inmerso en un lenguaje, y en la identificación con el otro del cual adopta su imagen. Esa identificación no se da solo en el individuo, sino que un colectivo afianza el *yo*; este comparte su *umwelt* con los de otros con los que se identifica.

Sin embargo, el *yo* se enfrenta con el colectivo a otras realidades, otros *umwelts* diferentes, los cuales siente que debe rechazar. La agresión original que ha sido aplacada en el momento de la socialización tiene en ese rechazo el permiso de salir a flote: la imposición sobre el otro es necesaria, dando origen al surgimiento de la guerra.

Para poder justificar la agresión, el colectivo debe crear una serie de significantes imaginarios, que hagan ver al otro como un no-humano. Con la deshumanización no aparece la culpa, matar tiene un sentido.

Pero en la historia de la humanidad, un fenómeno ocurrió y permitió a algunos ver al hombre con otros ojos. Hablamos de Aushwitz como aquel suceso que demostró que un grupo de hombres tiene la capacidad para deshumanizar realmente a otros para aplacar un mundo, someterlo a su autoridad. Aunque muchos lo verán como una singularidad, nosotros diremos que éste no es más que el reflejo de la posibilidad real de deshumanizar al otro; posibilidad que con la muerte no se alcanza, y que no es más que el deseo último al que tiende un *yo* narciso.

BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, GIORGIO.

Lo que queda de Auschwitz. Valencia: Pre-textos, 2002.

CASTORIADIS, CORNELIUS.

“Las raíces psíquicas y sociales del odio”. *Guerra y muerte*. Bogotá: Fundación para la investigación y la cultura, 2005.

CASTRO, MARÍA CLEMENCIA, DÍAZ CARMENZA.

Guerrilla, reincisión y lazo social. Bogotá: Almudena editores, 1977.

DÍAZ, CARMENZA.

Nombres del Otro que marca el cuerpo. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2000.

FREUD, SIGMUND.

“El malestar en la cultura”. *El malestar en la cultura y otros ensayos*. Madrid: Alianza, 1973.

LACAN, JACQUES.

“La agresividad en psicoanálisis”. *Escritos I*. México: Siglo XXI, 1971.



SANTOS, LUÍS.

Real, simbólico e imaginario. Material didáctico. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2004.

SOFSKY, WOLFGANG.

The Order of Terror: The Concentration Camp. New Jersey: Princeton University Press, 1999.