

# HIPOCRESÍA Y BARBARIE. LAS CONTRADICCIONES DIALÉCTICAS DEL HOMBRE CIVILIZADO FRENTE A LA CRUELDAD EN LA CORRESPONDENCIA FREUD-EINSTEIN\*

ADOLFO LEÓN GONZÁLEZ  
Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN: En el texto «¿Por qué la guerra?» de 1933, Einstein y Freud abordan la posibilidad de educar al hombre contra la barbarie. En él se define el proceso de civilización como un predominio progresivo de la razón que tiende a la eliminación de la crueldad de la esfera social mediante la educación de los instintos primarios. Pero la intrínseca ambigüedad de la violencia (constructora y destructora) en Freud permitiría comprender la guerra civilizada como una forma histórica de crueldad estéticamente tolerable, al estar su violencia ligada a «un cierto grado de hipocresía» del *Kulturmenschen* necesario para mantener el orden de la civilización. En diálogo con las ideas de Adorno, Elias y Bauman, este artículo examina críticamente las contradicciones dialécticas en torno a la crueldad en el mundo moderno. En él se concluye que el ocultamiento y la negación de la violencia cruel son mecanismos necesarios para mantener la ilusión de una superioridad ética de la civilización sobre la barbarie.

PALABRAS CLAVE: violencia; cultura; guerra; derecho; ética; modernidad.

## *Hypocrisy and Barbarism. The dialectical contradictions of civilized man before cruelty in the Freud-Einstein correspondence*

ABSTRACT: In the text «Why war?» of 1933, Einstein and Freud address the possibility of educating man against barbarism. In it, the process of civilization is defined as a progressive predominance of the reason that tends to eliminate cruelty from the social sphere through the education of the primary instincts. But the intrinsic ambiguity of violence (constructive and destructive) in Freud would allow us to understand civilized war as a historical form of aesthetically tolerable cruelty, since its violence is linked to «a certain degree of hypocrisy» of the *Kulturmenschen* necessary to maintain the order of the civilization. In dialogue with the ideas of Adorno, Elias, and Bauman, this paper critically examines the dialectical contradictions about cruelty in the modern world. It concludes that the concealment and denial of cruel violence are necessary mechanisms to maintain the illusion of an ethical superiority of civilization over barbarism.

KEY WORDS: Violence; Culture; War; Law; Ethics; Modernity.

## INTRODUCCIÓN

Decía Benjamin (1989: 182), en su séptima Tesis de Filosofía de la Historia, que «jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de barbarie»; y añadía que, «igual que él mismo no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión en el que pasa de uno a otro». Su frase podría

---

\* El presente artículo se inscribe en el trabajo de investigación de tesis doctoral titulado: «Demonios sin Instrucciones: Del Verdugo y la Crueldad en el Mito de la Violencia Justa», dirigido por el profesor Ignacio Vento Villate y presentado en septiembre del 2022 para optar por el título de doctor en Filosofía y Ciencias del Lenguaje en la Universidad Autónoma de Madrid.

interpretarse como una crítica al optimismo progresista europeo del siglo XX que proponía la *civilización* (en singular) como el estadio superior de la evolución cultural que ha dejado atrás el *salvajismo* y la *barbarie* (Childe, 1996; cfr. Elias, [1939] 1989), porque en las lapidarias palabras de Benjamin se deja entrever la posibilidad de que cada manifestación histórica de la razón, la ciencia, el derecho o el arte se encuentre inextricablemente ligada a la crueldad, la brutalidad y la destrucción que connota la palabra *barbarie*; o, como dijera Adorno de los tiempos de posguerra, no sin cierto pesimismo: «Progreso y barbarie están hoy tan enmarañados en la cultura de masas, que únicamente un bárbaro ascetismo opuesto a ésta y al progreso de los medios puede restablecer la ausencia de barbarie» (Adorno, 2004: 55-56).

Si bien parece sugerir Adorno con su cita que la irrupción de las grandes guerras en Europa significó el retorno de una barbarie antes ausente, tal vez esta imagen no describa adecuadamente la complejidad de la relación dialéctica que existe, desde la Ilustración hasta nuestros días, entre las ideas de civilización y barbarie, la cual proviene, en gran medida, de la dificultad de definir exactamente cuándo termina una y cuándo comienza la otra. Como lo sugiere Fromm (1980: 27), la barbarie que tanto tememos puede resurgir en el mismo lugar en el que creemos que solo existe la civilización: los «mismos factores» que permiten la consolidación de las barbaries de nuestro tiempo (como el fascismo) se encuentran ya presentes «en nuestras propias actitudes personales y nuestras propias instituciones»; es decir, en el civilizado mundo de las democracias liberales europeas. De Benjamin a Fromm, parece dibujarse, pues, el pesimismo de una condena al eterno retorno de la barbarie. Podríamos preguntarnos, entonces, ¿puede la civilización prescindir del espíritu de crueldad que se revela en el apetito de destrucción de las guerras? ¿Es posible el horizonte de un mundo gobernado por el *imperio de la razón*<sup>1</sup> y del que desaparezca para siempre cualquier forma de crueldad o de barbarie? ¿O debemos esperar que dicho mundo utópico genere, por así decirlo, su propia forma de barbarie, caracterizada por una crueldad que tenga como condición necesaria, justamente, la razón o la ciencia?

Como una forma de responder a estas inquietudes, este artículo analizará en profundidad las contradicciones dialécticas del hombre civilizado frente a la crueldad, a partir de las reflexiones de Freud sobre la guerra —y la ambigüedad intrínseca de su violencia como agente histórico de destrucción y de construcción de derecho—, recogidas en su, ya famoso, cruce epistolar con Einstein de

<sup>1</sup> Imperio de la razón no solo en su sentido kantiano más fundamental, el del soldado de la voluntad que obedece las órdenes de la razón para hacernos querer lo que es debido, sino, también, en aquel que conduce al giro histórico más siniestro del iluminismo francés: el del colonialismo en nombre de la universalidad de los valores de la ilustración. Resume bien este último deber del *hombre civilizado* el famoso discurso de Jules Ferry (1885): «Hay que decir abiertamente que, en efecto, las razas superiores tienen un deber de cara a las razas inferiores [...] Repito que existe para las razas superiores un derecho, porque existe para ellas un deber. Ellas tienen el *deber de civilizar* las razas inferiores» [énfasis añadido] (par. 15-22).

1932 y publicado, en 1933, por la Sociedad de Naciones. Mostraremos cómo la argumentación freudiana se debate entre la posibilidad de una educación contra la barbarie y su pesimismo sobre la condición humana del hombre civilizado moderno que, a diferencia del verdadero *Kulturmenschen*, hace de la hipocresía un componente integral de la conservación del orden de la civilización (Freud, 1984 [1992]: 286; cfr. Freud & Einstein, 1933: 9). La idea de un control social de los instintos primarios ligados a la barbarie será discutida a partir de las reflexiones de Adorno y, en mayor medida, Elias, cuya comprensión general de la civilización de las costumbres como oprobio de la crueldad será puesta en cuestión por las tesis de Zygmunt Bauman sobre la violencia en la modernidad.

### 1. EINSTEIN Y FREUD: GUERRA, VIOLENCIA Y DERECHO

Era el inicio de los años 30 del siglo XX. Europa apenas empezaba a recuperarse de los horrores de la Primera Guerra Mundial, de la precariedad y el hambre de la depresión económica, cuando soplaban ya los vientos de un nuevo conflicto bélico. En ese contexto pesimista y angustiante discurre el diálogo entre Einstein y Freud sobre el tema de la guerra: «¿Hay algún camino para evitar a la humanidad [sus] estragos?» (Freud, 1986a [1991]: 183) La pregunta que dirige Einstein a quien él considera como un gran sabio de la vida pulsional del hombre, Freud, parece nacer de la constatación de la fatalidad de la guerra en el ámbito político, pero los términos en que la plantea y su destinatario anticipan la respuesta en el ámbito del psiquismo y de las pulsiones. En efecto, la pregunta del científico alemán surge de la inquietud moral que deja la carnicería y el sufrimiento de la guerra; ella es, por tanto, una interrogación sobre la naturaleza de la crueldad humana y la posibilidad de liberar al hombre de la voluntad de infligir sufrimiento y ejercer la destrucción por el «hambre de poder» (Freud, 1986a [1991]: 184). No estamos traicionando a Einstein si pensamos en todos estos implícitos en su pregunta fundamental. El físico, a la vez pacifista, parte de la constatación de que todo esfuerzo por impedir la guerra a nivel político —por ejemplo, el esfuerzo de la Liga de las Naciones por establecer un derecho cosmopolita, al modo kantiano— choca con una profunda inclinación a ella a nivel sociológico y psicológico —por ejemplo, los odios identitarios o los nacionalismos— (cfr. Carrasco, 2013: 54). Para el científico alemán, «este hambre de poder político» de la clase dirigente se alimenta del apetito material de beneficio de otra minoría que ve en la guerra y en las armas una oportunidad de aumentar su poder personal (Freud, 1986a [1991]: 184-185). Estas dos categorías, aun siendo minoritarias dentro de la sociedad, tienen «bajo su influencia las escuelas y la prensa, y por lo general también la Iglesia. Esto les permite organizar y gobernar las emociones de las masas, y convertirlas en su instrumento» (Freud, 1986a [1991]: 185). Llegado a este punto, Einstein deja ver, claramente, su pesimismo sobre la naturaleza

humana, ofreciendo lo que para él es la única respuesta posible a la fatalidad de la guerra:

¿Cómo es que estos procedimientos logran despertar en los hombres tan salvaje entusiasmo, hasta llevarlos a sacrificar su vida? Sólo hay una contestación posible: porque el hombre tiene dentro de sí un apetito de odio y destrucción. En épocas normales esta pasión existe en estado latente, y únicamente emerge en circunstancias inusuales; pero es relativamente sencillo ponerla en juego y exaltarla hasta el poder de una psicosis colectiva. (Freud, 1986a [1991]: 185).

La afirmación de que la inclinación instintiva del hombre al odio y la destrucción solo se manifiesta en *periodos de anormalidad* podría sugerir la idea de que la guerra (ejemplo incontestable de anormalidad) sería la condición anómala necesaria para la manifestación de esta pulsión destructiva y no su consecuencia. Sin embargo, esa no parece ser la idea dominante sobre la guerra en Einstein: cuando el físico alemán evoca la existencia de una necesidad de odio y de destrucción en ser humano, lo hace para explicar la causa del «salvaje entusiasmo» de la masa de hombres que se abandonan a las campañas bélicas (Freud, 1986a [1991]: 185); es decir, para señalar la tendencia (pulsional o instintiva) de los seres humanos hacia la anomalía de la guerra, razón por la cual han fracasado históricamente todos los esfuerzos políticos por mantener un estado de convivencia pacífica entre las naciones. Entonces, si el hombre tiende instintivamente a la violencia destructiva, ¿es posible educarlo para liberar la sociedad del eterno retorno de la barbarie de la guerra?

Freud es consciente a su vez de las dimensiones que se entrelazan en el planteamiento de Einstein sobre la cuestión del carácter ineluctable de la guerra. La conjunción de los aspectos psicológicos y sociológicos de la acción humana nunca se muestran con mayor evidencia que en el momento del ejercicio colectivo de la violencia. Sin embargo, el llamado del físico alemán no es a resolver la duda sobre la amenaza de la guerra en el terreno que corresponde a los políticos o a los gobernantes, sino a explorar la posibilidad de una (re)educación de los seres humanos que les brinde mejores armas para ponerlos «a salvo de las psicosis del odio y la destructividad»; un «control de la evolución mental del hombre» que lo dirija hacia un pacifismo opuesto a la pulsión de destrucción: «la mejor oportunidad de descubrir la manera y los medios de tornar imposibles todos los conflictos armados» (Freud, 1986a [1991]: 185-186).

Einstein admite que «el derecho [*Recht*] y el poder [*Macht*] van inevitablemente de la mano» (Freud, 1986a [1991]: 184). Es cierto que los Estados crean todo un sistema jurídico encaminado a dirimir de forma no violenta los conflictos entre intereses particulares, o entre estos y el interés público; es cierto, también, que los Estados han pretendido replicar este modelo de convivencia socio-política en organizaciones supranacionales destinadas a dirimir los conflictos entre las naciones, pero todos estos esfuerzos históricos se estrellan contra las barreras psicológicas que animan a los hombres a defender sus propios intereses a través de la violencia contra los otros. Einstein evoca la

impotencia de la Liga de las Naciones frente a la amenaza de la guerra como la imposibilidad de vencer esa tara psicológica que hace que los Estados no quieran renunciar a su poder nacional ni a la incansable ansia de poder de sus clases dominantes ni a los discursos manipuladores que alimentan el odio y la destrucción. Sugiere, entonces, el físico alemán que la solución a ese problema podría encontrarse en la reeducación de los humanos en la dirección de un pacifismo de las formas sociales.

No obstante, la oposición que sugiere Einstein entre *un pacifismo cultural que podría aprenderse* y *un belicismo ancestral e innato que debería desaprenderse* no es necesariamente el enfoque que más le conviene a Freud para su respuesta. En efecto, si la pregunta de Einstein hubiera estado planteada en términos de *la posibilidad de erradicación total de la violencia de la vida social*, Freud no habría estado de acuerdo, porque, antropológicamente hablando, existe, para el padre del psicoanálisis, una violencia que favorece la armonía entre los hombres y conduce a una forma de derecho. La argumentación de Freud es esencialmente *hobbesiana* y comienza haciendo una distinción sutil en el vocabulario con enormes implicaciones en lo conceptual: «¿Estoy autorizado a sustituir la palabra “poder” por “violencia” [“Gewalt”], más dura y estridente?» (Freud, 1986a [1991]: 187-188). Apunta el padre del psicoanálisis al hecho de que, mientras poder y derecho se asumen como compatibles, derecho y violencia se muestran como conceptos antinómicos, aunque mirando hacia los «orígenes» de la humanidad sea «fácil demostrar que uno se desarrolló desde la otra» (Freud, 1986a [1991]: 188). En su breve génesis del derecho, el padre del psicoanálisis nos dice que en el mundo de la naturaleza los conflictos se resolvían por el imperio del más fuerte, lo que daría lugar, con el advenimiento de los instrumentos (las armas), al imperio del más hábil. Se trata de una primera transición en la historia de la evolución humana: «la superioridad mental empieza a ocupar el lugar de la fuerza muscular bruta» (Freud, 1986a [1991]: 188). Pero no la más importante: sabemos que estos reinos primitivos de la dominación por «la violencia bruta o apoyada en el intelecto» empiezan a transformarse en el curso de la evolución, tomando cierto camino [que] llevó de la violencia al derecho» (Freud, 1986a [1991]: 188). Ese camino para Freud no puede ser otro que la unión de los débiles frente a la violencia del más fuerte. El derecho representa la fuerza de la unión de una comunidad que se opone a la violencia de un individuo o de una minoría:

Vemos que el derecho es el poder de una comunidad. Sigue siendo una violencia pronta a dirigirse contra cualquier individuo que le haga frente; trabaja con los mismos medios, persigue los mismos fines; la diferencia sólo reside, real y efectivamente, en que ya no es la violencia de un individuo la que se impone, sino la de la comunidad (Freud, 1986a [1991]: 189).

La comunidad, para Freud, resulta el equivalente weberiano del Estado que monopoliza el uso de la fuerza legítima, cuando la unión de los débiles deja de ser una reacción coyuntural frente a la amenaza contingente para determinarse como una unidad política permanente (dotada de normas, códigos y leyes).

Pero aun surgiendo de la unión, el derecho no puede determinarse como lo opuesto a la violencia, sino, en realidad, tan solo como una de sus formas históricas (Freud, 1986a [1991]: 189; cfr. Benjamin, [1921] 2001: 40; Derrida, 1994: 132; Nietzsche, 2002, *GM II: 17*, 336-337). Por un lado, la comunidad que da vida al derecho está compuesta por sujetos desiguales en relación al poder que ostentan; y la violencia se hará presente también al interior de la comunidad para dirimir los conflictos que surgen de esta desigualdad originaria; como, también, se hará presente en las guerras entre comunidades de las que resultarán vencedores y vencidos, esclavos y señores. En este sentido antropológico, el derecho no es la manifestación de la comunidad igualitaria, sino «la expresión de las desiguales relaciones de poder que imperan en su seno; las leyes son hechas por los dominadores y para ellos, y son escasos los derechos concedidos a los sometidos» (Freud, 1986a [1991]: 190). Así que, cuando Einstein se plantea la posibilidad de una instancia jurídica internacional que logre erradicar las guerras entre las naciones, lo que está sugiriendo, en realidad, es reemplazar una violencia por otra, porque, tal y como lo sugiere Einstein en su carta y reafirma Freud en su respuesta, no basta con crear tal instancia, sino que se hace imperativo dotarla de instrumentos de fuerza que le permitan imponer su voluntad de paz frente a los intereses individuales que se le resisten. Ningún ideal puede reemplazar la función histórica de esta fuerza material: «se yerra en la cuenta si no se considera que el derecho fue en su origen violencia bruta y todavía no puede prescindir de apoyarse en la violencia» (Freud, 1986a [1991]: 192; cfr. Arendt, 2005: 131-132). Para Freud, el fin de la guerra por el derecho, incluso cuando éste se dota de los más altos ideales, es una contradicción en los términos, puesto que tanto la guerra como el derecho son manifestaciones históricas de la violencia. En la visión *hobbesiana* del padre del psicoanálisis, no es suficiente con decir que el derecho es preferible a la guerra, puesto que uno y otro son formas entrelazadas de violencia en la defensa de la comunidad. Es por ello que existe un *Ius ad bellum*, un derecho a la guerra que implica la posibilidad para una nación de ejercer la violencia destructora frente a la amenaza de otra nación enemiga: «No es posible formular un juicio unitario sobre esas guerras de conquista», nos dice Freud (1986a [1991]: 190), porque si muchas de ellas solo han aportado la destrucción (tomando como ejemplo a turcos y mongoles), otras han posibilitado la transformación de la violencia en derecho (ofreciendo el ejemplo de la *pax romana*):

Por paradójico que suene, habría que confesar que la guerra no sería un medio inapropiado para establecer la anhelada paz «eterna», ya que es capaz de crear aquellas unidades mayores dentro de las cuales una poderosa violencia central vuelve imposible ulteriores guerras (Freud, 1986a [1991]: 191).

Con esto, Freud vuelve a exponer la ambigüedad intrínseca de la violencia de la guerra que, a la vez que disemina la destrucción, lleva en ella el germen de la civilización.

## 2. EROS E INSTINTO DE MUERTE: LA HIPOCRESÍA CULTURAL DEL HOMBRE CIVILIZADO

¿Es posible distinguir entre esta fuerza que tiende a la destrucción y aquella otra que tiende a la construcción en comunidades más o menos pacíficas? ¿Por qué, una vez alcanzado a través de la violencia el estado de civilización pacífica, no se persiste en él de forma más larga y duradera? ¿Por qué, si el estado de convivencia y entendimiento que procura el derecho es preferible a la barbarie de la guerra, los hombres caen tan fácilmente en el embrujo de su llamado? Einstein, en su carta, sugería que la respuesta se encontraba en una especie de instinto primordial del hombre que lo lleva de manera casi inevitable a manifestarse en una violencia colectiva y destructora contra los otros. Freud no solo comparte la idea de la existencia de dichos instintos primarios en el hombre, sino que, además, los ha estudiado, y resume para Einstein sus principales características:

Suponemos que las pulsiones del ser humano son sólo de dos clases: aquellas que quieren conservar y reunir —las llamamos eróticas, exactamente en el sentido de Eros en *El banquete* de Platón, o sexuales, con una [consciente] ampliación del concepto popular de sexualidad—, y otras que quieren destruir y matar; a estas últimas las reunimos bajo el título de pulsión de agresión o de destrucción [...] Cada una de estas pulsiones es tan indispensable como la otra; de las acciones conjugadas y contrarias de ambas surgen los fenómenos de la vida. Parece que nunca una pulsión perteneciente a una de esas clases puede actuar aislada; siempre está conectada —decimos: aliada— con cierto monto de la otra parte, que modifica su meta o en ciertas circunstancias es condición indispensable para alcanzarla (Freud, 1986a [1991]: 192-193).

Para Freud, la historia pulsional del hombre es una dialéctica de contrarios que no puede ser reducida a términos de Bien y Mal. Si la inclinación hacia la solidaridad, el amor y la unión pueden explicar el origen de la comunidad, ese mismo principio erótico es la base de su disposición a la defensa colectiva que conduce a la guerra. En la guerra hay también fiesta, fraternidad y lazos de amor con los propios, así como inclinación al odio y la destrucción de los otros. En todas aquellas empresas humanas que creemos el fruto de una sola de estas inclinaciones primordiales habita la presencia necesaria de su fuerza antagónica. Eros e *instinto de muerte* se encuentran indisociablemente unidos. Esta evidencia, según Freud, no impide que algunos utópicos piensen que bastaría con eliminar el instinto de muerte y sus manifestaciones sociales para que cese la crueldad de la guerra, y critica a quienes creen que si el eros reina y se crean sociedades sin carencia material se podría pensar en el establecimiento de un derecho que garantice por fin la paz perpetua entre las naciones del mundo. He ahí la fatalidad de la vida instintiva que nos habita: un mundo solo gobernado por el Eros es una imposibilidad. El instinto de muerte está siempre presente, en permanente dialéctica constructora y destructora, sin que pueda ser eliminado de la vida social de los hombres. Llegados a este punto de su respuesta, Freud se apoya en Einstein para tratar de resolver la aporía del antagonismo

inextricable entre eros e instinto de muerte; tal vez «no se trata de eliminar por completo la inclinación de los hombres a agredir; puede intentarse desviarla lo bastante para que no deba encontrar su expresión en la guerra» (Freud, 1986a [1991]: 195). No cree Freud que se trate tan solo de un deseo utópico, sino de una posibilidad basada en la constatación de que, «desde épocas inmemoriales se desenvuelve en la humanidad el proceso del desarrollo de la cultura»; el mismo mecanismo de evolución social al que otros se refieren como *proceso de civilización*:

Las alteraciones psíquicas sobrevenidas con el proceso cultural son llamativas e indubitables. Consisten en un progresivo desplazamiento de las metas pulsionales y en una limitación de las mociones pulsionales. Sensaciones placenteras para nuestros ancestros se han vuelto para nosotros indiferentes o aun insoportables; *el cambio de nuestros reclamos ideales éticos y estéticos reconoce fundamentos orgánicos* [énfasis añadido] (Freud, 1986a [1991]: 197).

De forma anticipada, Freud resume en el párrafo precedente la tesis central de Elias sobre la civilización de las costumbres: el proceso de civilización es un predominio progresivo, ético y estético de la razón que tiende a proscribir de la sociedad todas las formas de crueldad. Un proceso orgánico, comparable a la domesticación de los instintos primarios, de orígenes «oscuros» y final «incierto», puesto que, a la vez que nos genera un oprobio de la violencia, perturba también la función sexual de los individuos «de elevada cultura» de la población que ven como las «razas incultas» y «los estratos rezagados» se reproducen en mayor proporción (Freud, 1986a [1991]: 197). Y, sin embargo, no es este argumento que evoca Freud en su respuesta a Einstein, coherente con el eugenismo de su época, el más importante a la hora de explicar la persistencia de la guerra en el marco del proceso civilizatorio. En sus *Consideraciones actuales sobre la guerra y la muerte* ya se interrogaba el padre del psicoanálisis sobre la verdadera aptitud del hombre para la cultura; es decir, sobre el alcance social de la transformación de las pulsiones agresivas y egoístas por la acción del eros. Evidentemente, no se trata de un proceso homogéneo; y su falta de homogeneidad conduce a la aparición del fenómeno de «hipocresía cultural» (Freud, 1984 [1992]:286). Este último consiste en el desarrollo de un tipo de individuos sociales que fingen ser hombres de cultura [*Kulturmenschen*] —el tipo de individuo civilizado cuyos impulsos altruistas se han vuelto orgánicos y naturales por acción del eros—, pero que, en el fondo, siguen respondiendo a sus instintos de muerte y destrucción; y cuando los constreñimientos sociales se relajan, no siendo ya útil su hipocresía, se entregan al ejercicio de las más grandes atrocidades en defensa de sus intereses egoístas:

Podría aventurarse esta aseveración: [nuestra cultura] está edificada sobre esa hipocresía y tendría que admitir profundas modificaciones en caso de que los hombres se propusieran vivir de acuerdo con la verdad psicológica. Existen, por tanto, muchísimos más hipócritas de la cultura que hombres realmente cultos. Y aún podría examinarse este punto de vista: es posible que la aptitud para la cultura ya organizada en los hombres de hoy sea

insuficiente para conservar esta, y por eso siga siendo indispensable cierto grado de hipocresía (Freud, 1984 [1992]: 286).

Decididamente, Freud se declara como parte de esa minoría de *hombres verdaderamente civilizados* cuyas «actitudes psíquicas», aportadas por la el «proceso cultural», se ven genuinamente perturbadas por la irrupción de la guerra (Freud, 1986a [1991]: 198). El psicoanalista se pone del lado de Einstein, declarándose pacifista, expresando por la guerra no solamente su «repulsa intelectual y afectiva», sino, además, «una intolerancia constitucional, una idiosincrasia extrema, por así decir» (Freud, 1986a [1991]: 198). Sin embargo, queda claro, para cualquier lector atento, que este tajante rechazo ético a la guerra contrasta con la ambigüedad inicial en la que se toleraba su violencia en nombre de su potencial civilizatorio. Las guerras que Freud citaba como ejemplo de *guerras portadoras de derecho*, como las conquistas romanas o la expansión del reino de Francia, no eran ni menos sangrientas ni menos inhumanas que las que golpearon Europa a principios del siglo XX. Tal vez, debido al desarrollo de la tecnología bélica, se pueda percibir una diferencia en el impacto y la escala de las guerras actuales que producen más muertos y más destrucción que aquellas de antaño —no en vano, la modernidad produce la muerte y el sufrimiento a la misma escala industrial en la que produce los bienes de consumo—. Pero su esencia, su naturaleza cruel y sangrienta permanece intacta; si la guerra amerita un rechazo moral por su inhumanidad, éste debería ser igualmente válido tanto para las guerras antiguas como para las modernas.

¿Qué es, entonces, lo que genera la indignación de ese *hombre de cultura* frente a la guerra moderna y que lo obliga a declararle su *repugnancia intelectual y afectiva*? La respuesta la da el propio padre del psicoanálisis en dos líneas demoledoras, en la parte final de su carta: «Y hasta parece que los desmedros estéticos de la guerra no cuentan mucho menos para nuestra repulsa que sus crueldades [*Grausamkeiten*]» (Freud, 1986a [1991]: 198). He ahí la clave del repudio del hombre civilizado a la violencia de la guerra. Como bien lo señala Carrasco (2013), a propósito de este pasaje de la carta de Freud: «nuestra intolerancia hacia ella [la guerra] es de un orden socialmente rechazable no por su contenido moral en sí, sino simplemente porque no es estética, es decir, porque supone la exhibición de una pulsión natural que no se debería mostrar» (59). La guerra se convierte en un fenómeno estéticamente insoportable, pues ella exhibe esa naturaleza cruel y destructora que la cultura debería haber domesticado en el mundo moderno. La violencia de la guerra pertenece a una estética del pasado que el hombre civilizado moderno, el verdadero *hombre de cultura*, no puede soportar.

Freud, para responder a las exigencias de la ética pacifista e idealista de Einstein, parece verse obligado a enfatizar en la dimensión estética de la crueldad bélica como expresión puntual del instinto de muerte, pero a sabiendas de que, en el plano ético, la cuestión de la guerra no se deja resolver tan fácilmente. Desde el principio de su respuesta, el padre del psicoanálisis ha insistido en que el instinto de muerte y sus manifestaciones no pueden ser juzgados en

términos morales; de la misma forma que la violencia no puede ser reducida a términos de Bien o de Mal. Así pues, hábilmente, opta por el artilugio retórico de oponer la *degradación estética* de la guerra a su *atrocidad*, como si esta última fuera el verdadero objeto de oprobio ético. Pero, en realidad, la definición de atrocidad no es sino una extensión del juicio estético: las atrocidades de la guerra (su desmesura, su desproporción) son la parte sustantiva de esa *degradación estética* que aviva el pacifismo en Freud.

Al final, se podría estar de acuerdo con Freud y Einstein en que una canalización de ese instinto de muerte, para que se exprese de otra forma que no sea la guerra, es posible; pero no puede decirse que esa manifestación pueda estar libre de sufrimiento, sangre y destrucción. No obstante, dicha forma de expresión de esta pulsión sí puede ser *estéticamente más tolerable*; podemos desarrollar los mecanismos culturales o civilizatorios que permitan hacerla más aceptable, tomar distancia frente a sus consecuencias, filtrar las formas sociales de su representación, renombrándola, ocultándola o, simplemente, negándola.

### 3. BARBARIE Y CRUELDAD: LA VERGÜENZA EN EL HOMBRE CIVILIZADO

Freud ([1930] 2017) consideraba ya en el «*Malestar de la Cultura*» que parecemos condenados a vivir en el péndulo histórico del progreso y la barbarie. En un libro posterior al intercambio epistolar con Einstein, escribiría, de forma aún más contundente, que la modernidad nos descubre un periodo de la historia en el que «el progreso ha sellado un pacto con la barbarie» (Freud, 1986b [1991]: 52). Es una idea que Adorno (1998) toma prestada y desarrolla en su «*Educación para la emancipación*». El filósofo de Frankfurt considera la barbarie, esencialmente, como una amenaza a la civilización, en la medida en que los hombres, superados por el desarrollo tecnológico, se encuentran «poseídos por una voluntad de agresión primitiva, por un odio primitivo o, como suele decirse de modo más culto, por un impulso destructivo [...]» (Adorno, 1998: 105). El *modo más culto* de abordar la barbarie al que se refiere Adorno es el que utiliza Freud: el de la pulsión de muerte que se opone a la pulsión erótica, la cual se manifiesta, de forma sangrienta, en las guerras industrializadas modernas.

Como en el famoso cruce epistolar Freud-Einstein, se pregunta, también, Adorno si la educación no podría contribuir a superar la barbarie. Justamente, «*Una educación para la superación de la barbarie*» es el nombre del capítulo en el que, en diálogo con Becker, Adorno propone desarrollar en los jóvenes un sentimiento de *vergüenza* frente a cualquiera de sus manifestaciones: «lo que deseo es que las personas comiencen a empaparse ya en el sistema educativo de repugnancia contra la violencia física» (Adorno, 1998: 112). Pero, aunque la violencia física sea para él sinónimo de barbarie, objeto de «vergüenza» o de «repugnancia», el propio filósofo de Frankfurt reconoce, al mismo tiempo, que existen «situaciones en las que no es posible proceder sin dicha violencia» (112). Se dibuja, así, en el horizonte de la argumentación de Adorno, si no una

contradicción, cuando menos una dificultad objetiva para establecer los límites de la barbarie. Adorno prefiere pasar por alto este detalle, al que califica como «sutileza»:

Creo más bien que antes de hablar sobre las excepciones, sobre la dialéctica latente en el hecho de que en determinadas circunstancias la barbarie exija barbarie, hay que tener perfectamente claro que en los seres humanos todavía no ha tomado cuerpo efectivo la vergüenza por la brutalidad incluida en el principio de la cultura. Y que solo una vez que hayamos conseguido despertar esa vergüenza, hasta el punto de que ningún ser humano pueda ya contemplar impasible cómo se ejerce brutalidad contra otros, sólo entonces podamos hablar tranquilamente de todo lo demás. (Adorno, 1998: 112-113).

La ironía en el planteamiento de Adorno es que «despertar la vergüenza» en niños y jóvenes exige del sistema educativo una cuota de violencia de castigo representada en el ejercicio de la autoridad, aunque «esclarecida», no «ciega», de padres y profesores: «Si los padres dan al niño unos cachetes en la mano, por haber cortado las alas de una mosca, estamos ante un momento de autoridad que contribuye a la superación de la barbarie» (Adorno, 1998: 114). Esta idea de una violencia educativa que debe diferenciarse, por su naturaleza o por su finalidad, de la barbarie no es novedosa; consideremos el hecho de que «la violencia educadora en su forma más consumada» era para su amigo, Walter Benjamin ([1921] 2001: 42), una de las raras manifestaciones de la violencia pura o divina por «fuera del derecho» (cfr. Sorel, 2005: 239-255).

Como vemos, Adorno intenta trazar unos límites a la violencia a fin de que esta no degenera en barbarie, los cuales podrían ser resumidos como sigue: *si un castigo (una violencia que hace sufrir a quien no puede defenderse de ella) es justo y necesario (en el sentido de que se hace de forma proporcionada, consciente y con el objetivo de eliminar futuras violencias) debe ser juzgado como un bien y no como un mal*. La fórmula podría aplicarse, igualmente, tanto para establecer los límites éticos de los castigos en el sistema penal como para justificar las guerras portadoras de derecho que defiende Freud; sin embargo, la naturaleza subjetiva(y, por ende, relativa) de este tipo distinciones —entre una forma violencia que se determinaría como expresión de la barbarie y otra forma proporcionada y racional que se determinaría como expresión de castigo justo— se revela en el hecho de que, irónicamente, a menos de seis décadas de la primera publicación de los diálogos de Adorno con Becker, «los cachetes en la mano» que defiende el filósofo de Frankfurt como una forma de autoridad «que contribuye a la superación de la barbarie» (Adorno, 1998: 114) están prohibidos, tanto en su Alemania natal como en la mayoría de países de Europa, como una inaceptable (o *bárbara*, en el lenguaje de Adorno) forma de violencia física contra los niños.

Adorno, de forma análoga a Freud, se debate entre el rechazo ético de toda violencia que cause sufrimiento, y la aprobación condicional, por razones estéticas, de una violencia que, aunque engendre sufrimiento, adopte formas menos atroces, menos degradadas o menos chocantes a los sentidos

del verdadero hombre civilizado. En este caso, la cuestión espinosa seguiría siendo la de establecer los criterios éticos que permitirían definir dicho tipo de violencia como necesaria, proporcional y, en consecuencia, compatible con el sistema de valores de la sociedad que la practica, sin terminar incurriendo en un simple cambio de forma o de apariencia de una violencia que continúa siendo moralmente reprobable.

Consideremos, de otro lado, el hecho de que los criterios de necesidad y de utilidad que determinan la aceptación en el plano ético de un tipo de violencia social no resultan siempre incompatibles con su rechazo a nivel estético. Una prueba de ello la podemos encontrar en la transformación del sistema penal en las democracias liberales modernas. Los castigos penales, al igual que las guerras, comportan un tipo de violencia que engendra sufrimiento; pero incluso una figura fundadora del liberalismo jurídico moderno como Beccaria no levantará su voz para pedir una derogación total del sistema penal, sino para su modulación moral a través de los criterios de necesidad y utilidad: «Toda pena (dice el gran Montesquieu) que no se deriva de la absoluta necesidad es tiránica» (Beccaria, 1822: 9). Beccaria reconoce el grado de «atrocidad» inherente al castigo, pero juzga la crueldad de las penas como moralmente reprobable solo cuando se probase que es, «si no inmediatamente [opuesta] al bien público y al fin de impedir los delitos, a lo menos [inútil]» (14). Lo que deja entrever, de forma negativa, que cierto grado de miedo y crueldad de las penas puede ser tolerada o justificada cuando se basa en la «absoluta necesidad» y cumple el fin que persigue el derecho (Beccaria, 1822: 5). No obstante, en el proceso de transformación de los sistemas penales en los Estados modernos, esta cuota necesaria de sufrimiento, que antes era el aspecto a exhibir de la violencia que se considera justa y necesaria para los fines de conservación del Estado, pasó a ser objeto de ocultación; o como lo expresa Foucault (1975: 18), «el castigo pasó de ser un arte de las sensaciones insoportables a una economía de derechos suspendidos».

La negación o el ocultamiento de la crueldad en la civilización podría, a primera vista, proceder de una incompatibilidad moral (fruto de la *evolución de la cultura*, como la llama Freud en su carta) con esta forma particular de violencia basada en el sufrimiento de los otros, pero una observación más atenta de la manera en que las sociedades liberales modernas interactúan con las diversas manifestaciones de violencia cruel que le son propias sugiere que su rechazo procede más de una incompatibilidad estética —es decir, con las formas y la apariencia que adoptan dichas manifestaciones— que de una incompatibilidad con la inmoralidad que podría serle atribuida. Es ese carácter sangriento y brutal de la violencia cruel —aquello que llamaba, poéticamente, Sorel (2005) «los ríos de sangre» (241-242)— lo que permite ubicarla en el orden de la barbarie, en el mismo sentido en el que la concibe Adorno (1998): como «una recaída en la fuerza física primitiva, sin que tal fuerza esté en una relación transparente con fines racionales de la sociedad, esto es, allí donde viene dada la identificación con la irrupción de fuerza física» (108). Así, la barbarie queda definida por la brutalidad y la crueldad que, a su vez, se determinan como los

rasgos opuestos a la modernidad y las formas jurídicas e institucionales que representan el mundo civilizado. Porque la idea de que las sociedades liberales modernas son *más civilizadas* viene inextricablemente ligada a la idea de que son *menos crueles*: la crueldad sería ese síntoma que permitiría reconocer la *barbarie* de las sociedades premodernas, tal como su ausencia permitiría reconocer lo *civilizado* de los Estados liberales modernos.

#### 4. PROGRESO Y OCULTAMIENTO: LA CRUELDAD EN LA MODERNIDAD

Decía Muir (2001: 170) que, en la Europa premoderna, «el miedo a los enemigos reales e imaginarios alentaba una brutalidad cruel», haciéndose eco de la descripción que hace Huizinga (2001) de las sociedades del final de la Edad media como caracterizadas por una tendencia a la violencia en la vida cotidiana. Si bien podríamos objetar que las sociedades modernas han dado también suficientes ejemplos de crueldad y brutalidad frente a sus enemigos, *reales e imaginarios*, como para pretender que ese es un rasgo histórico específico de tiempos medievales, lo más importante, por ahora, sería observar cómo Huizinga y Muir comparten el principio de que la eliminación de la violencia cruel de la esfera social y política es el pilar en el que se funda la idea de *progreso* asociada al proceso civilizatorio; y es importante precisarlo, porque esta idea de *progreso* o de *triunfo de la razón* se encuentra en la comprensión del liberalismo político como oposición a toda forma de crueldad (cfr. Rorty, 1989; Shklar, 1989). Básicamente, las sociedades liberales y democráticas se construyen sobre la oposición a todas las formas de crueldad que eran moneda corriente en los tiempos premodernos; y dicho cambio en las formas individuales y cotidianas de relacionarse con la crueldad, al estar vinculado con el proceso civilizatorio como idea de progreso social, no puede sustraerse de un juicio ético: lo civilizado queda implícitamente entendido como *éticamente superior* a la *barbarie* del mundo premoderno. Esta superioridad ética se hace muy patente en las palabras de Elias, cuando se refiere al proceso de transformación del hombre europeo, aceptando para el mismo, «como término técnico», el concepto de *evolución*:

Estos son los cambios a los que nos referimos en el habla cotidiana cuando afirmamos que los hombres de nuestras sociedades son hoy «más civilizados» que ayer o que los de otras sociedades son «menos civilizados», quizá incluso más «bárbaros», que los de la propia. El matiz valorativo de tales enunciados es claro; los hechos a los que se remiten no lo son. (Elias, [1939] 1989: 9).

Para el sociólogo de Breslavia, los *hechos* son, en esencia, un cambio en las pautas de comportamiento y «el dominio de las emociones», que tiene como efecto una transformación de la «estructura social» (Elias, [1939] 1989: 239). La relación de la sociedad moderna con la crueldad y la contemplación del sufrimiento sería ese criterio que permitiría, más que ningún otro, definir su progreso. A diferencia del hombre de antaño europeo, en el «hombre civilizado»

opera una «autocoacción sociogenética» que le «prohíbe tratar de agarrar de modo espontáneo lo que desea, lo que ama o lo que odia», *humanizando* sus afectos y transformando sus «inclinaciones a la agresividad y la crueldad» (Elias, [1939] 1989: 241). De este modo se configura el proceso civilizatorio como una transformación hacia la erradicación de la violencia cruel en el conjunto de nuestras relaciones sociales. La *autocoacción sociogenética* de Elias no difiere mucho de la inclinación del verdadero *Kulturmenschen* de Freud hacia una represión de las pasiones (cfr. Freud, 1984 [1992]:286; 1986a [1991]: 197-198), y parece significar que la crueldad (ligada a estas pasiones) ya no es tolerada: en el proceso civilizatorio, la razón sustituye la pasión y, de esta forma, elimina de la vida social las manifestaciones más oprobiosas de violencia.

Sin embargo, esta visión progresista de la civilización se contradice con la realidad y los hechos de su propia historia. La sociedad se ha transformado, eso es cierto; pero no ha erradicado la violencia ni mucho menos expulsado la crueldad del conjunto de sus relaciones sociales. Esta imagen de la modernidad o la civilización como la antítesis de la barbarie (es decir, la antítesis de la crueldad), dice Bauman (1998), «es parte integrante de su *autoexcusa* y de su *autoapoteosis*, o sea, del mito que la legitima» (126). La crueldad no es un producto exclusivo de la pasión, sino, también, de la voluntad, lo que implica que la razón puede igualmente engendrar esa violencia cruel que oprobian los *progresistas* como Elias. En efecto, todas las formas abyectas de violencia cruel en el espectro político subsisten, incluso con mayor fuerza, en el imperio de la razón moderna. La ciencia ha desarrollado las técnicas y herramientas que han permitido al hombre civilizado la cómoda distancia de la fealdad y la muerte que engendra su voluntad política de seguridad (cfr. Shklar, 1989: 27-30). El genocidio, la masacre y la tortura ya no son el subproducto del salvajismo de las pasiones, sino de los instrumentos técnicos de las burocracias altamente especializadas para alcanzar los fines de derecho de los Estados más civilizados:

Lo que en realidad ha sucedido en el curso del proceso civilizador es que se ha dado una nueva orientación a la violencia y se ha redistribuido el acceso a ella; al igual que otras cosas que nos han enseñado a aborrecer y detestar, ha desaparecido de nuestra vista, pero sigue existiendo. Se ha hecho invisible desde la posición ventajosa de la experiencia personal limitada y privatizada. Se la ha encerrado en territorios segregados y aislados, siempre inaccesibles a los miembros normales de la sociedad, se la ha expulsado a las «zonas grises» situada fuera de los límites para una amplia mayoría de los miembros de la sociedad [...]o se la ha exportado a lugares lejanos que carecen de toda importancia profesional de los humanos civilizados. (Bauman, 1998: 127).

Desde la crítica de Bauman, la civilización no significaría en absoluto la renuncia a un espíritu de crueldad de su orden político, sino, solamente, la reorganización social de sus manifestaciones y consecuencias, de forma que éstas se convierten en una experiencia predicativa del afuera, de la exterioridad;

la violencia cruel afecta al *otro*, sin que sus oprobiosas consecuencias estéticas contaminen el orden moral superior de aquellos a los que dicha crueldad beneficia. Llevando al extremo el concepto inicial planteado por Levi (2001: 33-60), Bauman sugiere que las *zonas grises* serían la exterioridad simbólica en la que la crueldad puede desplegarse sin los efectos moralmente negativos que le son inherentes, a la vez que le permitiría al sistema de poder conservar su orden social y jurídico. Hay exterioridades internas, que son esos espacios al interior de nuestras sociedades modernas en los que los sujetos sociales devienen objetos indeseables, punibles o, simplemente, destruibles; existe la figura del *otro* que se esconde al interior de nuestro orden social y que amenaza los fundamentos del derecho (el gran delincuente, el terrorista); y existe, en consecuencia, una exterioridad al interior del sistema de poder, que constituye la zona gris y espectral en la que el derecho se sale de sus límites para defenderse a sí mismo de la amenaza que lo habita; la misma zona gris a la que autores como Agamben (2004: 18-20) y Schmitt (1985: 23), desde orillas ideológicas opuestas, se refieren como *estado de excepción*. En el estado de excepción de la dictadura del *Führer* se cometieron las atrocidades del *Holocausto*; como en el estado de excepción de la *Guerra contra el Terror* se cometieron las atrocidades de Abu-Ghraib, en Irak (Sontag, 2004: 24-42). Cuántas crueldades no se han dado en estos espacios liminares del derecho, todas ellas acompañadas de ejercicios de racionalización y de justificación. Tal vez acierta Baudrillard (2007) cuando dice que «creemos ingenuamente que el progreso del Bien, su aumento de poder en todos los campos (ciencia, técnica, democracia, derechos humanos) corresponde a una derrota del Mal» (para. 15); cuando constatamos que la barbarie puede anidar en el seno de las comunidades y las instituciones humanas más civilizadas, deberíamos, como lo sugiere el filósofo francés, replantearnos la idea de progreso heredada de la filosofía de la Ilustración como un triunfo histórico del Bien [la civilización] sobre el Mal [la barbarie]: «Nadie parece haber comprendido que el Bien y el Mal aumentan su poder al mismo tiempo, y en el mismo movimiento» (Baudrillard, 2007: 15).

Si, como lo sugiere Freud en su respuesta a Einstein, el derecho en el que reposa la civilización ha sido aportado por la violencia de la guerra que, a la vez, vehicula muerte y sufrimiento, podríamos preguntarnos, parafraseando a Foucault (1975), ¿por qué el ocultamiento de su crueldad inherente hace parte de la economía del poder del Estado civilizado moderno? Tal vez, porque, como reconociera el propio Freud, esa violencia cruel —a veces necesaria, a veces, incluso, benéfica a largo plazo en el proceso civilizatorio— tiene la contrapartida de una *estética intolerable*: los castigos y las guerras suelen presentarse con una insoportable carga de atrocidad que pone en evidencia la voluntad de sufrimiento que hace parte consustancial de nuestro orden social moderno. Lo que la civilización nos aporta, entonces, es la posibilidad de practicar esa crueldad incompatible con nuestros valores morales, pero entendida como necesaria para el orden y la seguridad, fuera del juicio de nuestros sentidos; oculta y alejada; renombrada y edulcorada por los canales que la comunican

(Bauman, 1998: 126-127; cfr. Milgram, 2005). Desde esta óptica, la civilización de las formas sociales significaría la posibilidad de negación de la fealdad y la atrocidad de la violencia incompatible con la moral vigente. Y solo cuando esa crueldad no puede ser contenida, y la violencia antiestética nos toca directamente; cuando no puede ser ocultada a nuestros ojos ni oídos; cuando es imposible negarla, sentimos, entonces, que la barbarie está de retorno, amenazando el orden e interrumpiendo el progreso de la civilización.

## CONCLUSIÓN

Cuando Freud alude al doble carácter constructor y destructor de la violencia, implícitamente, ubica la crueldad en el terreno de lo antiestético y lo intolerable. Porque la palabra *violencia* contiene en ella una ambigüedad que le es ajena a la crueldad; ella puede determinarse como el Bien o como el Mal; sea como una violencia constructora frente a otra, destructora. El concepto que designa la palabra violencia tiene la posibilidad de establecer límites morales a la acción; lleva implícitamente una dimensión ética que, como lo sugiere Naepels (2006), obliga al observador a superar «la oposición entre lo descriptivo y el juicio» (491). La crueldad, en cambio, al no poder prescindir de una voluntad de hacer sufrir y de una intencionalidad de daño, queda irremediablemente preñada de un juicio moral negativo: ella termina por convertirse en una forma degradada de violencia, cuando no una simple expresión de sadismo y perversión del carácter de quien la ejerce; *una violencia por la violencia*, desprovista de fin y muchas veces de razón, que no porta en sí sino la destrucción y el sufrimiento, negando para ella toda posibilidad de ambigüedad moral (cfr. Sémelin, 2002; Sofsky, 1996; Wieviorka, 2003); y, en tanto dichas manifestaciones de violencia extrema (masacres, limpiezas étnicas, tortura, terrorismo, etc.) coexisten con formas más *civilizadas* de coerción, podemos tener la ilusión de que una violencia legítima (fruto de la civilización) se opone a una crueldad (fruto de la barbarie).

Solo que, de forma análoga a la imposibilidad de separar eros e instinto de muerte en las acciones humanas, en todos los escenarios históricos en los que se hace presente la muerte y el sufrimiento de la guerra resulta difícil distinguir entre la violencia civilizada y la bárbara crueldad. La guerra, al igual que todas las otras formas de violencia colectiva, procede de *una voluntad de hacer sufrir que se impone con el fin de establecer o conservar un poder*. Aun si consideráramos toda violencia legítima como ese «mínimo nivel de miedo» necesario para el orden y la autoridad del Estado (Shklar, 1989: 29) que, mientras es utilizado de manera *justa y proporcionada*, resultaría tolerable (cfr. Beccaria, 1822: 5-9), no deberíamos olvidar el hecho de que esta violencia, aunque legal o institucional, tiene en sí todos los elementos moralmente oprobiosos que le atribuimos a la crueldad: *un sufrimiento intencional, que busca la afirmación de un poder, ejercido sobre una víctima reducida a la impotencia*. Desde este punto de vista,

la violencia institucional civilizada no puede prescindir de cierto espíritu de crueldad: independientemente de sus razones, ella impone, por la fuerza, el sufrimiento, la muerte o la destrucción. Si existe una diferencia entre su violencia y aquella otra asociada a la barbarie, ésta debería situarse en el grado de exhibición de ese oscuro lado pulsional que repugna al *hombre civilizado* en Freud y Elias: la exacerbación de ciertos aspectos como la sangre, la sevicia, la mutilación, la festividad en la destrucción; en fin, todas esos intolerables «desmedros estéticos» a los que aludía el padre del psicoanálisis en su carta a Einstein (Freud, 1986a [1991]: 198).

Quizás la respuesta a esta contradicción dialéctica freudiana entre un ideal de un pacifismo mundial y el reconocimiento de la necesidad histórica de una violencia que engendra sufrimiento y muerte se encontrara ya en el pensamiento de esa premodernidad tan denostada por Elias. Filósofos como Séneca o Aquino conocían muy bien la distinción entre barbarie y crueldad, así como la diferencia entre esta última y la severidad: cruel es el poder que tiene «un motivo para castigar, pero que no [tiene] medida», decía Séneca (*Clem.*, II.4 §3), mientras, Aquino (*Sum.* II-II, q159, a2) sostenía que «la crueldad se fija en la culpa del castigado, pero se excede en el modo de castigar». En ambos casos, infligir sufrimiento por placer no guarda relación alguna con el derecho o el poder, sino, más bien, con la ferocidad, el salvajismo o la bestialidad: aquello a lo que hoy, justamente, asociaríamos con la barbarie.

Creer que la crueldad se vincula al placer en el espectáculo del sufrimiento significa cerrar los ojos ante la evidencia de que nuestras sociedades racionales y jerárquicas pueden ejercer una violencia cruel y destructora de forma banal, como afirmara Arendt (2006); con indiferencia, distancia o simple sentido de la obediencia (Milgram, 2005). Tomar conciencia del poder de muerte, sufrimiento y destrucción que tiene la civilización moderna con su violencia industrial y tecnificada sería un buen primer paso en la dirección de la medida de los gobernantes a la hora de ejercer la guerra o el castigo. La moderación que exigen Séneca y Aquino para el poder político debe entenderse como *conciencia crítica*, no ocultamiento o negación, de la violencia que emana de nuestra propia estructura social. Y, aunque muchos pasajes de la carta de Freud parecen reconocer ese tipo de sutilezas de los filósofos de antaño, se podría especular que el pacifismo de su interlocutor le impedía afirmarse en una argumentación totalmente pesimista que, necesariamente, conduciría a una imposibilidad práctica de evitar la amenaza de la guerra. No era ese el tipo de respuesta que hubiera agradado a Einstein; ni era ese, tampoco, el objetivo que perseguía su correspondencia.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T. W. (1998). *Educación para la emancipación*. Madrid: Ediciones Morata.  
Adorno, T. W. (2004). *Minima moralia: reflexiones desde la vida dañada*. Madrid: AKAL.  
Agamben, G. (2004). *Estado de excepción (homo sacer II)*. Valencia: Pre-Textos.  
Arendt, H. (2005). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial S. A.

- Arendt, H. (2006). *Eichman en Jerusalén*. Barcelona: Debolsillo.
- Baudrillard, J. (6 de marzo de 2007). L'esprit du terrorisme. *Le Monde*, [https://www.lemonde.fr/disparitions/article/2007/03/06/l-esprit-du-terrorisme-par-jean-baudrillard\\_879920\\_3382.html](https://www.lemonde.fr/disparitions/article/2007/03/06/l-esprit-du-terrorisme-par-jean-baudrillard_879920_3382.html).
- Bauman, Z. (1998). *Modernidad y Holocausto*. Barcelona: Séquitur.
- Beccaria, C. (1822). *Tratado de los delitos y las penas*. Madrid: Imprenta de Albán. [http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080097388/1080097388\\_MA.PDF](http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080097388/1080097388_MA.PDF)
- Benjamin, W. ([1921] 2001). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Santafé de Bogotá: Aguilar, Altea, Tauros, Alfaguara, S. A.
- Benjamin, W. (1989). Tesis de filosofía de la historia. En B. Walter, *Discursos Interrumpidos I* (págs. 175-191). Buenos Aires: Taurus.
- Carrasco, N. (2013). La insoportable estética de la guerra: la correspondencia Einstein-Freud. *Eikasia: revista de filosofía*. No 50, 51-62.
- Childe, V. G. (1996). *Los orígenes de la civilización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Derrida, J. (1994). *Force de loi: Le «fondement mystique de l'autorité»*. Paris: Galilée.
- Elias, N. ([1939] 1989). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Ferry, J. (28 juillet, 1885). Les fondements de la politique coloniale. En *Grands Discours Parlementaires. Assemblée nationale de France*. <https://www2.assemblee-nationale.fr/decouvrir-l-assemblee/histoire/grands-discours-parlementaires/jules-ferry-28-juillet-1885>
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir, naissance de la prison*. Paris: Gallimard.
- Freud, S. ([1930] 2017). *El malestar en la cultura*. Madrid: Akal S. A.
- Freud, S. (1986b [1991]). Moisés y la religión monoteísta (1939 [1934-38]). En S. Freud, *Obras Completas, Vol. XXIII, 19* (pp.1-132). Buenos Aires: Amorrortu Editores S.A.
- Freud, S. (1984 [1992]). De guerra y muerte. Temas de actualidad (1915). En S. Freud, *Obras Completas, Vol. XIV, 1914-1916* (pp.273-303). Buenos Aires: Amorrortu Editores S.A.
- Freud, S. (1986a [1991]). ¿Por qué la guerra? (1933 [1932]). En S. Freud, *Obras Completas, Vol. XXII, 1932-1936* (pp.179-198). Buenos Aires: Amorrortu Editores S.A.
- Fromm, E. (1980). *El miedo a la libertad*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Huizinga, J. (2001). *El otoño de la Edad Media: Estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y los Países Bajos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Levi, P. (2001). *Los hundidos y los salvados*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Milgram, S. (2005). Los peligros de la obediencia. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana* 4(11), <http://polis.revues.org/5923>.
- Muir, E. (2001). *Fiesta y rito en la Europa Moderna*. Madrid: Editorial Complutense.
- Naepels, M. (2006). Quatre questions sur la violence. *L'Homme*, 177-178, 487-495. DOI: 10.4000/lhomme.21787.
- Nietzsche, F. (2002). *La genealogía de la moral*. Barcelona: RBA Coleccionables S. A.
- Rorty, R. (1989). *Contingency, irony, and solidarity*. New York: Cambridge University Press.
- Schmitt, C. (1985). *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*. Madrid: Alianza.
- Sémelin, J. (2002). Du massacre au processus génocidaire. *Revue Internationale des Sciences Sociales* (4) No. 174, 483-492. <https://doi.org/10.3917/riss.174.0483>
- Séneca, L. A. (1988). *Sobre la Clemencia*. Madrid: Tecnos.
- Shklar, J. N. (1989). The Liberalism of Fear. En N. L. Rosenblum, *Liberalism and the Moral Life* (págs. 21-38). Cambridge: Harvard University Press.
- Sofsky, W. (1996). *Traité de la violence*. Paris: Gallimard.

Sontag, S. (23 de Mayo de 2004). Regarding the Torture of Others. *New York Times Magazine*, pp. 24-42.

Sorel, G. (2005). *Reflexiones sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial.

Tomás de Aquino (1994). *Suma de teología IV*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Wieviorka, M. (2003). Violencia y Crueldad. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, No. 37, 155-171.

Universidad Autónoma de Madrid  
philo.adolfleongonzalez@gmail.com

ADOLFO LEÓN GONZÁLEZ

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2022]