

UN PUNTO DE DESENCUENTRO ENTRE DE TH. W. ADORNO Y M. FOUCAULT

A Matter of Disagreement Between Th. W. Adorno and M. Foucault

GUILLERMO HERNÁNDEZ*

hernandezporrasguillermo@gmail.com

Fecha de recepción: 25 de marzo de 2021

Fecha de aceptación: 1 de septiembre de 2021

RESUMEN

En este artículo voy a tratar de mostrar una incompatibilidad entre los planteamientos históricos de la genealogía de Foucault y los dialéctico negativos de Th. W. Adorno, basándome, para ello, en las interpretaciones de Auschwitz en estos autores. Intentaré mostrar que la genealogía dota de sentido a algo que no lo tiene, siendo una interpretación mucho más adecuada, tanto para Auschwitz como para el presente, el tratamiento dialéctico-negativo de Th. W. Adorno. A su vez, intentaré exponer que la alerta frente a la catástrofe sólo es posible desde el enfoque histórico dialéctico-negativo de los planteamientos adornianos.

Palabras clave: Dialéctica negativa, Auschwitz, biopolítica, protohistoria, genealogía.

ABSTRACT

In this article I will try to show an incompatibility between the historical approaches of Foucault's genealogy and the dialectical-negative approaches of Th. W. Adorno, basing myself on these authors' interpretations of Auschwitz. I will try to show that genealogy gives meaning to something that has no meaning, the dialectical-negative treatment of Th. W. Adorno being a much more adequate interpretation, both for Auschwitz and for the present, than the dialectical-negative treatment of Th. W. Adorno. In turn, I will try to argue that the warning against catastrophe is only possible from the dialectical-negative historical approach of Adorno's approaches.

Keywords: Negative dialectics, Auschwitz, biopolitics, protohistory, genealogy.

* Universidad Autónoma de Madrid.

1 INTRODUCCIÓN

Hitler, del que nadie puede decir si murió o escapó, está aún vivo.

(Adorno, 2006: 114).

Es posible buscar puntos de confluencia entre los planteamientos y análisis de Michel Foucault y Theodor W. Adorno¹. Sin embargo, este escrito pretende lo contrario. Lo que trato de mostrar es que la analítica del poder llevada a cabo por Foucault, basada en su proyecto genealógico de las formas de poder en la Modernidad, encuentra un punto de imposibilidad de unión respecto a los planteamientos dialéctico-negativos de la teoría crítica especialmente en relación a Auschwitz. Pero no pretenderé simplemente mostrar la desunión entre dos autores, sino la relevancia de esa desunión para el tipo de interpretación histórica que pueda estar a la altura crítica que el presente requiere.

Como bien puede suponer ya el lector, no podré abordar los planteamientos de ambos autores de una forma completa, probablemente ni siquiera satisfactoria o justa con cada uno de ellos, en este trabajo. Por lo tanto, trataré de centrarme exclusivamente, por un lado, en la relación que establece Foucault entre biopolítica y nazismo y, por el otro, cómo Adorno teoriza dialéctico-negativamente sobre Auschwitz y saca conclusiones históricas al respecto. El hecho de que las frecuentes alusiones de Adorno a Auschwitz hayan provocado la acusación de tener un “interés desproporcionado” (Adorno, 1996: 33) por la cuestión, mientras que Foucault, aunque hable de nazismo, guarda silencio sobre Auschwitz (Kessler, 2014: 139), debe resultarnos, desde el principio, algo sintomático. Por lo tanto, el objetivo del presente texto será tratar de mostrar cómo los planteamientos biopolíticos de Foucault introducen Auschwitz en un continuo histórico basado en una genealogía del poder en la Modernidad, no exenta de elementos premodernos, que lo dota o pretende dotarlo de una explicación y un sentido, mientras que, para Adorno, nada hay más peligroso, y más aún respecto de Auschwitz, que “infiltrar un sentido que no existe” (2019: 60).

¹ Véase, por ejemplo, uno de los últimos libros de Amy Allen: *The End of Progress. Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, Nueva York, 2016.

Pero antes de poder proceder a la exposición misma, debo realizar alguna aclaración previa. Hablar de Auschwitz es una cuestión demasiado seria y delicada y, por lo tanto, debe hacerse con el mayor de los cuidados, no puede evitarse el “temor a hacerse cómplices de una traición a los muertos y su memoria” (Zamora, 2004: 28). Por lo tanto, a lo largo de este artículo, cuando aluda a Auschwitz no sólo me refiero al campo de concentración y de exterminio en concreto, sino al exterminio sin sentido de los judíos por parte de los nazis, un “aniquilar por aniquilar” (Zamora, 2011: 505) que escapa a cualquier explicación racional. Evidentemente esta consideración resulta insuficiente a la hora de tratar un fenómeno de esta índole, por lo que debe quedar claro que en ningún momento pretenderé un abordaje completo del mismo. Debo volver a insistir en que el objetivo es mostrar la incompatibilidad de los análisis de Adorno y Foucault a este respecto y, además, la superioridad del primero respecto del segundo a la hora de poder realizar una interpretación histórica que capte lo sucedido y nos permita iluminar el presente de una forma en la que podamos pensar cómo frenar la catástrofe. Este intento que llevo aquí a cabo deberá ser en todo momento leído como una llamada de auxilio frente a un presente que se desmorona.

Para ello, comenzaré por exponer de forma abreviada los planteamientos foucaultianos relacionados con las formas de poder que, según él, articulan la modernidad. He de hacer aquí una nueva advertencia, ya que el propio Foucault dedica cursos y libros enteros a lo que aquí ocupará algunas pocas páginas. No pretendo mostrar los exhaustivamente detallados análisis históricos que Foucault realiza y que acompañan a las nociones de poder de soberanía, disciplina y biopoder respectivamente. Sino que, más bien, pretendo esbozar a qué se refiere Foucault con cada una de ellas, para poder mostrar cómo el propio Foucault las articula para dar cuenta del nazismo dentro de un mismo continuo histórico lineal respecto de una determinada época.

Posteriormente, trataré de mostrar la lectura histórico-negativa, protohistórica, de Adorno. Si en algún momento se exagera alguno de los polos en los que oscila la dialéctica en los planteamientos de Adorno respecto de Auschwitz, a saber: continuidad y discontinuidad, pido al lector una comprensión en todo momento dialéctica de los mismos. En esta dialéctica residirá el núcleo temporal de la verdad que se trata de mostrar y que, como podremos ver, es incompatible con la linealidad genealógica que Foucault aplica al nazismo y que desemboca en Auschwitz. Por lo que el tratamiento de los planteamientos de estos dos autores, independien-

tes entre sí, podrán parecer ciertamente inconexos. Esa desconexión es congruente con la intención de este escrito, que será completado con un apartado final en el que se muestren las consecuencias de la misma.

Aún a riesgo de presentar un análisis que pueda resultar insuficiente, me bastará con haber podido mostrar que teoría crítica y genealogía encuentran un punto en el que sus análisis difieren de una forma tan radical que dificulta, y hasta podría imposibilitar, cualquier posible conciliación. Trataré de exponer que los planteamientos foucaultianos no están “en condiciones de mirar el horror a los ojos” y, si los hacemos nuestros, podríamos estar “perpetuando el horror” (Adorno, 2019: 57): podríamos acabar siendo cómplices involuntarios de la catástrofe. Si lo que pretendemos es pensar críticamente, veremos que los planteamientos foucaultianos se mostrarán aquí ciertamente insuficientes para esta tarea que resulta hoy tan urgente.

2 MICHEL FOUCAULT: BIOPOLÍTICA Y NAZISMO

Solo fragmentos de un todo.

(Kafka, 2012: 56)

En este apartado voy a tratar de esbozar la relación que establece Foucault entre su noción de *biopolítica* y el nazismo. Para ello, me será necesario ampliar el análisis a nociones de la analítica foucaultiana del poder como *soberanía* o *disciplina*. De esta manera intentaré aclarar que, para Foucault, una cierta interrelación entre estas cuestiones, nunca de forma monocausal (Milchman y Rosenberg, 1996: 106)², es lo que condujo a la “solución final” (Foucault, 2003: 223).

Antes de comenzar el breve rodeo por la analítica foucaultiana, es conveniente indicar que Foucault considera que la crítica que él va a realizar debe tener un “carácter local”, puesto que “cualquier recuperación” de la noción de “totalidad” (Foucault, 2003: 16), ha provocado un retroceso en dicha crítica: la ha despotencializado. Para Foucault, el poder no debe ser analizado “en el horizonte hegeliano de una especie de bella totalidad” (2001: 54-55). Por lo tanto, su crítica tiene un carácter anti-totalidad, anti-hegeliano y anti-dialéctico (incluida cualquier dialéctica

² Cuando a lo largo del artículo se cite una frase de este artículo publicado en inglés la traducción es el del autor.

posterior a Hegel [Foucault, 2003: 56-57])³. Será importante que el lector retenga esto frente a la postura dialéctico-negativa de Th. W. Adorno que veremos más adelante. Ahora sí, comencemos el breve paso por la genealogía moderna del poder de Foucault.

Pues bien, Foucault encuentra, como oposición a las *disciplinas* que él quiere analizar en los cursos que, en sentido muy amplio, abarcan desde el titulado *La sociedad punitiva* (1972-1973) hasta el titulado *Nacimiento de la biopolítica* (1978-1979), la noción de *poder soberano*. Este poder soberano, caracterizado por sustraer “productos, cosechas, objetos fabricados, armas, fuerza de trabajo, coraje; también tiempo y servicios”, sería aquel que se rige bajo la fórmula “hacer morir y dejar vivir” (Foucault, 2003: 206). En este sentido, podemos decir que el poder soberano, regido por esta máxima, ejercía su poder en forma de extracción y gasto por parte del soberano y que, en base a él, dejaba vivir, pero, si era necesario, hacía morir como muestra también de ese propio poder. Por decirlo de una forma más burda, era un poder que dejaba vivir, que no pretendía una captura total de ese “vivir”. Esta captura que se pretende total viene con la noción con la que empezábamos el párrafo: la de *disciplina*. En palabras de Foucault:

“(...) el poder disciplinario puede caracterizarse ante todo por implicar no una sustracción del producto, de una parte del tiempo o de tal o cual categoría de servicio, sino una captura total o, en todo caso, que tiende a ser una captura exhaustiva del cuerpo, los gestos, el tiempo, el comportamiento del individuo. Es una captura del cuerpo y no del producto; es una captura del tiempo en su totalidad y no del servicio.” (2005b: 57)

De manera que tenemos estas dos formas contrapuestas de poder, aunque no mutuamente excluyentes, *el poder soberano* y *el poder disciplinario*. Foucault dedica numerosas páginas y clases a esta cuestión, pero aquí no la desarrollaré más que para observar que la disciplina es ciertamente contraria al poder soberano. Ya no trata de extraer del individuo, no es un poder de extracción, sino que es un poder productor. Un poder que busca un “estado óptimo” (Foucault, 2005b: 58) de funcionamiento, que el sistema llegue a funcionar por sí mismo. Un sistema de vigilancia total sin vigilante, cuya forma característica encuentra Foucault en el panóptico de Bentham. Este poder disciplinario tendrá unos márgenes. Es decir, es un

³ Sin duda resultaría de gran interés un análisis crítico de la interpretación de Hegel en el pensamiento francés del siglo XX y la interpretación del mismo que tiene el propio Th. W. Adorno y que no podemos realizar aquí por cuestiones de espacio.

poder que «choca» con lo que no puede ser clasificado, “el residuo”, lo “inasimilable” (Foucault, 2005b: 64). De aquí, podrá verse claramente cómo Foucault realiza el análisis de estas disciplinas en, precisamente, los inasimilables y, por tanto, dedica sus análisis a las figuras del criminal, el loco, el anormal, etc. De manera que ese poder disciplinario ya no se preocupa, por decirlo así, de dar muerte, sino del encierro. De la gestión de eso inasimilable y que será declarado “enemigo social” (Foucault, 2005a: 48-49), el que perjudica o pone en peligro a la sociedad en cuanto tal. Pues bien, en todo este contexto, vemos surgir según Foucault, a raíz de ese enemigo social, una dinámica racista en las sociedades modernas. Se reactiva en ellas “el tema de la guerra secreta” (2003: 55), que proviene de la Edad Media; y esta guerra secreta adquiere el carácter de «guerra de razas» de estructura binaria. De forma que tenemos:

“(…) una raza dada como la verdadera y la única, la que posee el poder y es titular de la norma, contra los que se desvían de ella, contra los que constituyen otros tantos peligros para el patrimonio biológico.” (Foucault, 2003: 59).

Lo que provoca un cambio en el discurso:

“No será: ‘Tenemos que defendernos contra la sociedad’, sino: ‘Tenemos que defender la sociedad contra todos los peligros biológicos de esta otra raza, de esta subraza, de esta contrarraza que, a disgusto, estamos construyendo’. En ese momento, la temática racista no aparecerá como instrumento de lucha de un grupo social contra otro, sino que servirá a la estrategia global de los conservadurismos sociales.” (Foucault, 2003: 59).

Pues bien, tenemos aquí ya una nueva serie de elementos que no concuerdan del todo con el poder soberano ni el poder de disciplina, aunque puedan estar relacionados con ambos. Tenemos un poder que ahora se va a ocupar de la vida, es lo que Foucault denomina la “entrada de la vida en la historia” (2005c: 150). Este poder de gestión, de garantizar la vida en cuanto especie, es lo que Foucault denominará *biopoder*. De manera que ya no tenemos un poder que se preocupa de la extracción y, por lo tanto, no consiste ya en que “hace morir y deja vivir”, sino que nos encontramos con una nueva forma de poder cuyo objetivo es “hacer vivir y dejar morir” (Foucault, 2003: 206). Es un poder que se preocupa de garantizar la vida, de defender la sociedad en el sentido de garantizar la vida de la propia sociedad, planteada en términos biológicos, como vimos anteriormente⁴.

⁴ Quizá aquí el lector pueda percibir una cierta inconsistencia en el propio Foucault, que reniega de la totalidad, pero acabo teorizando sobre una preeminencia de la supervivencia de la sociedad en

Después de este breve rodeo por estas nociones foucaultianas, quisiera ahora establecer un poco más detalladamente las interrelaciones entre ellas, con el objeto de ver como Foucault las relaciona con el nazismo. Comencemos por la relación entre *disciplina* y *biopoder*. Foucault nos indica que:

“A diferencia de la disciplina, que se dirige al cuerpo, esta nueva técnica de poder no disciplinario se aplica a la vida de los hombres e, incluso, se destina, por así decirlo, no al hombre/cuerpo sino al hombre vivo, al hombre ser viviente; en el límite, si lo prefieren, al hombre/especie. Más precisamente, diría lo siguiente: la disciplina trata de regir la multiplicidad de los hombres en la medida en que esa multiplicidad puede y debe resolverse en cuerpos individuales que hay que vigilar, adiestrar, utilizar y, eventualmente, castigar. Además, la nueva tecnología introducida está destinada a la multiplicidad de los hombres, pero no en cuanto se resumen en cuerpos sino en la medida en que forma, al contrario, una masa global, afectada por procesos de conjunto que son propios de la vida, como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad, etcétera. Por lo tanto, tras un primer ejercicio del poder sobre el cuerpo que se produce en el modo de la individualización, tenemos un segundo ejercicio que no es individualizador sino masificador, por decirlo así, que no se dirige al hombre-cuerpo sino al hombre-especie. Tras la anatomopolítica del cuerpo humano, introducida durante el siglo XVIII, vemos aparecer, a finales de éste, algo que ya no es esa anatomopolítica sino lo que yo llamaría una ‘biopolítica’ de la especie humana.” (2003: 208).

De manera que tenemos dos formas distintas de poder, la disciplina dedicada a los cuerpos y la biopolítica dedicada a la especie. Un poder individualizador y un poder masificador. Lo que tienen en común ambas formas de poder es que se ocupan de la vida, ya no son poderes de dar muerte como era el poder soberano; el biopoder no se preocupa por la muerte sino por la mortalidad (Foucault, 2003: 212). Hasta el punto de que Foucault llega a afirmar que el biopoder “no conoce la muerte”, y, por tanto, “la abandona” (2003: 212-213). Vemos quizás aquí una aparente paradoja dentro del propio poder, ya que parece haber excluido el poder soberano, el poder de dar muerte. Sin embargo, el biopoder (que es quien ha introducido el racismo en los “mecanismos de Estado” [Foucault, 2003: 218]) debe

cuanto sociedad y no tanto de una lucha entre los distintos grupos que la puedan componer. La relación entre Foucault y la totalidad es, sin duda, un punto en el que se pueden encontrar ciertas inconsistencias en este autor.

establecer “el corte entre lo que debe vivir y lo que debe morir” (Foucault, 2003: 218). Siguiendo la máxima anterior, de que el biopoder hace vivir y deja morir, tiene que decidir quiénes son aquellos a los que se va a dejar morir. Pues bien, en este punto Foucault considera que esta es la “misión” del racismo: “desfasar, dentro de la población a unos grupos respecto a otros” (2003: 218)⁵. De esta forma:

“(…) la muerte, el imperativo de muerte, sólo es admisible en el sistema de biopoder si no tiende a la victoria sobre los adversarios políticos sino a la eliminación del peligro biológico y al fortalecimiento, directamente ligado a esa eliminación, de la especie misma o la raza.” (Foucault, 2003: 219).

Y si anteriormente veíamos la relación entre la disciplina y el biopoder, aquí surge la relación entre biopoder y poder soberano. Porque es el racismo el que:

“(…) hace aceptable dar muerte en una sociedad de normalización. Donde hay una sociedad de normalización, donde existe un poder que es, al menos en toda su superficie y en primera instancia, en primera línea, un biopoder, pues bien, el racismo es indispensable como condición para poder dar muerte a alguien, para poder dar muerte a los otros. En la medida en que el Estado funciona en la modalidad del biopoder, su función mortífera sólo puede ser asegurada por el racismo.” (Foucault, 2003: 219).

En relación con este fragmento, una sociedad de normalización, en la que actúan los poderes disciplinarios, pero domina la biopolítica, cada vez que sea necesario dar muerte, deberá recurrir al racismo (Foucault, 2003: 220). En mi opinión, la frase que mejor condensa esta interrelación entre las tres formas de poder que venimos describiendo es la siguiente: “la muerte ya no es el suplicio, es la clausura definitiva, la absoluta seguridad” (Foucault, 2005a: 28)⁶. Si un Estado moderno debe matar, lo hará, según Foucault, como mecanismo de seguridad absoluta que deberá camuflar bajo la bandera del racismo, como protección biológica. Para Foucault este mecanismo comienza con el “genocidio colonizador” (2003: 220), alcanzando un desarrollo paroxístico en el nazismo (2003: 221-222). Por ello, “no hay sociedad a la vez más disciplinaria y aseguradora que la que introdujeron o en todo caso proyectaron los nazis” (2003: 221-222). De esta manera:

⁵ Aunque quizás aquí Foucault no sea del todo capaz de explicar el por qué y de dónde provienen esos criterios (especialmente en el antisemitismo nazi)

⁶ A pesar de que la frase es utilizada por Foucault en un curso previo a haber hablado de biopoder y se refiere a la contraposición entre poder soberano y poder disciplinario, resume bien esa interrelación.

“En la sociedad nazi tenemos, por lo tanto, algo que, de todas maneras, es extraordinario: es una sociedad que generalizó de manera absoluta el biopoder, pero que, al mismo tiempo, generalizó el derecho soberano de matar. Los dos mecanismos, el clásico y arcaico que daba al Estado derecho de vida y muerte sobre sus ciudadanos, y el nuevo mecanismo organizado alrededor de la disciplina y la regulación, en síntesis, el nuevo mecanismo de biopoder, coincidieron exactamente. De modo que podemos decir lo siguiente: el Estado nazi hizo absolutamente coextensos el campo de una vida que ordenaba, protegía, garantizaba, cultivaba biológicamente y, al mismo tiempo, el derecho soberano de matar a cualquiera, no sólo a los otros, sino a los suyos. (Foucault, 2003: 223)

Para Foucault, el Estado nazi era un “Estado racista, Estado asesino, Estado suicida” (2003: 223), aspectos estos que condujeron a la “solución final”. De forma que Foucault sentencia:

“Solución final para las otras razas, suicidio absoluto de la raza [alemana]. A eso llevaba la mecánica inscrita en el funcionamiento del Estado moderno. Sólo el nazismo, claro está, llevo hasta el paroxismo el juego entre el derecho soberano de matar y los mecanismos del biopoder.” (2003: 223)

Puede verse de forma clara que Foucault establece esa interrelación a tres entre soberanía, disciplina y biopoder (no siempre de forma clara) que es característica de los Estados modernos. Según él, estas características fueron llevadas al extremo en el Estado nazi (también en la Unión Soviética⁷), pero estaría presente en todos los Estados modernos. Sin embargo, en este punto Foucault establece ciertos planteamientos de continuidad histórica, casi siempre en relación con el nazismo, que le llevan a afirmar continuidades históricas respecto de nuestras sociedades como aquellas que van de “Nerón a Hitler” (2001: 25) o, a establecer continuidades en aquello que llamó “guerra secreta” y que requería del:

“(…) *dux novus*, del nuevo jefe, el nuevo guía, el nuevo *Führer*; la idea de la quinta monarquía, el tercer imperio o el tercer *Reich*, que será a la vez la bestia del Apocalipsis o el salvador de los pobres. Es el retorno de Alejandro perdido en las Indias; el regreso, tan largamente esperando en Inglaterra, de Eduardo el

⁷ “¿De todos los Estados modernos, de todos los Estados capitalistas? Pues bien, no es seguro. Yo creo, justamente -pero ésta sería otra demostración-, que el Estado socialista, el socialismo, está tan marcado de racismo como el funcionamiento del Estado moderno, el Estado capitalista.” (Foucault, 2003: 223). Vemos también aquí que las diferencias entre las formas de aniquilación son borrosas en los análisis foucaultianos ya que ocurrieron cosas distintas en el exterminio nazi y en los asesinatos masivos de la URSS. No se trata de dilucidar qué fue peor, pero sí de recalcar las diferencias entre ambos.

Confesor. Es Carlomagno dormido en su tumba, que despertará para reanimar la guerra justa; son los dos Federicos, Barbarroja y Federico II, que esperan, en su caverna, el despertar de su pueblo y su imperio; es el rey de Portugal, perdido en las arenas de África, que volverá en busca de una nueva batalla, una nueva guerra y una victoria que será, es vez, definitiva.” (2003: 55).

De no ser por la pervivencia de este poder soberano en estas sociedades que Foucault denomina normalizadoras, no sería posible establecer claramente estas conexiones, ya que la necesidad de éste es el que hace y permite reactivar esas historias. Por desgracia, Foucault en estos cursos tampoco ahonda en estas cuestiones. Lo que sí me parece claro es que Foucault plantea una continuidad entre el Estado nazi y estas formas de poder. Es decir, que el Estado nazi, para poder llevar a cabo paroxísticamente los objetivos del biopoder y de la sociedad disciplinaria, debe pasar por el racismo, el cual, a su vez, es un resto de una forma de dominación basada en el poder soberano y, por tanto, tiene una longitud histórica más larga. De esta forma es como Foucault se esfuerza por justificar la aparición de un racismo aniquilador en una sociedad de normalización sin, como hemos visto, poder llegar a precisar de una manera solvente en mayor detalle el porqué del mismo.

3 THEODOR W. ADORNO: AUSCHWITZ, CONTINUIDAD Y DISCONTINUIDAD

Sólo callándose puede pronunciarse
el nombre del desastre.
(Adorno, 2003: 279)

No es posible determinar con exactitud lo que significó Auschwitz para Th. W. Adorno, ni es mi intención aquí tratar de hacerlo. Sin embargo, sí se puede llegar a decir, como ha hecho Zamora, que “Auschwitz será el prisma desde el que Adorno mira la realidad social, la historia, la cultura, el destino de los individuos, la vida cotidiana o las tendencias del sistema económico” (2004: 15). Con ello, lo que pretendo mostrar en este apartado es la forma en la que la Teoría Crítica, que Adorno llegó a igualar con la dialéctica negativa (2020: 65), concibe o analiza Auschwitz desde el punto de vista de la continuidad o discontinuidad histórica propias de la Modernidad y, a su vez, de la lógica dialéctica de imposibilidad de explicación y, por tanto, la imposición de explicarlo al mismo tiempo. Para ello, habría que

comenzar diciendo que “la teoría crítica de la historia renuncia a destilar un sentido a partir de lo sucedido” (Zamora, 2011: 521). Lo cual nos pone ante la tesitura de analizar algo que carece de sentido, es decir, de analizar lo inanalizable. Tal y como lo ha planteado Adorno, lo que hay que tratar es la “unidad de la unidad y la discontinuidad” (2019: 91).

En base a esto, no podemos de ninguna manera considerar Auschwitz como una catástrofe entre otras, “ya que esto supondría bagatelizar todas las catástrofes haciéndolas intercambiables” (Zamora, 1997: 261). Esto sería tanto como equiparar catástrofe e invariabilidad, la catástrofe sería algo permanente en la historia y, por tanto, se corre el riesgo de ontologizar la catástrofe. En el instante en el que se pasa por alto la singularidad de Auschwitz se lo incluye en una cadena, ya sea una en la que se establece una linealidad temporal entre catástrofes, una en la que se miden las magnitudes de las mismas o una en la que se compare a la víctimas en una especie de “competición por la primacía del victimismo” (Postone, 2003: 82-83). Por tanto, es necesario “hacer justicia a la singularidad histórica”, puesto que esta singularidad es “en primer lugar” la de las propias “víctimas de la aniquilación”, pero también las de las propias “formas específicas que dicha aniquilación adopta” (Zamora, 2004: 24). Lo sucedido en Auschwitz no ha sucedido en otro lugar y, sin embargo, la catástrofe se prepara a cada instante en el moderno entramado de socialización capitalista. Si considerar Auschwitz como una catástrofe entre otras nos conducía a dotarla de un sentido histórico o, incluso ontológico, que no tiene, tratarlo como una singularidad aislada nos llevaría a expulsarlo de la dinámica socio-histórica, lo cual sería un error tanto o más grave que el anterior. De esta forma queda excluida toda posibilidad de relación con el propio entramado de socialización en el que tuvo lugar y se correría así el riesgo de considerar Auschwitz algo externo, se lo dotaría de una exterioridad histórico social de la que carece. El extracto que mejor recoge esta dinámica es el que sigue:

“No se puede poner a Auschwitz en analogía con la aniquilación de las ciudades-estado griegas no viendo más que un mero aumento gradual del horror, una analogía con la que conservar la paz del alma. Pero es innegable que los martirios y humillaciones jamás experimentados antes de los que fueron transportados en vagones para el ganado arrojan una intensa y mortal luz sobre el más remoto pasado, en cuya violencia obtusa y no planificada estaba ya teleológicamente implícita la violencia científicamente concebida. La identidad reposa en

la no identidad, en lo aún no acontecido, que denuncia lo acontecido.” (Adorno: 2006, 243-244).

En este sentido, vemos claramente como singularidad y totalidad o unidad y discontinuidad han de ser pensadas juntas (Adorno, 2005: 295)⁸. Creo que puede intuirse que la idea subyacente que guía esta interpretación en todo momento es la de *protohistoria*, que podría ser definida aquí de una forma breve como “una interpretación alegórica de la realidad, que intenta desentrañar de modo monodológico y al mismo tiempo universal” (Zamora, 2004: 174) los hechos históricos. Veamos, de forma somera, cómo se percibe en el pensamiento adorniano esta dinámica respecto de Auschwitz.

La aniquilación sistemática de los judíos carece de una explicación racional. Lo cual no significa que haya que renunciar al intento de interpretar y analizar lo sucedido. Puede analizarse la figura del judío como encarnación de la dimensión abstracta y de la esfera de la circulación de la forma mercancía y, por lo tanto, que los judíos puedan llegar a ser identificados “con el capitalismo mismo” (Postone, 2003: 93); incluso, como hace Postone de forma algo exagerada, pueda llegarse a ver en Auschwitz una “fábrica de destrucción de valor” (2003: 95); así como puede analizarse el proceso mediante el cual el judío es tabuizado y “en su figura retorna lo reprimido” (Zamora y Maiso, 2012: 146); así como también se encuentre en la “frialdad burguesa” un rasgo que posibilitó la catástrofe (Adorno, 2005: 332). De esta forma, a su vez, “los pogromos eran una ruptura del tabú (...): un carnaval de violencia tolerado que ayudaba a interiorizar la violencia de la dominación” (Zamora y Maiso, 2012: 148). Podrá, por otro lado, verse que “todo intento de quebrar la coacción natural quebrando a la naturaleza” (Horkheimer y Adorno, 2018: 68) es una permanencia del mito y una recaída en la coacción del propio sujeto. Se podrá también intentar sacar a la luz la dinámica totalitaria del sujeto abstracto moderno y su pretensión de aniquilación de lo otro en cuanto otro, de ese terror mítico para el que “la mera existencia de lo otro es un escándalo” (Horkheimer y Adorno, 2018: 220); o bien que “la maldición del progreso imparables es la imparables regresión” (Horkheimer y Adorno, 2018: 87); incluso que con la aniquilación del judío se consume la aniquilación del individuo que requería la transición de una sociedad liberal a una sociedad de masas (Zamora, 2001: 231-232).

⁸ Podrá apreciarse ya aquí esta imposibilidad para Foucault, dado que esa unidad es impensable en términos genealógicos.

Pero el hecho de poder mostrar todas aquellas causas que apuntan a lo sucedido, incluso en la forma tan detallada en la que pueden encontrarse en los *Elementos del antisemitismo* de Horkheimer y Adorno (2018: 207-242), no debe hacernos olvidar que:

“Sin embargo, la aniquilación de millones de seres humanos llevada a cabo de modo industrial en los campos de concentración y de exterminio está en contradicción con toda razón económica, aunque sea la ‘razón’ de la cobertura con fuerza de trabajo ‘enemiga’ de las necesidades de la industria bélica o la ‘razón’ de la logística y la concentración de recursos en un momento en el que el ejército alemán se encontraba en una situación más que precaria en los diferentes frentes de batalla. La aniquilación de los judíos no puede ser explicada de modo *funcional* a partir de dichas ‘racionalidades’.” (Zamora, 2004: 39)

Los asesinos “no obtienen beneficio alguno, ni desde el punto de vista económico ni desde el sexual” (Horkheimer y Adorno: 2018, 210), no hay posibilidad de beneficio en la aniquilación masiva. En dichos lugares los prisioneros eran sometidos “a trabajos sin sentido y repetitivos” como también “a formas de destrucción de toda economía racional del tiempo y el espacio” (Zamora, 2011: 504). No hay posibilidad de encontrar un objetivo tras lo sucedido, tal y como indica Zamora. Lo que ocurría en los campos de concentración y exterminio escapa a toda explicación racional: no se puede buscar sentido en lo sucedido en Auschwitz. Si bien Maiso tiene razón cuando afirma que “lo que se revelará como atrocidad se forja en el gris y aparentemente inocuo día a día” (2016: 60), no hay que olvidar que Auschwitz no puede confundirse con el “prejuicio anti-judío del día a día” (Postone, 2003: 89). Esta realidad dialéctica nos impone una mirada dialéctico-negativa sobre la historia. En palabras de Adorno, esta imposición de mirada dialéctica sería algo como que:

“(…), la cuestión del conocimiento de lo histórico es ante todo una cuestión de distancia. En efecto, si uno se acerca, hasta cierto punto, demasiado a los detalles sin, a su vez, hacer estallar al mismo tiempo críticamente los propios detalles, se produce literalmente aquello que designa el muy sabio refrán cuando dice que ‘los árboles no dejan ver el bosque’. Pero, por otra parte, desde una distancia demasiado grande es también imposible captar la historia (...). Hay que intentar, yo diría, conseguir una distancia determinada que, por un lado, se aliene de la construcción total de la historia; y que, por otro, no se consagre al culto de los hechos (...).” (2019: 64).

Una interpretación en la que podamos “construir y negar igualmente la historia universal”, es decir, “la historia universal debe ser apreciada y despreciada al mismo tiempo” (Adorno, 2019: 199). Auschwitz nos obliga a hablar de la permanente catástrofe que es continua en la historia; mientras que, a su vez, debe ser singularizada la propia catástrofe: no tiene ningún sentido en el continuo histórico. Se trata de construir constelaciones de conceptos que aludan a la idea sin llegar a capturarla. No se trata de elaborar un concepto de Auschwitz, puesto que no es posible, pero tampoco se trata de renunciar al concepto en su interpretación. La constelación es la forma que Auschwitz, y con él el sistema entero, le impone al pensamiento de forma que este “piensa en fragmentos” puesto que la propia realidad es fragmentaria “y encuentra su unidad a través de los fragmentos, no pegándolos” (Adorno, 2003: 26). Se trata, como ya vimos, de mostrar fragmentos de metacritica de la teoría del conocimiento, de crítica de la economía política o de psicoanálisis, pero no buscando una especie de “teoría general” que los articule a todos, sino, poner en constelación nociones como *fetichismo de la mercancía*, *lógica de la identidad*, *proyección patológica* (entre otras), de forma que lleguen a iluminar aquello que no es posible iluminar de otro modo.

No he tratado de realizar una explicación de Auschwitz, ni siquiera la exposición de los minuciosos análisis sobre antisemitismo y sobre la barbarie que Adorno lleva a cabo a lo largo de toda su obra. Lo que he pretendido mostrar es que Auschwitz impone un tipo de lectura histórica en la cual “los conceptos deberían ser reunidos para iluminar, en su constelación, lo carente de concepto” (Adorno, 2020: 234).

4 ¿POR QUÉ DIALÉCTICA NEGATIVA Y NO BIOPOLÍTICA DE AUSCHWITZ?

Si la situación continúa imparabile, la catástrofe será perpetua.
(Adorno, 2006: 61)

En el apartado dedicado a exponer los planteamientos foucaultianos hemos visto que en vez de *Auschwitz*, aparecía *nazismo* o *solución final*; tampoco hemos visto aparecer *antisemitismo* en un sentido estrictamente moderno, sino que siempre era inscrito en una estrategia más general de la guerra de razas y, por tanto, instalado

en la tradición cristiana occidental, una reminiscencia o un resto de la forma de dominación basada en el poder soberano. Se trataría de una reactivación de un antisemitismo histórico con nuevos fines, es decir, una cierta transformación mortífera del antisemitismo medieval en una especie de “neorracismo” (Foucault, 2001: 289-290) generado por la dinámica biopolítica, sin que pudiera darse una explicación solvente de por qué ese racismo específicamente. En cualquier caso, todo lo sucedido adquiriría un sentido al ser introducido en esa corriente o dinámica histórica que Foucault denomina gestión biopolítica de las poblaciones. Llegando incluso a afirmar, el propio Foucault, que “las matanzas han llegado a ser vitales” (2005c: 145), o, en palabras de Deleuze explicando a Foucault: “el genocidio se hace en función de las condiciones de supervivencia de la población que lo comete” (2014: 376). Pero vemos que trata de matanzas en plural, llegando a describir lo llevado a cabo por los nazis como “la mayor matanza que los hombres puedan recordar por ahora” (Foucault, 2005c: 158-159). Vemos así como Auschwitz es introducido por la genealogía foucaultiana en una relación cuantitativa con otras catástrofes y, por tanto, ya no es posible establecer una diferencia cualitativa específica entre ellas. El hecho de que Foucault realice planteamientos genealógicos respecto de las tres formas poder que se articulaban dando lugar al nazismo (y no sólo al nazismo sino a las sociedades modernas en general), es decir, *poder soberano*, *poder disciplinario* y *biopoder* o, de nuevo en palabras de Deleuze: “poder de soberanía, poder de disciplina, poder de control” (2014: 364), le lleva, como muestran Milchman y Rosenberg, a ver en Auschwitz “la culminación de las técnicas de dominación” (1996: 102-103)⁹. De tal forma que, para estos autores, las “categorías básicas foucaultianas, como biopoder, sociedad carcelaria, tecnologías disciplinarias y normalizadoras y el cuerpo domesticado, entre otras, pueden iluminar la estructuración del mundo de muerte y su incipiente universo genocida” (1996: 102-103). Pueden así observar, en este sentido, cómo “la dimensión carcelaria de la modernidad” constituye la “matriz histórica en la que emergen el nazismo y el Holocausto” (1996: 103).

De esta forma Auschwitz queda completamente subsumido bajo la lógica del poder de la Modernidad. En ella se han desarrollado unas formas de poder que culminan en Auschwitz, siendo éste la culminación de la forma específicamente moderna de dominación (con la consecuente paradoja de necesitar de elementos premodernos). Sin embargo, el hecho de incluir a Auschwitz de forma completa en

⁹ Cursivas mías.

la Modernidad y, por tanto, en la biopolítica (en su articulación con las otras formas de poder) nos hace correr el riesgo de introducirlo en “el propio horizonte experiencial” (Zamora, 2004: 40) y, por tanto, haberlo dotado de un sentido que realmente no tiene.

Si bien es cierto que Adorno pueda llegar a afirmar que:

“El genocidio es la integración absoluta que se prepara en todas partes donde los hombres son nivelados, pulidos, como se decía en el ejército, hasta que, desviaciones del concepto de su perfecta nulidad, literalmente se los extermina. Auschwitz confirma el filosofema de la identidad pura como la muerte. (2005: 332)

No es menos cierto que Adorno sentencia: “lo que han hecho los alemanes escapa a la comprensión” (2006: 108); y esta es la dialéctica en la que es capaz de moverse el pensamiento adorniano. Una dialéctica impuesta por la cosa misma, de la que Foucault y sus planteamientos genealógicos no pueden dar cuenta. La forma de reconstrucción de la catástrofe llevada a cabo de forma indirecta por Foucault no se acerca a lo sucedido realmente, porque al incluirlo en un pensamiento racional ha sucumbido, en cierta manera, a “la trampa de una explicación causal determinista” (Zamora, 2004: 25). De esta manera Foucault puede hablar de una genealogía de las formas de poder en la Modernidad pero no de Auschwitz en cuanto tal; el pensamiento de Foucault es un pensamiento que no es capaz de medirse “con lo más extremo” y, por tanto, corre el riesgo de volverse cómplice. El método genealógico y, por tanto, la biopolítica, sucumben ante Auschwitz porque no es capaz de realizar un análisis dialéctico del mismo. Su análisis establece elementos de continuidad y discontinuidad histórica, pero mantiene un bloque granítico respecto de la Modernidad, como vimos que hacía con el antisemitismo, elemento premoderno introducido en la forma de dominación moderna. Esta exterioridad e interioridad histórica impide cualquier tipo de lógica de continuidad o discontinuidad en un sentido dialéctico y, lo que es aún peor, no puede establecer una interpretación histórica justa con las víctimas. Como advirtió Benjamin: “La historia se descompone en imágenes, no en historias” (2005: p. 478), por lo que las genealogías de Foucault yerran el tiro en sus análisis, dado que construyen historias lineales. En cambio, la teoría crítica sí está en disposición de hacerlo ya que, como bien indica Claussen: “el lenguaje de la Teoría Crítica no es el alemán ni el inglés, sino la dialéctica” (2016: 17). Foucault, al renunciar a la dialéctica renuncia a la

comprensión de una realidad dialéctica; «*sin dialéctica no puede haber teoría crítica*» (Claussen, 2016: 17)¹⁰.

Sólo el «método» constelativo es aquel que puede llegar a dejar hablar a la cosa misma. El pensamiento dialéctico-negativo de Th. W. Adorno es el que ha tomado realmente en serio la petición de Benjamin de que “articular históricamente lo pasado no significa conocerlo ‘tal como realmente ocurrió’. Significa apoderarse de un recuerdo tal como fulgura en el instante de un peligro” (2009: 142). Por eso no se trata de hacer una lectura “negativa de la historia” (Zamora, 1997: 259), el hecho de tener que plantear la lectura histórica a partir de continuidad y discontinuidad es una imposición propia del entramado de socialización. No debería intentar pensarse en términos de linealidad histórica. Precisamente la noción de protohistoria atenta contra esa linealidad, articula presente y pasado con el objeto de “permitir una mirada al presente desde configuraciones que rompan con sus propias obnubilaciones” (Zamora y Maiso, 2012: 141). La genealogía foucaultiana permanece presa dentro de esa lectura lineal¹¹ y, por lo tanto, de esas obnubilaciones. En cambio, la teoría crítica construye esa protohistoria que es capaz, por un lado, de celebrar un “banquete al pasado” (Benjamin, 2005: 484), pero también de buscar un “choque frontal contra el pasado mediante el presente” (Benjamin, 2005: 473), de manera que:

“No es que lo pasado arroje luz sobre el presente, o lo presente sobre lo pasado, sino que imagen es aquello en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación. En otras palabras: imagen es la dialéctica en reposo. Pues mientras que la relación del presente con el pasado es puramente temporal, continua, la de lo que ha sido con el ahora es dialéctica: no es un discurrir, sino una imagen, una discontinuidad.” (Benjamin, 2005: 464).

El hecho de que sea el propio sistema el que impone una lectura en la que hay que pensar la unidad de unidad y discontinuidad, convierte a los planteamientos foucaultianos en ciertamente estériles respecto de la comprensión tanto de Auschwitz, como del presente, ya que no es capaz de pensar más que en términos de unidad o de discontinuidad pero no de la dialéctica histórica entre ambos.

¹⁰ Cursivas en el original.

¹¹ Sería, seguramente, pertinente prestar atención aquí a las palabras de Horkheimer: “la teoría de la historia nietzscheana se equivoca; (...), no entiende el movimiento el mundo actual, porque desconoce las leyes económicas” (1999: 129). Esto sería también aplicable a la genealogía llevada a cabo por Foucault, ya que al desconocer el funcionamiento de la forma mercancía, olvida aspectos cruciales de la realidad social. Aunque las referencias a Nietzsche sean comunes, no es posible decir que haya genealogía en la obra de Th. W. Adorno como indica Allen (2021: 180).

Interpretar Auschwitz como una quiebra y hacerlo desde la linealidad genealógica del poder es incompatible, dado que supone, a su vez, una quiebra con la propia Modernidad misma. Pero, además, la genealogía en su linealidad intraepocal imposibilita la relación entre las víctimas en distintos momentos históricos, ya que, o bien las sitúa en un mismo saco a todas y sólo las diferencia por la magnitud de la catástrofe, o las aísla por la forma de poder de la que son víctimas; eliminando así la posibilidad de hacer justicia a cada víctima, se pierde la “débil fuerza mesiánica” de la que hablara Benjamin (2021: 67). Porque cada víctima es en sí misma una denuncia de la propia idea de progreso.

Pero precisamente por eso este escrito no ha pretendido ser en ningún momento exclusivamente una discusión escolástica sobre metodología entre genealogía y dialéctica negativa. Sino que busca cumplir con el mandato adorniano de que Auschwitz, que no debía existir, al menos no se repita (Adorno, 2019: 386). En un momento sociohistórico como en el que nos encontramos, en el que la amenaza de la absoluta catástrofe es constante, en el que el colapso del capital amenaza con arrastrarnos con él, la actitud del teórico crítico debe ser la de pensar para frenar la imparable transformación de la catástrofe absoluta en absoluta catástrofe. Si se quiere estar en condiciones de, “dirigiéndose al horror”, afrontarlo y “en la conciencia no atenuada de la negatividad” afirmar “la posibilidad de lo mejor” (Adorno, 2006: 29-30) será necesario pensar protohistóricamente y no genealógicamente y, para ello, siempre será más pertinente *Minima Moralia* que *Historia de la sexualidad*.

REFERENCIAS

- ADORNO, Th. W. (1996): *Introducción a la sociología*, Barcelona: Gedisa.
- ADORNO, Th. W. (2003): *Notas sobre literatura*, Obra completa 11, Madrid: Akal.
- ADORNO, Th. W. (2005): *Dialéctica negativa*, Obra completa 6, Madrid: Akal.
- ADORNO, Th. W. (2006): *Minima Moralia*, Obra completa 4, Madrid: Akal.
- ADORNO, Th. W. (2019): *Sobre la teoría de la historia y de la libertad*, Buenos Aires: Eterna cadencia.
- ADORNO, Th. W. (2020): *Lecciones sobre dialéctica negativa*, Buenos Aires: Eterna cadencia.
- ALLEN, Amy (2016): *The End of Progress. Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, Nueva York: Columbia University Press.
- ALLEN, Amy (2021): *Critique on the Couch, Why Critical Theory Needs Psychoanalysis*, New York: Columbia University Press.

- BENJAMIN, Walter (2005): *El libro de los Pasajes*, Madrid: Akal.
- BENJAMIN, Walter (2009): *Estética y política*, Buenos Aires: Las cuarenta.
- BENJAMÍN, Walter (2021): *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política*, Madrid: Alianza Editorial.
- CLAUSSEN, Detlev (2006): *Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios*, Valencia: Editorial Universidad de Granada.
- CLAUSSEN, Detlev (2016): “Catástrofes civilizatorias, experiencia y teoría crítica de la sociedad” en Zamora, J. A., Mate, R., y Maiso, J. (Eds.), *Las víctimas como precio necesario*, Madrid: Trotta.
- DELEUZE, Gilles (2014): *El poder. Curso sobre Foucault*, Buenos Aires: Editorial Cactus.
- FOUCAULT, Michel (2001): *Los anormales*, Madrid: Akal.
- FOUCAULT, Michel (2003): *Hay que defender la sociedad*, Madrid: Akal.
- FOUCAULT, Michel (2005a): *La sociedad punitiva*, Madrid: Akal.
- FOUCAULT, Michel (2005b): *El poder psiquiátrico*, Madrid: Akal.
- FOUCAULT, Michel (2005c): *Historia de la sexualidad*, vol. 1., Madrid: Siglo XXI.
- FOUCAULT, Michel (2008): *Seguridad, territorio, población*, Madrid: Akal.
- HORKHEIMER, Max (1999): *Materialismo, metafísica y moral*, Madrid: Tecnos.
- HORKHEIMER, M., y ADORNO, Th. W. (2018): *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Ediciones Trotta.
- KAFKA, F. (2012): *Aforismos*, Barcelona: Penguin Random House.
- KESSLER, S. J. (2014): “Foucault and the Holocaust: Epistemic Shift, Liminality and the Death Camps”, *Dapim: Studies on the Holocaust*, Vol. 28, Nº. 3, 139-154.
- MAISO, J. (2016): “Sobre la producción y reproducción social de la frialdad” en Zamora, J. A., Mate, R., y Maiso, J. (Eds.), *Las víctimas como precio necesario*, Trotta, Madrid.
- MILCHMAN, A., y ROSENBERG, A. (1996): “Michel Foucault, Auschwitz and modernity”, *Philosophy Social Criticism*, vol, 22, nº 1, 101-113.
- POSTONE, Moishe (2003): “The Holocaust and the Trajectory of the Twentieth Century”, en Postone, M., y Santer E., (Eds), *Catastrophe and Meaning. The Holocaust and the Twentieth Century*, Chicago: The University of Chicago Press, 81-114.
- ZAMORA, J. A. (1997): “Civilización y barbarie. Sobre la Dialéctica de la Ilustración en el 50 aniversario de su publicación”, *Scripta Fulgentina*, Año VII/2, Nº 14, julio-diciembre, 255-291.
- ZAMORA, J. A. (2001): “Th. W. Adorno y la aniquilación del individuo”, *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, Nº 28, 231-243.
- ZAMORA, J. A. (2004): *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Editorial Trotta, Madrid.
- ZAMORA, J. A. (2011): “Memoria e historia después de Auschwitz”, *ISEGORÍA, Revista de Filosofía Moral y Política*, Nº 45, 501-523.
- ZAMORA, J. A. y MAISO, J. (2012): “Teoría crítica del antisemitismo”, *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, nº 4, 133-177.