

ESTADO, VIOLENCIA Y GUERRA SEGÚN FREUD: EL
IMPACTO DE LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL SOBRE EL
PENSAMIENTO FREUDIANO¹

Anthony Sampson

1. Introducción

Nada es tan odioso, ni tan odiosamente humano, como la guerra: lo llamado inhumano justamente es lo más típicamente humano. Pero, ¿qué es la guerra? ¿Cómo definirla sin recurrir sin más a su supuesto contrario la paz? ¿Y cómo definir esta misma pareja de términos —aparentemente— antagónicos? ¿Cuáles son sus causas y sus consecuencias y cómo caracterizar estos estados tan distintos —a primera vista— de la paz y la guerra?

Es casi tan difícil definir la guerra como lo es definir la violencia², de hecho, a menudo se invoca a la segunda para definir a la primera, es decir se recurre a lo tenebroso para iluminar lo oscuro. Quincy Wright la definió como “un conflicto simultáneo de fuerzas armadas, de sentimientos populares, de dogmas jurídicos, de culturas nacionales”³ que desemboca en la lucha violenta. Pero conviene agregar que no se reduce a un sólo incidente bélico sino que tiene que tener una cierta duración en el tiempo —relativa por supuesto— que puede ir desde la Guerra de los Cien Años, entre franceses e ingleses, hasta la Guerra de los Seis Días, entre los israelíes y los árabes. Pero los usos lingüísticos habituales son mucho más laxos, pues se habla de la “guerra fría” (en la que no se disparó un solo tiro), la “guerra de disuasión” (en la que la acumulación

¹ Agradecemos al profesor Delfin Grueso, director del grupo de investigación Praxis del Departamento de Filosofía, quien autorizó amablemente la reproducción de este ensayo, el cual fue publicado en Grueso, D. (Ed.) (2002). *Los Filósofos, La Política y la Guerra*. Universidad del Valle.

² Françoise Héritier, ed., París, Odile Jacob, 1996, p. 13-53, sugiere que “la violencia” no es un concepto sino más bien una temática. De ahí la extrema dificultad para definirla.

³ Quincy Wright, *The Study of War*, 2 vol., Chicago University Press, Chicago, 1942, citado en *Encyclopaedia Universalis*, artículo “Guerre et Paix”, versión 6 CD Rorn, © 2000 Encyclopaedia Universalis France, S.A.

de armamentos bastó), la “guerra de los sexos” (en la que todas las armas son permitidas), e incluso de “guerras lúdicas”: las “guerras cortesas” son un fenómeno históricamente certificado. Por lo demás, ¿es la “guerra civil” siempre una guerra propiamente hablando? Por ejemplo, cuando se trata de esporádicas luchas armadas entre una provincia y su vecina, entre señores feudales, o entre grandes familias (los *Capuletti e Monteschi* del *Romeo y Julieta* de Shakespeare), quizás éstas no tengan el estatuto de una guerra, sino más bien el de una “*vendetta*”, reyerta o represalia. Pero, ¿la guerra de “guerrilla” (obsérvese el diminutivo) no sería, entonces, una guerra de verdad? La intermitencia de las acciones belicosas y el número relativamente pequeño de los actores en cada enfrentamiento no parece, en las actuales circunstancias colombianas, proporcionar más que un subterfugio semántico a los gramáticos-presidentes⁴ que durante largos decenios han querido pensar que este país no está en guerra.

El general prusiano Clausewitz, quien se hizo póstumamente célebre por su tratado sobre la guerra (*Vom Kriege*, 1832), había definido la guerra escuetamente como “un acto de violencia cuya intención es la de obligar a nuestro opositor a obedecer nuestra voluntad”⁵. La laxitud de esta definición es tal que cualquier vulgar atracador —o incluso violador—, podría justificar, prusianamente, su acción como un acto legítimo de guerra.

Intuitivamente, es fácil hacerse a una idea de lo que es la guerra: es un estado excepcional de confrontación armada que —en el pensamiento habitual— debe evitarse; y, así mismo, de lo que es la paz: es el estado de ausencia de guerra que debe preservarse - lo que es una definición notoriamente negativa. Y, por lo demás, parece que por fuera de un marco teológico, es casi imposible definirla positivamente: el *tranquillitas ordinis* de San Agustín, quizás sea la tentativa más sobresaliente por producir una definición no enteramente negativa⁶.

En una mirada histórica que abarca la larga duración, la guerra y la paz parecen formar parte de una inevitable sucesión de subidas y de bajadas del nivel de la tensión intergrupala, semejante a las mareas: un ciclo incesante, un flujo y reflujo con un ritmo, sin embargo, imposible de predecir, a diferencia de lo que las ecuaciones de Newton permiten calcular respecto al movimiento de los mares.

⁴ Véase Malcolm Deas, *Del Poder y la Gramática*, Bogotá, Tercer Mundo Editores, 1993.

⁵ Carl von Clausewitz, *On War*; Anatol Rapoport, ed., Harmondsworth, Penguin, 1968, p. 101.

⁶ Cf. *La Ciudad de Dios*, Libro decimonoveno, México, Porrúa, 1970.

Los grupos humanos, cualquiera sea su tamaño, se reconocen como tales y afirman su unidad sólo al poder distinguirse de otros grupos, a los cuales eventualmente se podrán oponer violentamente. Porque el “nosotros” depende siempre de un “ellos” ajeno, la figura por quintaesencia del forastero⁷. Cuando dichos grupos —clanes, tribus, naciones, imperios— se cierran sobre sí mismos como totalidades, las relaciones con otros grupos autodefinidos a su vez como totalidades tienden a ordenarse en una oposición dicotómica: la paz o la guerra.

Por lo demás, es muy conocido el apotegma de Flavio Vegecio, el tratadista militar romano: *Si vis pácem, para béllum*, si quieres la paz, prepárate para la guerra. Adam Smith, en *The Wealth of Nations* (1776), formuló la misma idea, en términos menos concisos, pero en la nueva *lingua franca* de la era actual: “*It is only by means of a standing army, therefore, that the civilization of any country can be perpetuated or even preserved for any considerable time*” (Sólo es mediante un ejército permanente, por tanto, como la civilización de cualquier país puede perpetuarse o aún preservarse durante un tiempo considerable)⁸. Dicho en otros términos, las naciones al sostener un aparato militar para garantizar la paz, institucionalizan la guerra. Lo cual sugiere que la paz no es tan contraria a su enemiga la guerra, y que quizás la paz no sea sino otro nombre para la guerra, o —anticipándome a lo que luego argumentaré— la continuación de la guerra bajo otro nombre.

Sin duda, todos podemos reconocer que ambos estados —guerra y paz— exigen, para su análisis, estudios políticos, diplomáticos, económicos, geográficos, demográficos, antropológicos, históricos, sociológicos, y, por supuesto, militares. Trataré de mostrar que el pensamiento psicoanalítico también se requiere —aunque por sí solo no sea suficiente— para construir una reflexión más completa y más rica sobre la pregunta: ¿por qué la guerra?

Me limitaré, en este ensayo, al pensamiento de Freud sobre la guerra, sin referirme al psicoanálisis contemporáneo (Lacan). Comenzaré con *De guerra y muerte. Temas de actualidad* (1915). *La desilusión provocada por la guerra y nuestra actitud hacia la muerte*⁹. Estos escritos fueron la reacción inmediata de Freud ante la Primera Guerra Mundial. El conflicto llevaba apenas seis meses cuando los escribí pero ya era evidente que esa guerra no era parecida, en absoluto, a ninguna guerra pasada.

⁷ Véase A. Sampson, “Reflexiones sobre la violencia, la guerra y la paz”, en *Violencia, Guerra y Paz*, Una mirada desde las ciencias humanas, Angelo Papacchini, Darío Henao Restrepo, Víctor Mario Estrada, eds., Cali, Univalle, 2001.

⁸ Adam Smith, *The Wealth of Nations*, Harmondsworth, Pelican, 1970.

⁹ Sigmund Freud, *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu 1976 Vol. XIV p 273-303.

Infortunadamente, se ha olvidado ya lo que fue la inmensa barbarie de esa guerra. Y sobre todo las generaciones jóvenes, por lo general, ignoran toda su historia y la magnitud de la maquinaria bélica, el tamaño gigantesco de los ejércitos de infantería de millones de hombres, y la escala de carnicería y de devastación consiguientes. La guerra de 1914 inauguró la modernidad iniciando la era de la masacre¹⁰. Pero, por encima de eso, la Primera Guerra Mundial partió la historia del mundo en dos, en un antes y en un después de la guerra. Cambió por entero el rumbo de la historia. Pues el mundo, tal como lo conocemos hoy en día, ha sido en gran medida formado por esa guerra y sus consecuencias directas e indirectas.

Transformó de manera masiva, cruel, y a menudo caprichosa, la geografía política de las naciones europeas, y las de África, Asia y Medio Oriente. Sin la primera guerra, se puede decir con certeza que simplemente no habría habido la revolución rusa. La segunda guerra mundial fue una consecuencia inevitable y necesaria de la primera. La guerra fría, la guerra de Corea y luego la de Vietnam son resultados lejanos pero directos de la primera. Estados Unidos no sería el superpoder que es hoy en día, si no hubiera sido por las transformaciones enormes desencadenadas por la primera guerra; sería un país sin duda considerablemente diferente, quizás no mejor e incluso hasta peor, pero en todo caso diferente.

Comenzó como una guerra esencialmente europea entre la triple alianza de Francia, Inglaterra y Rusia por un lado, y las llamadas potencias centrales

¹⁰ No ignoro que ha habido encendido debate respecto a desde cuándo data la modernidad. Las posiciones son muy diversas: Para algunos, en la enseñanza escolar tradicional, por ejemplo, la revolución francesa, o la Ilustración constituyen la línea divisoria que separa una edad clásica de un largo período “moderno” que se extiende desde ese tiempo hasta nuestros días. Pero, desde otro punto de vista, hay quienes hacen que la modernidad comience con la *Kerygma*; y, en efecto, nuestro calendario occidental elige el nacimiento de Cristo para el establecimiento de la cronología que nos rige. Para otros aun, habría que remontar todavía más lejos y situar todo en el gran viraje griego con su instauración de la racionalidad en el lugar de mando y la formulación de las promesas que sólo se cumplirían siglos después. De modo que mi postura es una toma de partido basada especialmente en la literatura testimonial de algunos insignes escritores: Robert Graves, *Goodbye to all That*, Harmondsworth, Penguin, 1960 [1929]; Stefan Zweig, *Die Welt von Gestern*, Frankfurt am Main, Fischer, 1996 (1944) y Freud mismo. Sea como sea, a mi parecer, Freud es innegablemente una figura esencial en la modernidad (véase Thomas Mann, “La posición de Freud en la historia”, [*Die Stellung Freuds in der Modernen Geistesgeschichte*] obsérvese el lugar clave del término de “moderno” en el título original y que ha desaparecido misteriosamente en la traducción española, en *Cervantes, Goethe, Freud*, Buenos Aires, Losada, 1961. W. H. Auden también da testimonio de ello en su poema “In Memory of Sigmund Freud (d. Sept. 1939): “to us he is no more a person/ now but a whole climate of opinion/ under whom we conduct our different lives” en *Collected Shorter Poems 1927-1957*, Faber & Faber, Londres, 1966.

de Alemania y el imperio Austro-húngaro, por el otro¹¹. Serbia y Bélgica fueron inmediatamente involucradas por el ataque austríaco a Serbia y el ataque alemán a Bélgica. Turquía y Bulgaria se unieron a las potencias centrales, y la Triple Alianza se fue ensanchando hasta construir una coalición muy extensa (incorporando todos los países de la mancomunidad y del imperio británicos: Canadá, Australia, Nueva Zelandia, India, Pakistán, Birmania, Malaya, etc.). Italia apoyó a la triple alianza y Grecia y Rumania también, e incluso Portugal, aunque realmente sólo de manera nominal. Japón de inmediato también participó, sobre todo para apoderarse de las posiciones alemanas en el Oriente y el Pacífico occidental. Y finalmente, en 1917, los EE.UU. intervinieron decisivamente.

El frente occidental, una línea que se extendía desde la costa de La Mancha en Flandes hasta la frontera con Suiza, se convirtió en una gigantesca máquina de masacre como nunca se había visto en los anales de la guerra. Millones de hombres se enfrentaban detrás de los parapetos de sus trincheras, en las que vivían como las ratas con las que convivían (no eran soldados profesionales sino ciudadanos reclutados mediante la conscripción obligatoria). Sucedian días, incluso semanas enteras de bombardeos incesantes —lo que el novelista alemán, Ernest Jünger, llamaba “huracanes de acero”— para ablandar al enemigo, obligarlo a refugiarse bajo tierra, hasta que en el momento considerado propicio por los generales —casi siempre obtusos e ineptos— olas y olas de hombres salían de sus trincheras, avanzaban por la tierra de nadie (*no-man's land*) que era un caos de cráteres de obuses inundados, troncos de árboles derribados, lodo y cadáveres putrefactos, y, enredados con los alambres de púas de los defensores, se exponían al fuego devastador de las ametralladoras que los barrían a todos.

En la batalla de Verdún, en la que los alemanes intentaron romper las líneas de los franceses, se enfrentaron dos millones de hombres produciéndose un millón de muertos. El ataque fracasó. La ofensiva inglesa en el río Somme, que tenía la intención de obligar a los alemanes de suspender el ataque en Verdún, produjo 420 mil muertos entre los ingleses: 60 mil cayeron en el primer día del ataque. Nunca se había visto una carnicería de semejante tamaño.

Sólo uno de tres franceses de edad militar logró sobrevivir la guerra ileso desde el punto de vista físico. Porque, desde el punto de vista psíquico, los traumas serían imposibles de cuantificar —no sólo ente los combatientes

¹¹ Estos párrafos de narración histórica se basan en una literatura muy extensa, pero especialmente en Barbara W Tuchman, *The Guns of August*, New York, Macmillan, 1962 y Eric Hobsbawm, *Age of Extremes, The Short Twentieth Century, 1914-1991*, Londres, Abacus, 1995.

sino también entre la población civil. Las posibilidades de los 5 millones de soldados ingleses de sobrevivir eran tan sólo del 50%. Por tanto, los británicos perdieron una generación entera —medio millón de hombres por debajo de los 30 años— sobre todo en las clases altas, de donde se extraían los oficiales que eran los primeros en saltar fuera de las trincheras. Una cuarta parte de los estudiantes de Oxford y Cambridge de menos de 25 años murió en la guerra. Los alemanes pusieron aún más muertos que los franceses. En total perdieron un millón ochocientos mil, los franceses un millón seiscientos mil, los ingleses 800.000 y los estadounidenses 116.000 —lo cual confirma la barbarie del frente occidental porque éstos últimos estuvieron en acción sólo año y medio en comparación con los cuatro años de los combatientes principales. Pero los que sufrieron proporcionalmente las mayores pérdidas de todos fueron los serbios y los rumanos.

He hecho este muy breve recuento del cataclismo enorme que representó la primera guerra mundial, cuyas consecuencias se prolongan aún en el mundo de hoy y de las cuales padecemos, primero, para recordar la magnitud de la masacre y el enorme efecto que tuvo sobre la cultura europea, y segundo, para situar en su contexto inmediato los primeros escritos que Freud consagró al tema de la guerra y de la muerte.

Se podría decir que lo que la guerra produjo en la población europea, de todos los estratos, fue un fenomenal desconcierto. “¿Cómo fue esto posible?” era la pregunta que brotaba de todos los labios. En 1914 no había habido ninguna guerra grande después de más de un siglo, es decir ninguna guerra que involucrara a las principales naciones europeas en su totalidad o incluso en su mayoría. Sólo la corta guerra de Crimea de 1854-6 alineó a Francia e Inglaterra contra Rusia. La guerra entre Prusia y Francia en 1870 fue asunto de pocas semanas. De modo que entre 1871 y 1914 no hubo guerra alguna en Europa, aunque en 1905, en el lejano oriente, los japoneses humillaron, en una rápida derrota, a los ejércitos del zar. Y nunca había habido una guerra mundial.

Parecía que los europeos habían logrado implementar plenamente el programa de la Ilustración: avanzaban por los senderos del progreso en todos los campos y podían jactarse de su superioridad moral que los había llevado a establecer pautas humanitarias de justicia para todos sus ciudadanos. Todos eran gentes de bien que habían renunciado a la violencia, la injusticia y la barbarie. Claro está, en nombre de estos valores superiores se cometían espantosas violaciones de los derechos humanos e incluso sangrientos genocidios en los países colonizados (*The Heart of Darkness* de Joseph Conrad es una visión despiadadamente lúcida de esta colonización); pues África, y buena parte de Asia, aún seguían siendo colonias europeas. Pero de

ello, las poblaciones de la metrópoli ni se enteraban ni deseaban enterarse. En cambio, en 1914 todos los estados europeos, salvo España, Holanda, los países escandinavos y Suiza, se encontraban en guerra.

2. De guerra y muerte. Temas de actualidad (1915)

La guerra súbitamente reveló la ilusión en la que se basaba la imagen que los europeos tenían de sí mismos. En *De guerra y muerte. Temas de actualidad* (1915) dice Freud: "... nunca antes un acontecimiento había destruido tanto del costoso patrimonio de la humanidad, ni había arrojado en la confusión a tantas de las más claras inteligencias, ni echado tan por tierra los valores superiores¹²". La guerra generó una desilusión profundamente amarga respecto al progreso y la conquista de posiciones éticas universalmente compartidas. Se había esperado mucho más de las naciones ilustradas, de una supuesta civilización superior. Lo que Freud personalmente lamenta, por encima de todo, es la pérdida de los súbditos de cada nación de su condición de ciudadanos del mundo, de su derecho de poder desplazarse a sus anchas por todos los países europeos.

La guerra reveló la quiebra de todos los ideales de derecho y de justicia, porque resultó "no sólo más sangrienta y devastadora que cualquiera de las guerras anteriores, sino tan cruel, tan encarnizada y tan inmisericorde como ellas"¹³.

Freud señala, con firmeza, la contradicción entre la exigencia que hacía el Estado a sus ciudadanos de guardar preceptos morales elevados y la depravación que se permitió a sí mismo tan pronto estallaron las hostilidades. Así, el Estado era, ante todo, el causante del retroceso hacia la barbarie. Freud descubre con crudeza el verdadero rostro del Estado al despojarlo de su máscara moralizadora. Sus palabras son contundentes y exactas:

"... el Estado prohíbe al individuo recurrir a la injusticia, *no porque quiera eliminarla*, sino porque *pretende monopolizarla como a la sal y al tabaco*. El Estado beligerante se entrega a todas las injusticias y violencias que infamarían a los individuos [...] El Estado exige de sus ciudadanos la obediencia y el sacrificio más extremos, pero los priva de su mayoría de edad mediante un secreto desmesurado y una censura de las comunicaciones y de la expresión de opiniones que los dejan inermes, sofocados intelectualmente frente a cualquier situación desfavorable y a cualquier rumor antojadizo. Denuncia los tratados y compromisos con que se había obligado

¹² *Op. Cit.*, p. 277.

¹³ *Ibíd.*, p.280.

frente a los otros Estados, y confiesa paladinamente su codicia y su afán de poderío, que después los individuos deben aplaudir por patriotismo”¹⁴.

No es de asombrarse, entonces, que, si los supuestos rectores de las relaciones éticas, los Estados, renuncian tan fácilmente a sus propios preceptos, los individuos tampoco mantengan en alto los valores de la justicia y del derecho, “... nuestra conciencia moral no es el juez insobornable que dicen los maestros de la ética: en su origen, no es otra cosa que *‘angustia socia’*”¹⁵. Tan pronto la comunidad depone sus exigencias morales, retornan la crueldad, la perfidia, y la traición entre los individuos.

En cierto sentido, argumenta Freud, no se justifica la desilusión que ha traído la guerra. Al fin y al cabo, una desilusión sólo es posible sobre la base de una ilusión previa; y una ilusión es meramente una comodidad para ahorrarse la aceptación de realidades displacenteras. Preferimos engañarnos a nosotros mismos para no admitir que la condición humana dista mucho de lo que desearíamos.

8

Dos cosas son las que la guerra ha revelado: “la ínfima eticidad¹⁶ del Estado, que se las da hipócritamente de guardián de la moral, y la brutalidad de la conducta de los individuos pertenecientes a una civilización supuestamente superior (Freud, por fortuna, no viviría hasta conocer la escala de la atrocidad del Estado nazi y las dimensiones de la *Shoah*).

El primer punto denuncia implacablemente la falsedad y la duplicidad de todo Estado. Se habla a troche y moche de ética, y cada día es peor la verborrea que se produce sobre ella, sobre todo de parte del Estado; pero lo que Freud sostiene, con toda crudeza, es que el Estado no puede ser maestro de la ética, porque él mismo no es ético y *nunca* lo podrá ser.

Pero, primero se dirige a examinar la desilusión con respecto a la eticidad del hombre europeo común y corriente, quien se suponía de una moralidad superior por su educación y por el influjo de su medio cultural. Supuestamente, sus malas inclinaciones habrían sido desarraigadas por la combinación de estos dos factores. Freud refuta enfáticamente esa creencia piadosa: “En realidad, no hay ‘desarraigo’ alguno de la maldad”¹⁷. Las pulsiones humanas son imposibles de extirpar. En sí mismas no son ni buenas ni malas y en todo caso son indispensables. Sólo sus exteriorizaciones en conductas son evaluables de acuerdo con los criterios socialmente

¹⁴ *Ibid.*, p. 281 (yo subrayo).

¹⁵ *Ibid.*, p. 281-282.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

establecidos para el beneficio de la comunidad. Y las pulsiones crueles se cuentan entre las más primarias.

Para Freud, la llamada educación moral, la inculcación de valores, consiste tan sólo en la adquisición de *formaciones reactivas* “que simulan la mudanza” de las mociones pulsionales, como si el egoísmo se hubiera transformado en altruismo, la crueldad en compasión, y la agresividad en pacifismo. Formaciones reactivas son actitudes de sentido opuesto a un deseo reprimido y constituidas en reacción contra el deseo original, por ejemplo, el pudor en oposición a una tendencia exhibicionista. Pero la obsesión de la ama de casa por la limpieza implica que toda su existencia está centrada más bien en la suciedad. El afán por la perfecta equidad puede conducir al jurista al desconocimiento de las condiciones reales de vida del inculcado y así permitirle, bajo la máscara de la virtud, la realización de sus tendencias sádicas. Ya Cicerón lo había dicho: “*summum jus, summa injuria*”: extremar la justicia conduce a la injusticia. Dicho en otros términos, por debajo de la formación reactiva, subsiste con toda su fuerza la pulsión original.

A menudo, la existencia de mociones pulsionales crueles es la condición necesaria para las acciones filantrópicas y altruistas ulteriores. En todo caso, las compulsiones internas del hombre fueron primero compulsiones externas. Por eso, nuestra desilusión, al comprobar la facilidad con la que hombres cultos se convierten en crueles verdugos de sus prójimos, se debe a que “... erramos juzgando a los hombres ‘mejores’ de lo que en realidad son”¹⁸.

Cometemos ese error, porque sólo podemos inferir los motivos que llevan a una determinada conducta. No podemos saber con certeza si una acción culturalmente “buena” corresponde a un motivo noble, o sólo a un móvil bajo y egoísta. Los teóricos de la ética acaso pueden distinguir finamente entre los dos (es decir, lo que es propiamente una decisión ética o lo que no es sino el conformismo moralista), pero a la sociedad como tal poco le importa, con tal de que la conducta, en últimas, se conforme a lo esperado.

Así concluye Freud: “... nuestro optimismo nos lleva [...] a sobreestimar en mucho el número de los hombres que se han transformado en el sentido de la cultura”¹⁹. Porque, recordémoslo, una transformación auténtica no consiste en la mera adquisición de una formación reactiva.

“Quien se ve precisado a reaccionar constantemente en el sentido de preceptos que no son la expresión de sus inclinaciones pulsionales, vive —entendido esto en su aplicación psicológica— por encima de sus recursos, y

¹⁸ *Ibid.*, p. 284.

¹⁹ *Ibid.*, p. 285.

objetivamente merece el calificativo de hipócrita [...] Existen, por tanto, muchísimos más hipócritas de la cultura que hombres realmente cultos”²⁰.

Así, nuestra desilusión respecto al nivel ético de los hombres que la guerra inmisericordemente revela, no se justifica —con tal de que admitamos que habíamos exagerado en nuestra evaluación de sus posibilidades de comportarse de acuerdo con las pautas oficialmente pregonadas: “En realidad, no cayeron tan bajo como temíamos, porque nunca se habían elevado tanto como creímos”²¹.

Freud explica en seguida su concepción de la extraordinaria plasticidad del desarrollo psíquico que hace que, en cierto sentido, nada nunca es dejado definitivamente atrás. No hay una progresión teleológica que conduciría a una supuesta madurez moral y pulsional, un estadio superior que la educación y la cultura logran infaliblemente erigir sobre las ruinas de estadios periclitados. “... todo estadio evolutivo anterior se conserva junto a los más tardíos, devenidos a partir de él [...] lo anímico primitivo es imperecedero en el sentido más pleno”²².

10 Para Freud, el sueño sigue constituyendo el paradigma de esta plasticidad psíquica: “cada vez que nos dormimos arrojamos de nosotros, como a una vestidura, esta eticidad nuestra que hemos adquirido con tanto trabajo... para volvérnosla a poner cada mañana”²³.

Antes de concluir el primero de sus ensayos dedicados a la guerra, *La desilusión provocada por la guerra*, Freud comprueba —además del hundimiento de la supuesta elevación ética de sus contemporáneos— cómo han resultado de impotentes los razonamientos y las argumentaciones lógicas y alude “a la falta de penetración que se advierte en las mejores cabezas, a su tozudez, su inaccesibilidad para los argumentos más evidentes y su credulidad acrítica hacia las aseveraciones más discutibles”. Es un cuadro bien triste pero muy fácil de explicar, pues “... caeremos en un error si concebimos nuestra inteligencia como un poder autónomo y descuidamos su dependencia de la vida afectiva”²⁴.

De hecho, no es tanto que la inteligencia sea desbordada por la pasión —lo que hace entender que, si se pudiera sofocar la pasión, la razón pura ejercería su dominio sin restricción— sino más bien que la inteligencia se pone al servicio de la pasión para dirigirla de la manera más eficaz. Esto es lo

²⁰ *Ibid.*, p. 286.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, p. 287

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, p. 288.

que argumenta John Keegan, el notable historiador de la guerra: “el hombre es un animal pensante en el cual el intelecto dirige el impulso de cazar y la capacidad de matar”²⁵. Algo muy similar sostiene Wolfgang Sofsky: “No son el frenesí, la venganza y el espíritu de triunfo los que se encargan de dirigir la violencia, sino el espíritu pragmático. No es la espontaneidad del instante la que decide respecto a la elección de los medios, sino el cálculo y la previsión. La violencia es planificada, organizada, su eficacia es intensificada y extendida. [...] La estatificación de la violencia significa también una racionalización y un desarrollo pragmático de las fuerzas destructivas. [...] La violencia emotiva comúnmente es fragmentaria, a menudo dispendiosa, grosera en sus medios y limitada en su alcance; la violencia racional, al contrario es constante, intensiva, dosificada.” Y “Es porque [el hombre] no es llevado por sus instintos, sino que es un ser psicológico, por lo que puede comportarse de peor manera que la peor de las bestias”²⁶.

En fin, en la masa artificial del ejército, que Freud luego estudiaría unos años después en *Psicología de las masas y análisis del yo*, se producirá el fenómeno de la degradación moral colectiva: “Es como si, al reunirse una multitud, por no decir unos millones de hombres, todas las adquisiciones éticas de los individuos se esfumasen y no restasen sino las actitudes anímicas más primitivas, arcaicas y brutales”²⁷.

3. Nuestra actitud ante la muerte

El segundo factor que aporta la guerra y que nos hace sentir tan ajenos en “este mundo otrora tan hermoso y familiar es la perturbación en la actitud que hasta ahora habíamos adoptado hacia la muerte”²⁸. Freud subraya la total insinceridad de esa actitud. Por supuesto, racionalmente todos aceptamos la finitud de la vida: que la muerte es natural e inevitable. Pero, en la práctica, mostramos la inequívoca tendencia a ignorarla, a eliminarla de la vida. “En el fondo, dice Freud nadie cree en su propia muerte”²⁹. De ahí que se destaque el ocasionamiento aleatorio de la muerte como accidente, la contracción de una enfermedad, o la edad avanzada. Nuestro afán consiste en rebajar la muerte de necesidad a contingencia.

Pero esto tiene un efecto particular sobre nuestra vida. “La vida se empobrece, pierde interés, cuando la máxima apuesta en el juego de la

²⁵ John Keegan, *A History of Warfare*, New York, Vintage, 1994, p. 3.

²⁶ Wolfgang, Sofsky, *Traité de la violence*, Paris, Gallimard, NRF essais, 1998, p. 22-23 y p. 201.

²⁷ *Op. Cit.*, p. 289.

²⁸ Simund Freud, *op. cit.*, “Nuestra actitud hacia la muerte”, p. 290.

²⁹ *Ibid.*

vida, que es la vida misma, no puede arriesgarse. Se vuelve tan insípida e insustancial como un *flirt* norteamericano, en que de antemano se ha establecido que nada puede suceder, a diferencia de un vínculo de amor en el Continente, donde ambas partes deben tener en cuenta permanentemente las más serias consecuencias”³⁰. Así, la tendencia a no incluir a la muerte en el cálculo de la vida trae como consecuencia otras muchas renunciaciones y exclusiones empobrecedoras.

Pero la irrupción de la guerra barre con este tratamiento convencional e hipócrita de la muerte. La guerra hace palmaria la muerte, se vuelve inocultable, pues mueren decenas de miles en un sólo día, como en la batalla del Somme. “La vida de nuevo se ha vuelto interesante, ha recuperado su contenido pleno”, dice Freud³¹. Es imposible no relacionar esta reflexión freudiana con la conceptualización que, pocos años después de la guerra, haría Carl Schmitt de lo político³². Obsérvese bien que escribo “lo político” y no *la* política. Pues, en el pensamiento de Schmitt, “lo político” no debe confundirse nunca con “la política”. Según él, el concepto de Estado presupone el concepto de lo político. Y lo político es por completo ajeno a lo moral (lo bueno y lo malo), a lo estético (lo bello y lo feo) y a lo económico (lo rentable y no rentable). Lo político, en últimas, descansa sobre una distinción que le es propia: amigo - enemigo. Esta distinción es independiente de las anteriores y en ella está en juego la disyuntiva existencial: la vida o la muerte.

Freud ya había mostrado la falsedad y la hipocresía del Estado al pretender encarnar e inculcar valores éticos. Lo que Schmitt agrega es que justamente esa hipocresía encubre su propia profunda —y necesaria— amoralidad, en la medida en que su existencia reposa en últimas sobre la posibilidad (¿inevitabilidad?) de la guerra, en la que la distinción amigo - enemigo es absolutamente crucial para su misma supervivencia.

En efecto, la guerra es el eclipse de la política —la comedia, o mejor, la farsa de *la* política, en la que se pretende escamotear a la muerte (“la cultura es el vano esfuerzo por superar a la muerte”, Sofsky, p. 192)— y el retorno soberano de *lo* político que es un *o bien* excluyente: o bien la vida, o bien la muerte. No hay mediación alguna entre los dos extremos, pues lo político, que en el fondo es la guerra, excluye a todo tercero posible. Es más, la guerra hace que la muerte deje de ser un mediador a la vez imaginario e imaginado, y que asuma su función real con todo el horror que conlleva. En

³⁰ *Ibid.*, p. 291.

³¹ *Ibid.*, p. 292.

³² Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, Chicago, University of Chicago Press, 1996 [1932].

todo caso, la guerra hace imposible “conservar la relación que hasta ahora mantuvimos con la muerte, y todavía no hemos hallado una nueva”³³.

Ahora bien, como hemos visto, Freud inculpa directamente al Estado *soberano* por el desencadenamiento de la barbarie de la Primera Guerra Mundial. Pero él no ignora que la tendencia hacia la crueldad y el asesinato no tuvo que esperar hasta el establecimiento histórico del Estado para manifestarse. Freud estaba perfectamente al tanto de los estudios antropológicos y de prehistoria que se realizaban en su época. Poco antes de estallar la guerra en 1914, publicó su *Tótem y Tabú*, en el que intenta reconstruir los orígenes de la sociedad humana, de la ley y eventualmente del Estado. Admitidamente, es un libro especulativo, pero así como no puede ser corroborado tampoco puede ser definitivamente refutado. Sea como sea, por estos estudios Freud llega a caracterizar al hombre primordial como un “ser en extremo apasionado, más cruel y maligno que otros animales. Asesinaba de buena gana y como un hecho natural. No hemos de atribuirle el instinto (*Instinkt*) que lleva a otros animales a abstenerse de matar y devorar seres de su misma especie”³⁴. Esta imagen de los primeros hombres puede resultar escalofriante y chocante para nuestro amor propio, pero señalo que algunos paleontólogos se preguntan si la desaparición del hombre de Neandertal no se deba a su exterminio a manos del *homo sapiens*³⁵.

No obstante, lo que Freud quiere resaltar es la actitud diversa del hombre primordial ante la muerte: una cosa era la muerte del enemigo, infligida sin remordimiento, y otra la muerte de un ser amado, porque, dice Freud, “él amaba como nosotros a los nuestros, pues el amor no puede ser mucho más reciente que el gusto de matar”³⁶.

Se sublevaba, entonces, ante la muerte del ser querido, que con su muerte le enseñaba la posibilidad de su propia muerte; pues el muerto era un fragmento de sí mismo, de su amado yo. Pero, al mismo tiempo el muerto era un otro, un ajeno que de cierta manera también merecía su muerte. La ambivalencia se hizo evidente: la coexistencia de sentimientos benévolos y hostiles a la vez. Así, Freud discrepa de ciertos filósofos que han sugerido que el enigma intelectual de la muerte fue lo que obligó al hombre a reflexionar y volverse pensador especulativo.

³³ *Ibid.*, p. 293.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Véase el reciente número especial de *Scientific American* Vol. 13, N°2, “New Look at Human Evolution”, August 25, 2003, en el que se confirma el canibalismo al que Freud alude, y en el que se sugiere que el Hombre de Neandertal puede haber perecido en una lucha desigual con *homo sapiens*.

³⁶ *Ibid.*, p. 294.

“No fue el enigma intelectual ni cualquier caso de muerte sino el conflicto afectivo a raíz de la muerte de personas amadas, pero al mismo tiempo también ajenas y odiadas, lo que puso en marcha la investigación de los seres humanos. De este conflicto de sentimientos nació ante todo la psicología”³⁷. Y, un poco más adelante Freud atribuirá a esta experiencia de la muerte del ser amado y odiado una fecunda secuela: “Frente al cadáver de la persona amada no sólo nacieron la doctrina del alma, la creencia en la inmortalidad y una potente raíz de la humana conciencia de culpa, sino los primeros preceptos éticos”, comenzando con el “No matarás”³⁸.

Pero para Freud el surgimiento de ese mandamiento es una inequívoca prueba de que el deseo de matar sigue intacto, pues “lo que no anhela en su alma hombre alguno, no hace falta prohibirlo, se excluye por sí solo, [pero] lo imperativo del mandamiento ‘No matarás’ nos da la certeza de que somos del linaje de una serie interminable de generaciones de asesinos que llevaban en la sangre el gusto de matar...”³⁹.

14 Freud halla la fuente de ese serio y poderoso deseo de muerte en la ofensa infligida al yo, incluso por pequeñeces: “... todo perjuicio inferido a nuestro yo omnipotente y despótico es, en el fondo, un crimen *laesae majestatis*”⁴⁰. En el resto de sus consideraciones en este breve ensayo, Freud persiste en denunciar la hipocresía de la moral cultural que ha intentado enmascarar nuestras tendencias poco conformes a la imagen narcisista que el hombre “civilizado” hace de sí mismo. Insiste en que “somos, como los hombres primordiales una gavilla de asesinos”⁴¹.

Aboga por abrir más espacio a la veracidad y que asumamos, en lugar de la hipócrita comedia de la moral, la verdadera dimensión ética de la tragedia de la guerra con el fin de que la vida “nos resulte más soportable. Y soportar la vida sigue siendo el primer deber de todo ser vivo”⁴².

4. ¿Por qué la guerra?

En 1931, la Comisión Permanente para la Literatura y las Artes, de la Liga de las Naciones, encargó al Instituto Internacional de Cooperación Intelectual que organizara un intercambio epistolar entre intelectuales representativos, “sobre temas escogidos para servir a los comunes intereses de la Liga de las

³⁷ *Ibid.*, p. 295.

³⁸ *Ibid.*, p. 296.

³⁹ *Ibid.*, p. 297.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 298.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, p. 301.

Naciones y de la vida intelectual”⁴³, y que diera publicidad a esas carcas en forma periódica. Una de las primeras personalidades a las cuales se dirigió el Instituto fue Albert Einstein, y éste mismo sugirió como interlocutor a Freud.

Freud, pues, responde a Einstein quien ha tomado primero la palabra, esbozando a grandes rasgos los términos de la discusión ulterior. Por ello mismo se hace indispensable presentar, aunque sea de manera muy sucinta, las formulaciones incisivas y a menudo sorprendentes de Einstein.

Lo que Einstein desea explorar con Freud es la razón por la cual no se ha llegado a poder crear ningún dispositivo para evitar a la humanidad los estragos de la guerra. Einstein, caracterizándose como inmune a las inclinaciones nacionalistas, piensa que una manera sencilla de tratar el aspecto administrativo del problema sería la creación de una especie de tribunal internacional encargado de dirimir cualquier conflicto que surgiera entre las naciones. Enseguida, y este es el punto que primero será retomado por Freud en su respuesta, Einstein reconoce que “el derecho y el poder van inevitablemente de la mano”⁴⁴, y que las decisiones jurídicas se conforman a las expectativas de la justicia ideal mientras más sea posible que tengan un poder efectivo. Esto conllevaría necesariamente la renuncia incondicional de todas las naciones a un cierto grado de su *soberanía*. Por supuesto, Einstein es el primero en reconocer el carácter utópico de su propuesta y del fracaso de todo esfuerzo en ese sentido en el pasado. Pero lo que él quiere es justamente aclarar las razones de ese fracaso.

En primer término, identifica un factor: “El afán de poder que caracteriza a la clase gobernante de todas las naciones es hostil a cualquier limitación de la soberanía nacional”⁴⁵. A ese afán de poder se aúna luego un segundo factor: las aspiraciones “mercenarias, económicas” de otro grupo, encabezado especialmente por los industriales y, sobre todo, los fabricantes de armas.

Enseguida, Einstein expresa su extrañeza de que una pequeña camarilla logre someter al servicio de sus ambiciones la voluntad de la mayoría — para la cual la guerra es sólo fuente de pérdidas y de sufrimiento. Pero, por supuesto, su pregunta era “retórica”, porque él ya tenía la respuesta y la quiero citar textualmente: “la minoría, la clase dominante hoy, tiene bajo su influencia las escuelas y la prensa, y por lo general también a la Iglesia. Esto les permite organizar y gobernar las emociones de las masas, y convertirlas en su instrumento”⁴⁶.

⁴³ Sigmund Freud, *Obras Completas, op. cit.*, Vol. XXII, p. 181.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 184.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*, p. 185.

De nuevo Einstein se interroga: “¿Cómo es que estos procedimientos logran despertar en los hombres tan salvaje entusiasmo, hasta llevarlos a sacrificar su vida?” Y para ésta también tiene preparada ya su respuesta: “el hombre tiene dentro de sí un apetito de odio y destrucción” que en épocas normales se mantiene latente, pero que es relativamente fácil despertar y convertir en una “psicosis colectiva” —palabras literales de Einstein⁴⁷.

Einstein hace luego otra pregunta: ¿es posible controlar la evolución mental del hombre como para ponerlo a salvo de las psicosis del odio y la destructividad? Y observa agudamente que no son tanto las masas las que son vulnerables a estas manipulaciones, sino más bien es “la intelectualidad la que es más proclive a estas desastrosas sugerencias colectivas”⁴⁸.

Por último, Einstein reconoce que la pulsión agresiva opera bajo otras formas y en otras circunstancias y no sólo en la guerra. Pero considera que la guerra es el caso paradigmático por ser la forma más típica, cruel y extravagante del conflicto entre los hombres.

Freud inicia su respuesta recogiendo el nexo que Einstein ha postulado entre el derecho y el poder (*Recht - Macht*), pues lo considera correctamente planteado como punto de partida. Pero solicita que se le permita hacer una pequeña modificación: sustituir la palabra «poder» (*Macht*) por el de «violencia» (*Gewalt*). La tesis de Freud es que la violencia y el derecho se oponen hoy en día, pero que el origen del derecho se encuentra en la violencia.

En términos que recuerdan a los de Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, Freud traza una historia de la confrontación violenta que desemboca en la muerte segura del perdedor hasta que, paulatinamente, se hace más evidente la ventaja de conservar la vida del enemigo vencido, por los servicios provechosos que puede procurar. Así, paradójicamente, nace en la institución de la esclavitud el respeto a la vida.

Freud cree que un único camino llevó de la violencia al derecho: la mayor fortaleza de uno podía ser compensada por la unión de varios débiles. La violencia es derrotada por la unión, y así el derecho es el poder de una comunidad. Pero el derecho sigue siendo lo que había sido inicialmente: una violencia. El derecho es una violencia siempre lista a desatarse contra cualquiera que se oponga a él; trabaja con los mismos medios y persigue los mismos fines; la única diferencia es que ya no es la violencia de uno solo sino la de la comunidad.

La precondition, por supuesto, para que la violencia del derecho se erija en soberana es que la comunidad se mantenga como tal: debe ser

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

permanente, debe organizarse, debe promulgar leyes, prevenir sublevaciones, montar dispositivos que velen por la observancia de las leyes, y dotarse de instrumentos para ejecutar actos de violencia acordes al derecho. Más adelante Freud lo dirá de manera contundente: “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”⁴⁹.

Entonces la comunidad de derecho reposa sobre la renuncia individual al ejercicio de la violencia, en aras a una convivencia pacífica. Pero Freud inmediatamente matiza este cuadro ideal: esto ocurre sólo en la teoría, porque en la práctica la comunidad incluye desde el principio desigualdades flagrantes e inocultables: varones y mujeres, padres e hijos, vencedores y vencidos, amos y esclavos. Entonces, forzosamente el derecho se convierte en la expresión de las desiguales relaciones de poder que imperan en el seno de la comunidad. Es decir, las leyes son hechas por los dominadores y para ellos, y son escasos los derechos concedidos a los sometidos.

Valiéndonos de lo que Freud ya había elaborado en sus primeras reflexiones sobre la guerra, podemos decir que *el derecho es una formación reactiva colectiva, generada a partir de la violencia, y cuya fuerza de ley se sustenta justamente en la violencia que pretende monopolizar, “exactamente como a la sal y al tabaco”*, como lo había formulado Freud anteriormente. Conviene recordar también que, en *El Malestar en la Cultura*, Freud demuestra que la justicia igualmente surge como una formación reactiva contra la envidia y los celos. Así, *el derecho aparece en el pensamiento de Freud como la continuación de la violencia por otros medios*.

Espero que esta última fórmula evoque en el lector otra, que goza de una gran celebridad. Precisamente Clausewitz, el autor del tratado más famoso sobre la guerra, supuestamente habría dicho que la guerra es la continuación de la política por otros medios. Como sucede con muchas frases célebres atribuidas a escritores de renombre, Clausewitz nunca dijo eso. O, digamos para no ser tan tajantes, no dijo *exactamente* eso. Dijo más bien que la guerra es “la continuación de las transacciones políticas (*des politischen Verkehrs*) con la entremezcla de otros medios (*mit Einmischung anderer Mittel*)⁵⁰.”

⁴⁹ *Ibid.*, p. 192. Escuchemos a Sofsky, *op. cit.*: “Violencia y cultura están imbricadas la una en la otra de maneras muy diversas” p. 189. “La violencia es inherente a la cultura. Esta está por entero marcada por el sello de la muerte y la violencia” p. 194. “La violencia es ella misma un producto de la cultura humana, un resultado de la experiencia cultural” p. 202.

⁵⁰ Carl von Clausewitz, *Vom Kriege*, libro I, cap. 1, § XXIV, citado por John Keegan, *Op. Cit.*, p. 3.

El original alemán expresa una idea mucho más compleja y sutil que la que aparece en la expresión tan frecuente pero erróneamente citada.

Pero, como salta a la vista, la posición de Freud es exactamente la contraria de la de Clausewitz, para quien la guerra es la continuación de la política; para Freud, en cambio, la política es la continuación de la guerra. Es decir la guerra no cesa con la paz. La paz no es el sosiego, es el conflicto. Con mayor razón, la justicia es el conflicto⁵¹. Pues, algunos se opondrán al derecho y querrán elevarse por encima de sus limitaciones y restricciones igualitarias; y otros, los oprimidos, por ello mismo, se empeñarán en procurarse más poder en busca de la equidad del derecho.

En este punto me parece que Freud concuerda con las consideraciones de Michel Foucault, a las que éste llega por un camino muy diferente, en su curso, de 1976 en el *Collège de France*⁵², *Il faut défendre la société*. Allí Foucault se opone a una concepción jurídica del poder que sería un derecho del que cada individuo sería poseedor, y que por ende se podría transferir o alienar mediante una cesión o contrato. En cambio, propone una concepción no jurídica del poder. Es esto lo que le lleva a hacer la inversión completa de la fórmula de Clausewitz. Ahora bien, es verdad que Freud no nombra a Clausewitz, pero me parece que no es excesivamente aventurado oír en la fórmula: “*el derecho es la continuación de la violencia por otros medios*”, algo bastante semejante a lo que Foucault propone en su inversión de Clausewitz: “*la política es la continuación de la guerra por otros medios*”.

“Esto quiere decir tres cosas”, comenta Foucault⁵³:

Primero esto: que las relaciones de poder, tal como funcionan en una sociedad como la nuestra, tienen por punto de anclaje esencialmente una cierta relación de fuerza, establecida en un momento dado, históricamente precisable, en la guerra y mediante la guerra. Y, si es verdad que el poder

⁵¹ Véase el admirable breve tratado de Stuart Hampshire, *Justice is Conflict*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

⁵² Michel Foucault, «*Il faut défendre la société*»; *Cours au Collège de France*, 1976, París, Gallimard/Seuil, 1997. Quizás no sobra advertir que de ninguna manera sugiero que Freud se le anticipó a Foucault. Eso sería un despropósito total. Sólo quiero llamar la atención al hecho de que, partiendo de horizontes muy diferentes, ambos pensadores concluyen en una concepción no jurídica del derecho. Ambos postulan el carácter originario e inescamoteable de la violencia en el orden humano. Lo mismo es postulado por Giorgio Agamben: “Lo innatural de la violencia humana —sin común medida respecto de la violencia natural— es una producción histórica del hombre y está, como tal, implícita en la concepción misma de la relación entre naturaleza y cultura, entre viviente y logos, en la que el hombre funda su propia humanidad. *El fundamento de la violencia es la violencia del fundamento*”. *El Lenguaje y la Muerte*, Valencia, PRE-TEXTOS, 2002, p. 169.

⁵³ *Op. Cit.*, p. 16-17.

político detiene la guerra, hace reinar o intenta hacer reinar una paz en la sociedad civil, no es en absoluto para suspender los efectos de la guerra o para neutralizar el desequilibrio que se ha manifestado en la batalla final de la guerra. El poder político, en esta hipótesis, tendría por papel reinscribir perpetuamente esta relación de fuerza, mediante una especie de guerra silenciosa, y reinscribirla en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje, incluso en los cuerpos de los unos y de los otros [...].

La inversión de esta proposición [la de Clausewitz] también querría decir otra cosa: a saber que, dentro de esta ‘paz civil’, las luchas políticas, las confrontaciones respecto al poder, con el poder, por el poder, las modificaciones de las relaciones de fuerza —acumulaciones por un lado, trastocamientos, etc.— todo ello, en un sistema político, no debería interpretarse sino como continuaciones de la guerra. Y debería descifrarse como episodios, fragmentaciones, desplazamientos de la guerra misma. Nunca se escribirá otra cosa que la historia de esta misma guerra, incluso cuando se escriba la historia de la paz y de sus instituciones.

La inversión del aforismo de Clausewitz también querría decir una tercera cosa: la decisión final sólo puede venir de la guerra, es decir de una prueba de fuerza en la que las armas, finalmente, deberán ser los jueces. El fin de lo político, sería la batalla última, es decir que la batalla última suspendería al fin, y sólo al fin, el ejercicio del poder como guerra continua.

Creo que se puede afirmar la coincidencia del pensamiento Freud con el de Foucault, ya que el primero había formulado un concepto no jurídico del poder muy semejante al del segundo. Y porque ve en el triunfo del derecho la continuación de la guerra constitutiva del poder que no cesa con el advenimiento del poder político. La paz que instaure, “lejos de suspender la guerra, la continúa bajo la forma de una guerra silenciosa en las desigualdades económicas, sociales, en las instituciones, incluso en las maneras de hablar”⁵⁴.

Así, habría que volver a estudiar y describir las luchas políticas en período de “paz civil” —en cualquier sistema político— “como episodios o desplazamientos de una guerra más primitiva que se sigue librando. La historia de la paz no sería, en verdad, sino la historia de la prosecución de la guerra”⁵⁵.

Así, según Foucault (y según Freud en mi lectura) la relación derecho/violencia, paz/ guerra, implica la necesidad de establecer un nuevo marco

⁵⁴ Yves Charles Zarka, *Figures du pouvoir, Études de philosophie politique de Machiavel a Foucault*, París, PUF, 2001, p. 149.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 149-150.

interpretativo de la historia según la relación que estos dos sistemas guardan entre sí:

- a. habría una organización jurídica *formal* del derecho público que sólo es un puro efecto de superficie o de apariencia; es decir, en términos de Freud, una pura *hipocresía*.
- b. habría un sistema estricto de coerciones disciplinarias que oculta la cara real del poder como continuación de la guerra por otros medios. Es la violencia que el Estado monopoliza “como a la sal o al tabaco” y *que administra de acuerdo con las desigualdades cuya preservación es su misión fundamental*. Por tanto, la amenaza latente de la guerra civil es siempre real, si, en el juego de las coerciones disciplinarias, el poder deja ver sus cartas al descubierto.

20

Para concluir, sólo quisiera señalar adicionalmente algunos puntos que Freud enseguida establece. Está plenamente de acuerdo con Einstein en que “una prevención segura de las guerras sólo es posible si los hombres acuerdan la institución de una violencia central encargada de entender en todos los conflictos de intereses”⁵⁶. Pero, ya lo hemos visto, la autoridad sólo vale si tiene poder, y si las naciones se niegan a ceder cierto grado de su *soberanía*, una “violencia central” no es viable. Obsérvese, por lo demás, que Freud no habla de un “derecho” sino de una “violencia” central. Pues tal es su tesis del derecho como la violencia continuada por otros medios.

Justamente, no parece posible la construcción de una institución supranacional a la cual acordar esta violencia central encargada de dirimir todos los conflictos de intereses. Las naciones son renuentes para acatar una autoridad externa. Un ejemplo basta y sobra: EE.UU no se someterá nunca a la ONU —nunca entregará voluntariamente una parte de su soberanía, y limitarse a acoger los fallos de la Corte Penal Internacional. La reciente invasión unilateral de Irak por parte de los estadounidenses es más que suficiente prueba de ello. Por lo demás, ese “otro” de la institución supranacional no sería más que una pura ficción: sería un “nosotros” eminentemente precario, amenazado permanentemente por la disgregación. Es la imposibilidad de un tercero compuesto por la humanidad entera —pues “nosotros” no podemos existir sin “ellos”, y “nosotros”— la humanidad entera — no tenemos un “otro”: no tenemos un enemigo.

En seguida, Freud articula los dos principios de cohesión de una comunidad: “la compulsión de la violencia y las ligazones de sentimiento

⁵⁶ Sigmund Freud, *Op. Cit.*, p. 191.

—identificaciones— entre sus miembros”⁵⁷, es decir, convoca su célebre segunda dualidad pulsional, Eros y Tánatos, y su inestable y precario equilibrio. Cada una de estas pulsiones es tan indispensable como la otra y de la relación dialéctica entre ellas —las acciones conjugadas y contrarias de ambas— “surgen los fenómenos de la vida”⁵⁸. De ahí que el psicoanálisis, como lo ha argumentado con lucidez Jacques Derrida⁵⁹, no tiene por qué juzgar, ni evaluar, devaluar, o desacreditar la pulsión de crueldad —como denomina Derrida la *Bemächtigungstrieb*— desde un punto de vista ético. Se trate de la pulsión de crueldad o de la de soberanía, el saber psicoanalítico en tanto tal no tiene ningún medio ni ningún derecho de condenarlas. Es más: la moral misma no es otra cosa que la interiorización de esta pulsión destructiva. “Y hasta hemos cometido la herejía de explicar la génesis de nuestra conciencia moral por esa vuelta de la agresión hacia adentro”, dice Freud⁶⁰. De modo que carece de todo sentido pretender erradicar la pulsión destructiva si es con ella como se construye la moralidad, la culpa y la posibilidad de la frágil convivencia en la cultura. “No ofrece perspectiva ninguna pretender el desarraigo de las inclinaciones agresivas de los hombres”⁶¹.

De hecho, podemos formular el asunto, como lo hace Derrida, de un modo lapidario: *la psique es por definición cruel*.

Pero, como también lo anota Derrida, la crueldad sería tal vez sin término pero no sin término oponible; es decir, sin fin pero no sin contrario⁶². Así que Freud apela al contrario de la pulsión de muerte, el Eros, para generar vías indirectas para combatir la guerra. Estas vías no son sino dos: primero, el amor bajo las especies de la identificación. Freud no se avergüenza en lo más mínimo al invocar el amor; recuerda que la religión dice lo mismo. Pero Freud tiene razones técnicas para invocarlo: toda identificación estriba en un vínculo libidinal de meta inhibida, y “sobre [las identificaciones] descansa en buena parte el edificio de la sociedad humana”⁶³.

Una segunda vía indirecta parte del reconocimiento de la desigualdad entre los hombres que hace que sólo algunos adquieran la condición de conductores mientras que la gran mayoría necesita de una autoridad que tome decisiones por ella. En unas consideraciones que son una reminiscencia de

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*, p. 193

⁵⁹ Jacques Derrida, *Estados de ánimo del psicoanálisis, Lo imposible más allá de la soberana crueldad*, Buenos Aires, Paidós, 2001.

⁶⁰ *Op. Cit.*, p. 194.

⁶¹ *Ibid.*, p. 195.

⁶² Derrida, *Op. Cit.*, p. 10

⁶³ Freud, *Op. Cit.*, p. 195.

La República de Platón, Freud recomienda que se ponga “mayor cuidado que hasta ahora en la educación de un estamento superior de hombres de pensamiento autónomo, que no puedan ser amedrentados y luchen por la verdad, sobre quienes recaería la conducción de las masas heterónomas [...] Lo ideal sería, desde luego, una comunidad de hombres que hubieran sometido su vida pulsional a la dictadura de la razón”⁶⁴. Por supuesto, Freud sabe que se trata de una utopía inalcanzable e irónicamente concluye: “No se piensa de buena gana en molinos de tan lenta molienda que uno podría morir de hambre antes de recibir la harina”⁶⁵.”

Así se manifiesta en Freud su ausencia radical de toda ilusión. Thomas Mann lo describía como un “alegre escepticismo”⁶⁶. Derrida, en su lenguaje propio, habla de un “progresismo y racionalismo desilusionados” de Freud, de una política freudiana “valientemente desengañada”. Freud ocupa, para Derrida, un lugar central en el nuevo discurso sobre la guerra que es indispensable promover. Y para concluir, citaré sus palabras que confieren al psicoanálisis un lugar central en el análisis de la violencia contemporánea: “el único discurso que podría hoy reivindicar el tema de la crueldad psíquica como propio sería el que se llama, desde hace un siglo más o menos, psicoanálisis”⁶⁷.

22

⁶⁴ *Ibid.*, p. 196.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Thomas Mann, “Freud and the Future”, en *Essays of Three Decades*, New York, Alfred A. Knopf, 1947.

⁶⁷ *Op. Cit.*, p. 12.