

Hobbes y Freud: una investigación hacia la superación de la amoralidad en la guerra en Walzer y una aproximación a la resistencia a matar en Grossman

Trabajo para optar al título de
Licenciado en Filosofía

Modalidad: Monografía

Presentado por
Miguel Esteban España Ayala
Cod.: 2017132039

Director
María Camila Espitia Docel

Universidad Pedagógica Nacional
Facultad de Humanidades
Departamento de Ciencia Sociales
Licenciatura en Filosofía
Bogotá D.C

2022

Agradecimientos

Primeramente, a mi asesora, la profesora Maria Camila Espitia, cuyas guías, paciencia y conocimiento siempre fueron luces, camino y dirección para el desarrollo de este trabajo y cuya confianza no puedo dejar de agradecer. En segundo lugar, a los maestros que me han acompañado durante mi formación aportándome sus conocimientos, paciencia y cariño. A mi familia, cuyo amor, formación y esfuerzo me ha traído donde estoy ahora. A mis amigos y seres amados y queridos, cuyo cariño, compañía y experiencias me han permitido crecer como ser humano. Por último, agradezco a cualquiera que invierta su tiempo y atención tomando en consideración todo lo que aquí he podido escribir y espero, con todo mi corazón, que el esfuerzo aquí impreso le ofrezca alguna luz como se me ha ofrecido a mí.

Tabla de contenidos

Introducción.....	4
1. Capítulo: Hobbes y Freud: teorías de la amoralidad en la guerra.....	6
1.1. La condición de natural en el ser humano y de la desconfianza a la guerra.....	7
1.2. El origen y naturaleza de la guerra en Freud y la renuncia de las pulsiones de muerte en el Estado de Derecho.....	11
1.2.1. Sobre el origen de la guerra en Freud y la pulsión de muerte.....	12
1.2.2. La gran decepción de la guerra.....	18
1.2.3. Consideraciones sobre la muerte: la contradicción la negación de la muerte propia y la afirmación y búsqueda de la muerte del otro.....	22
1.3. Hobbes y Freud: teorías de la amoralidad en la guerra.....	27
2. Capítulo II: La moralidad en la guerra y la problemática de los argumentos de necesidad: una respuesta a Hobbes desde Walzer.....	34
2.1. El argumento realista y la moralidad en la guerra.....	35
2.1.1. Tucídides, Hobbes y la crítica primera de Walzer al argumento realista.....	37
2.1.2. Una solución al problema lingüístico del argumento realista.....	44
2.2. Hobbes y Walzer, el argumento de la condición natural como justificación.....	49
3. Capítulo III: Freud, la pulsión de muerte y el argumento de necesidad.....	53
3.1. Grossman sobre el acto de matar y Freud.....	54
3.1.1. La resistencia a matar en Grossman.....	54
3.1.2. Freud y la resistencia a matar en Grossman.....	62
3.2. Walzer y Freud: el argumento de necesidad en el Estado beligerante.....	65
Conclusión.....	68
Referencias.....	71

Introducción

La guerra ha sido, y muy seguramente será, uno de los temas más productivos en cuestión de pensamiento y reflexión en la historia de la humanidad. Esto no ha sido casual, la historia de la humanidad es inseparable de la historia de la guerra. Con todo existen preguntas sobre esta cuestión que han sido muy poco tratadas, tal es el caso sobre la cuestión de la moralidad en la guerra. La guerra es para nosotros la máxima representación de violencia y anarquía en todo nuestro actuar como seres humanos. Sin embargo, no paramos de escandalizarnos por aquellas acciones que se realizan en la guerra y por aquellos a quienes enviamos a defender nuestros intereses o vidas. Así, existió para el planteamiento de este trabajo dos preguntas fundamentales: en primer lugar, ¿existe algo que podríamos llamar como una moralidad en la guerra a partir del planteamiento de Thomas Hobbes? Esta pregunta se ve enfrentada directamente con uno de los autores más clásicos e ineludibles al momento de preguntarnos sobre la guerra: Thomas Hobbes. Un autor cuya influencia en la filosofía política y en el campo de la ética es innegable. Hobbes representa para mí la negativa más fundamental de la posibilidad de encontrar moral en la guerra, pues, ¿cómo podríamos encontrar algo como una moral en un terreno como el estado de naturaleza donde todos nos enfrentamos con todos? Esta es la primera pregunta que me propongo responder, para esto, haré uso de la teoría de Michael Walzer, uno de los expertos en filosofía política estadounidense más influyente en la cuestión de la moralidad en la guerra. Con todo, no solamente busco en este trabajo incorporar un autor principal y es que, a mi juicio, ampliar el panorama del problema nos permitirá problematizar una de las ideas más frecuentes al enfrentarnos a la brutalidad en la guerra. Es con este propósito que he decidido incorporar a la cuestión la teoría de Sigmund Freud sobre el origen de la guerra y su análisis psicoanalítico del origen de la brutalidad en la naturaleza del hombre. Así, es por medio de Freud que me propongo responder a la segunda pregunta principal del trabajo: ¿acaso estamos, dada nuestra supuesta naturaleza violenta expuesta por Freud, atrapados a considerar la guerra como un terreno de absoluta violencia y anarquía? Para responder a esta pregunta haré uso de algunas de las investigaciones más recientes sobre el acto de matar en la guerra recopiladas por el teniente coronel Dave Grossman. El aporte de Grossman a nuestra discusión estará en lo que él llamará como una resistencia a matar en el ser humano, un nuevo elemento dentro del panorama psicológico y que nos permitirá profundizar un poco más en aquello que sucede dentro de un campo de batalla y en la mente de aquellos que participan de este. Es por medio de estas preguntas que me enfrento al problema de la guerra. Un problema que rodea nuestro

contexto como colombianos y, además, nos atraviesa a la misma vez como seres humanos. La guerra y las acciones cometidas durante ella son uno de los problemas de la reflexión ética más difíciles de tratar, pues, y tal como Walzer nos dirá: no pensamos que nuestros juicios y pensamientos morales puedan llegar a manifestarse en los escenarios. Sin embargo, veo en este trabajo la oportunidad de dar un acercamiento a las bases del problema de la moralidad en la guerra y, de esta manera, posibilitar al lector a reflexionar con algunas luces sobre nuestro actuar en la guerra y aquello que podemos decir sobre esto.

1. Capítulo I: Hobbes y Freud las teorías de la amoralidad en la guerra

Introducción

Las discusiones e ideas desarrolladas alrededor de la guerra son amplias y resulta casi evidente recalcar el hecho de que este tema ha sido una de las más grandes preocupaciones, no solamente de la filosofía, sino también de la humanidad como conjunto. La producción y debates que rodean este problema son tratadas desde muchas perspectivas, como la antropología, sociología, etcétera. Sin embargo, en el campo de la filosofía es imposible no relacionar las discusiones del porqué existen los conflictos bélicos con las discusiones acerca de la naturaleza moral (o inmoral) que existe en el hombre. De esta forma resulta ineludible, de cara a proponer cualquier conversación sobre la guerra, acercarse a estas discusiones sobre la naturaleza moral en los hombres y a algunos de sus autores fundamentales. Autores como Rousseau o, en nuestro particular, Hobbes y Freud. Es por esta misma razón que este primer capítulo tiene como objetivo central reconstruir y recuperar las ideas principales respecto a la naturaleza de la moral en los seres humanos y su incidencia frente a la guerra desarrolladas por estos dos autores: en primer lugar, el texto de Thomas Hobbes *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (2017). En segundo lugar, Sigmund Freud en dos textos centrales: por una parte, *De la guerra y de la muerte. Temas de actualidad* (1992) y, por otra parte, *Porque de la guerra* (1932). De esta manera, con propósito de mantener un orden, dividiré el presente capítulo en tres grandes apartados: en primer lugar, un tratamiento del texto de Hobbes como punto fundamental para comprender cómo el autor comprende que es en la propia naturaleza de los hombres, específicamente en el derecho natural y las condiciones de igualdad entre la generalidad de los hombres, que podemos encontrar el origen de la guerra y naturaleza de la guerra, a su vez de como de esta naturaleza devendrá también el nacimiento del Estado o Leviatán. En segundo lugar, el origen, la naturaleza y las posibles alternativas para evitar la guerra en Freud y de cómo los conflictos se originan en las pulsiones naturales del hombre. A su vez, dentro de este apartado encontraremos la argumentación de Freud sobre la adquisición de la cultura del sujeto, el Estado beligerante y una crítica a nuestra consideración moral del individuo y del estado teniendo como punto fundamental la “gran decepción” de la guerra, a su vez que una breve consideración de la muerte y el matar en la guerra. Por último, durante el cierre de este capítulo propondré señalar la

relación argumentativa y teórica que existe dentro de las teorías de Hobbes y Freud sobre la guerra, apuntando así a señalar aquello que denomino como teorías de la amoralidad de la guerra.

1.1 La condición de natural en el ser humano y de la desconfianza a la guerra

Para comprender el pensamiento de Hobbes de cara a la guerra y a la condición moral del ser humano, es necesario remitirnos en primer lugar a las premisas de este planteamiento, pues es solo a partir de ellas que resulta comprensible el razonamiento y perspectiva del autor. Así, Hobbes comienza su exposición dejando sentada una comprensión del ser humano como un ser muy cercano a lo igual con sus semejantes. Hobbes lo expresará afirmando:

La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu que, si bien un hombre es, a veces, evidentemente, más fuerte de cuerpo o más sagaz de entendimiento que otro, cuando se considera en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él. (2017, p.116).

Así, Hobbes comprenderá que el ser humano con sus semejantes no puede afirmarse como un ser con ventaja absoluta sobre los otros, pues el autor asume que todos los hombres son lo suficientemente similares, tanto en lo físico como en el espíritu, para considerarse competitivos hacia aquello que desean. Sin embargo, esto no debe confundirse con que Hobbes comprende a los hombres como seres iguales de manera absoluta, pues revisando las particularidades, en efecto el autor afirma que pueden llegar a existir diferencias. Ahora bien, Hobbes comprende que esta perspectiva de relativa igualdad entre los hombres no es reconocida por todos ellos, pues afirmará:

Lo que acaso puede hacer increíble tal igualdad no es sino un vano concepto de la propia sabiduría, que la mayor parte de los hombres piensan poseer en más alto grado que el común de las gentes, es decir, que todos los hombres con excepción de ellos mismos y de unos pocos más a quienes reconocen su valía, ya sea por la fama de que gozan o por la coincidencia con ellos mismos. (2017, p.116).

De esta forma, Hobbes comprende que la consideración del propio talento en un hombre siempre va a ser superior. Todo hombre, al tener mucho más cercano su propio talento, considera que este debe ser reconocido y admirado por encima del otro talento. Esto, para Hobbes, comprende una causa de insatisfacción en los hombres, pues ninguno está satisfecho con lo que posee. Sin

embargo, existe otro factor que parte de esta igualdad en los hombres y es precisamente la propia desigualdad. Hobbes comprende, como de hecho ya hemos mencionado, que la igualdad no es una igualdad inerte que en nada afecta a obtención de fines y beneficios en los hombres. En cambio, es esta propia igualdad la que da esperanza al ser humano en la búsqueda de sus fines. Para Hobbes es a partir de este punto que deriva la desigualdad, pues nos dirá:

De esta igualdad en cuanto a la capacidad se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines. Ésta es la causa de que, si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin (que es, principalmente, su propia conservación y a veces su delectación tan sólo) tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro. (2017, p.116).

Así, dicho de manera concreta, la desigualdad deriva de la propia igualdad en la condición de naturaleza en el ser humano, pues todo hombre puede aspirar a obtener aquello que otro hombre desea o posee. Ahora bien, Hobbes comprende que de esta misma desigualdad se deviene una sensación de desconfianza mutua entre los hombres, haciendo que todo hombre busque la propia protección. Así, Hobbes afirmará que es en esta búsqueda de protección que un hombre anticipa la posibilidad de ser atacado y no hay mejor estrategia de prevención que la dominación de los hombres, ya sea por la astucia o por la fuerza. Siendo así que de esta propia desconfianza devenga también la guerra. pues para la propia conservación, los hombres deben recurrir a la búsqueda de estrategias para asegurar la propia seguridad y no hay mejor estrategia que la imposición de la propia fuerza, es decir, la invasión. Así, existen dos tipos de hombres al recurrir a la invasión: en primer lugar, existen aquellos que se ven complacidos al ver representado su poder en la dominación de otros y recurren a la invasión para aumentar esa representación de su poder. En segundo lugar, existen también aquellos hombres que disfrutan de mantenerse en sus límites modestos. Aun así, respecto a este segundo tipo de hombres, Hobbes afirmará que para ellos también es necesaria la invasión, pues es esta la que posibilita la subsistencia, pues cualquier otro hombre puede transgredir la actitud pasiva del otro y atacarlo, es por esta razón que es necesario que este hombre que desea mantenerse en su situación actual debe tomar una actitud de invasión. De esta manera, Hobbes comprende que la invasión y por lo tanto la guerra, es inevitable en un estado de naturaleza. Sin embargo, Hobbes va aún más lejos y llega a enumerar las que para él son las tres principales causas de discordia en los hombres: “Así hallamos en la naturaleza del hombre

tres causas principales de discordia. Primera, la competencia; segunda, la desconfianza; tercera, la gloria.” (Hobbes, 2017, p.117). Hobbes desarrolla cada una de estas causas de discordia, donde la primera es una forma en la cual los hombres se atacan unos a otros en busca de beneficios, la segunda donde la desconfianza deriva en anticipación y por lo tanto en discordia, la tercera, para ganar reputación con los otros. Sin embargo, este estado de guerra constante depende directamente de cómo, en un estado de naturaleza, los hombres se ven sin un poder común que los atemorice, posibilitando así que se mantenga este estado de guerra constante. Aun así, Hobbes comprende que este estado de guerra no solamente puede ser entendido como un tiempo de lucha, en cambio nos dirá: “Porque la guerra no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente.” (Hobbes, 2017, p.117). Es decir, la naturaleza de la guerra para Hobbes no solamente está en el acto de luchar, sino que está en todo el tiempo que exista una disposición hacia a ella sin que algo asegure lo contrario. Así, el tiempo de guerra puede comprenderse como todo el tiempo en el cual el hombre, al no estar sometido a un poder que lo atemorice a él y a sus similares, se ve a sí mismo como enemigo del otro. Por otra parte, el autor nos ofrece aquello que entenderá respecto a la paz, pues para Hobbes el estado de paz está en todo el tiempo restante fuera del tiempo de actitud de guerra. El tiempo de paz, entonces, debemos comprenderlo como aquel tiempo en el cual la actitud de guerra ha sido dominada, ya sea por el miedo o por los beneficios de esta paz. Hobbes lo pone más claramente al decir: “Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo.” (Hobbes, 2017, p.119). De esta manera, Hobbes comienza a sentar las bases hacia lo que él llamará como el contrato social. Una manifestación en la cual el hombre renuncia a sus derechos de naturaleza, subyugando sus pasiones, deseos y actitud de guerra, a cambio de que sus similares también accedan a esta renuncia. Sin embargo, antes de proceder con nuestra comprensión del derecho de naturaleza, debemos comprender en profundidad cual es este derecho y, a su vez, lo que Hobbes llamará como “ley de la razón” y la “ley de la naturaleza”. De esta forma Hobbes nos dirá:

La condición del hombre (tal como se ha manifestado en el capítulo precedente) es una condición de guerra de todos contra todos, en la cual cada uno está gobernado por su propia razón, no existiendo nada, de lo que pueda hacer uso, que no le sirva de instrumento para proteger su vida contra sus enemigos. De aquí se sigue que, en semejante condición, cada

hombre tiene derecho a hacer cualquiera cosa, incluso en el cuerpo de los demás. (2017, p.121).

De esta manera, resulta muy claro comprender la manera en que Hobbes comprende el derecho natural. Aun así, Hobbes va aún más allá proponiendo que es a partir de este derecho natural que se origina la ley de la razón y la ley de la naturaleza. Hobbes especifica la naturaleza de esta primera ley de la razón diciendo: “cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra” (Hobbes, 2017, p.121). Esta ley, comprenderá Hobbes, implica necesariamente dos fases, en primer lugar, la búsqueda de la paz en los hombres, en segundo lugar, la implicación del derecho de naturaleza en la búsqueda de la defensa de lo propio por todos los medios posibles. Ahora bien, respecto a la segunda ley. Hobbes afirmará:

Que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar a este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo. (2017, p.122).

Así, Hobbes comprende que la tendencia de los hombres, tanto por la primera, como por la segunda ley, los dirige hacia la búsqueda de la paz. Dicha paz no depende solamente del individuo, depende de la disposición y acuerdo entre los demás semejantes de renunciar a su derecho de naturaleza. Así, todo esto tiene en cuenta que el hombre no abandona o transfiere sus beneficios de manera altruista, sino como una consideración hacia beneficios futuros que le otorga abandonar su derecho. Sin embargo, debemos comprender algo más en profundidad en qué consiste esta renuncia del sujeto de su derecho natural, sobre esto Hobbes nos dirá:

Renunciar a un derecho a cierta cosa es despojarse a sí mismo de la libertad de impedir a otro el beneficio del propio derecho a la cosa en cuestión. En efecto, quien renuncia o abandona su derecho no da a otro hombre un derecho que este último hombre no tuviera antes. (2017, p.122).

De esta manera, podemos comprender qué implica para Hobbes la renuncia del sujeto a su derecho natural, que dicho de manera concreta es una renuncia del sujeto de sus libertades en búsqueda de un beneficio futuro en tiempos de paz, además de asegurar su seguridad. Ahora que hemos comprendido en qué consiste la renuncia y por qué esta en efecto tiene algún sentido para

los hombres, podemos comprender cómo esta renuncia es también el fundamento del contrato social. Ahora bien, sobre el propio origen del contrato social y del estado Hobbes nos dirá:

El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas, asegurándoles de tal suerte que por su propia actividad y por los frutos de la tierra puedan nutrirse a sí mismos y vivir satisfechos, es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad. (2017, p.151).

Así, Hobbes entiende que los hombres, guiados por la búsqueda del gran beneficio que es la paz, deben necesariamente dirigirse hacia la fundación de Estados y, por añadidura, la elección de un hombre o asamblea que represente sus intereses y su personalidad, buscando la paz de los comunes. Lo que Hobbes llamará como el Leviatán, que en sus propias palabras se define como:

Ésta es la generación de aquel gran LEVIATÁN, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa. Porque en virtud de esta autoridad que se le confiere por cada hombre particular en el Estado, posee y utiliza tanto poder y fortaleza, que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos, en el extranjero. (2017, p.152).

Esto, en esencia, es lo que Hobbes entiende respecto a la fundación de los estados y la labor que estos deben realizar.

1.2 El origen y naturaleza de la guerra en Freud y la renuncia de las pulsiones de muerte en el Estado de Derecho

Para comprender las apreciaciones de Freud frente a la guerra, al igual que lo hicimos con el pensamiento e ideas de Hobbes, resulta fundamental remitirnos a sus premisas y conceptos. Para esto dividiré nuevamente el presente apartado en tres puntos centrales: como primer punto, una primera exposición frente al origen de la guerra en Freud a partir de su texto: (1932) *Porque de la guerra*, durante este primer punto recuperaré la argumentación y definiciones de Freud de cara a entender cómo es que Freud justifica el origen de la guerra en la naturaleza humana a partir del concepto de pulsión de muerte. En segundo lugar, una recuperación de la crítica de Freud sobre lo que él llamará como “la gran decepción de la guerra” y cómo a partir de esta crítica podemos entender, no solamente con mayor profundidad las apreciaciones de Freud sobre el origen y

naturaleza de la guerra, sino a su vez el cómo explicará Freud las acciones de los Estados que entran en guerra y la brutalidad del individuo, enfrentándonos a la carencia moral en la guerra, esto a partir de su texto: (1992) *De la guerra y muerte. Temas de actualidad*. Por último, propongo dar cierre a este apartado centrando mi atención en las consideraciones de Freud sobre a la muerte y al matar en la guerra, y cómo el conflicto modifica las apreciaciones de cara a la muerte.

1.2.1 Sobre el origen de la guerra en Freud y la pulsión de muerte

Así pues, adentrémonos en un primer momento a las reflexiones teóricas de Freud sobre el origen de la guerra y la pulsión de muerte. Para este propósito tomaré en cuenta principalmente la carta de Freud *Porque de la guerra*, pues es aquí donde Freud reconstruye de manera general su argumentación y teoría sobre el origen de los conflictos en el ser humano. De esta manera, Freud comienza su argumentación recuperando el origen del Derecho en la fuerza, para demostrar esto, Freud se remitirá a los “orígenes arcaicos” del ser humano. Así, su hilo argumentativo recupera el hecho de cómo, en un principio, los conflictos humanos son solucionados por el uso de la fuerza y, durante el proceso evolutivo del ser humano, esta misma fuerza se ve reemplazada por el intelecto con la adopción de las armas y herramientas. Sin embargo, resulta fundamental recuperar lo que Freud llamará como el objetivo final del uso de la fuerza o de las armas:

Con la adopción de las armas, la superioridad intelectual ya comienza a ocupar la plaza de la fuerza muscular bruta, pero el objetivo final de la lucha sigue siendo el mismo: por el daño que se le inflige o por la aniquilación de sus fuerzas, una de las partes contendientes ha de ser obligada a abandonar sus pretensiones o su oposición. (1932, p.2).

Ahora bien, ya hemos conseguido comprender cómo Freud entiende el uso de la fuerza, sin embargo, debemos remitirnos también al origen del Derecho, pues es el mismo Freud quien entiende que debe existir una explicación a la transformación del régimen de la fuerza a un régimen del Derecho. Así, Freud entiende este cambio a través de cómo el ser humano aprende a superar la violencia en el grupo, pues incluso el más fuerte puede ser sobrepasado por la unión de los más débiles. Freud define esta superación al decir: “La violencia es vencida por la unión; el poderío de los unidos representa ahora el derecho, en oposición a la fuerza del individuo aislado. Vemos, pues, que el derecho no es sino el poderío de una comunidad”. (Freud, 1932, p.2). Sin embargo, Freud no solamente entenderá estas uniones como uniones enfrentadas a la fuerza, pues no tendrían sentido una vez derrotado el más fuerte. Freud comprenderá que estas uniones deben ser conservadas de manera permanente, pero para esto resulta fundamental la organización, la creación

de preceptos para prevenir insubordinaciones y, por último, la instauración de organismos legislativos que aseguren el cumplimiento de las leyes y la toma de acción tras las fuerzas legales. Freud entonces resumirá cómo esta superación de la violencia debe necesariamente ser cedida a una unidad más amplia, esto lo pone muy claramente el autor al decir: “Con esto, según creo, ya está dado lo esencial: la superación de la violencia por la cesión del poderío a una unidad más amplia, mantenida por los vínculos afectivos entre sus miembros.” (Freud, 1932, p.3). Sin embargo, el punto central tras esta unión está en la renuncia de libertad en sus individuos, pues es esta misma renuncia la que posibilita la vida segura en la comunidad. Ahora bien, resulta igualmente importante comprender cómo Freud entiende que este escenario donde la comunidad, las leyes y la renuncia a las libertades, generan una convivencia pacífica es simplemente un escenario teórico y, en cambio, la realidad plantea problemas que vemos en casos como la diferencia social o la misma guerra civil. Freud entenderá entonces que estas leyes, por ejemplo, son leyes hechas por y para los poderosos, concediendo escasos derechos a aquellos que están subyugados. Es aquí donde surgen las diferencias entre lo que él llamará como los amos, quienes intentarán mantener eludir las restricciones legislativas y mantener el dominio por la fuerza. Es aquí donde Freud encuentra el origen del problema de la guerra civil, donde aquellos subyugados buscarán invertir la situación y, aquellos que ya son dominantes negarán la transformación, derivando así en lo que el autor llamará como una supresión transitoria del derecho que revive las tentativas violentas, derivando así, quizás, en un cambio de orden legal. Todo esto nos permite comprender como Freud entiende que incluso dentro de esta colectividad no es posible evitar las soluciones violentas a los conflictos en el ser humano. Sin embargo, Freud comprende que es en el beneficio de la convivencia donde encontramos la explicación para la terminación rápida de los conflictos. Sin embargo, Freud recurre a una diferencia fundamental entre los conflictos, pues niega la posibilidad de juzgar de la misma manera a todos los conflictos. Freud entiende entonces que no es lo mismo un conflicto cuya conquista lleva a la calamidad, mientras que otros derivaron en la transformación de la fuerza al derecho. Freud ejemplifica esta idea al revisar el caso del imperio romano, quien por medio de sus conquistas instauró lo que él llamará como la preciosa *pax romana*. Freud entonces llegará a reflexionar sobre una idea que él mismo llamará como una conclusión paradójica, pues dirá:

Aunque parezca paradójico, es preciso reconocer que la guerra bien podría ser un recurso apropiado para establecer la anhelada paz «eterna», ya que es capaz de crear unidades tan

grandes que una fuerte potencia alojada en su seno haría imposibles nuevas guerras. (1932, p.4).

Sin embargo, Freud entiende que esta idea no puede ser tomada como una realidad, pues afirmará que los éxitos de las conquistas jamás han sido duraderos. Freud entonces, llegará a la conclusión de que la paz solamente es posible en la llegada de un acuerdo para establecer un poder central, quien estaría encargado de resolver todos los conflictos. Empero, antes de adentrarse en esta propuesta Freud decide debatirse primero con la idea de que el fin de los conflictos en el ser humano puede darse en el dominio de las ideas. Para esto Freud entiende cómo las comunidades humanas están unidas por dos factores principales: un factor afectivo y un factor de violencia. Sobre el factor de la violencia ya hemos podido hablar de manera profunda, pero ahora es momento de adentrarnos sobre el poderío que tiene el factor afectivo en las comunidades humanas. Para esto, entendamos cómo Freud comprenderá el factor afectivo como un factor que generalmente está en las identificaciones. Ahora bien, Freud, para comprender la fuerza que tiene este factor en la unión de las comunidades humanas, analizará varios ejemplos: tal es el caso de la idea panhelénica, una idea que fue lo suficientemente fuerte como para suavizar las costumbres guerreras de los griegos, pero no lo suficiente como para evitar los conflictos entre las comunidades griegas. De manera muy similar, Freud menciona cómo el sentimiento cristiano no evitó que pequeños y grandes Estados cristianos pidieran ayuda al Sultán. Freud concluye, a partir de este análisis, que el dominio de los conflictos humanos por el poderío de las ideas parece condenado al fracaso, pues siempre es necesario el apoyo de la fuerza bruta. Ahora bien, es desde este punto en la argumentación que Freud decide desarrollar, siguiendo su propia teoría psicoanalítica, su entender frente origen de la guerra en las pulsiones de muerte. Para esto Freud se remite directamente a dos de sus conceptos centrales dentro de su teorización: las pulsiones de vida y las pulsiones de muerte. Conceptos que Freud introduce al decir:

Nosotros aceptamos que los instintos de los hombres no pertenecen más que a dos categorías: o bien son aquéllos que tienden a conservar y a unir -los denominamos «eróticos», completamente en el sentido del Eros del Symposium platónico, o «sexuales», ampliando deliberadamente el concepto popular de la sexualidad-, o bien son los instintos que tienden a destruir y a matar: los comprendemos en los términos «instintos de agresión» o «de destrucción» (1932, p.5).

Sin embargo, para comprender de qué manera estas pulsiones de muerte resultan fundamentales para el origen y desarrollo de la guerra, cabe centrarnos de manera directa en estas pulsiones de vida y, principalmente, en las pulsiones de muerte. Pues es a partir de estas pulsiones de muerte que Freud fundamentará su argumentación de un origen de la guerra desde la misma naturaleza humana. Para este propósito me remitiré a tres textos principales: en primer lugar, el texto del propio Freud (1905) *Tres ensayos de teoría sexual*. En segundo lugar, el trabajo de Gabriela Castro (2011) *Pulsión de muerte: nostalgia por la armonía perdida*, por último, el texto de Freud (1992) *Más allá del Principio de placer*. Así, con propósito de mantener un orden expositivo, centraré mi atención solamente en un texto a la vez, para así comprender de manera total el concepto de pulsión y las llamadas pulsiones de muerte en Freud. De esta manera, la primera pregunta que me propondré responder es: ¿qué es una pulsión dentro de la teoría de Freud? Para responder a esta pregunta remitámonos directamente a cómo se origina esta idea dentro de la teoría de Freud, y es que es el mismo autor en su texto *Tres ensayos de teoría sexual* (1905) que nos señalará muy claramente aquello que entenderá por pulsión:

Por «pulsión» podemos entender al comienzo nada más que la representancia [agencia representante] (*Repräsentanz*) psíquica de una fuente de excitación [estímulos] (*Reizquelle*) intrasomática en continuo fluir; ello a diferencia del «estímulo» (*Reize*), que es producido por excitaciones singulares provenientes del exterior. (...) Lo que distingue a las pulsiones unas de otras y las dota de propiedades específicas es su relación con sus *fuentes* somáticas y con sus *metas*. La fuente de la pulsión es un proceso excitador en el interior de un órgano, y su meta inmediata consiste en cancelar ese estímulo de órgano. (p.34).

Es a partir de aquí que podemos comprender aquello que Freud entenderá al momento de hacer referencia a las pulsiones. Sin embargo, comprender la generalidad sobre aquello que entiende el autor sobre las pulsiones no nos satisface totalmente, pues aún es necesario comprender aquello que entenderá el autor respecto a estas pulsiones de muerte. Para esto veamos cómo es el mismo Freud quien plantea, como ya hemos podido mencionar, una dualidad respecto a las pulsiones en el hombre. Freud plantea la existencia de dos fuentes pulsionales principales en el ser humano: en primer lugar, la pulsión alimenticia o de hambre y, en segundo lugar, las pulsiones sexuales. Freud reconstruye el origen de estas dos pulsiones centrales al decir:

Para explicar el hecho de la existencia de necesidades sexuales [derivadas de la condición sexual animal] (*die geschlechtlichen Bedürfnisse*) en el hombre y en el animal la Biología

formula la hipótesis de una “pulsión sexual” (*Geschlechtstriebes*). En eso se procede por una analogía con la pulsión de nutrición: el hambre. El lenguaje popular carece de un término correspondiente a la palabra “hambre”, la ciencia usa para ello “libido”. (1905, p.8).

Sin embargo, aquellas pulsiones sobre las que cae nuestro interés están en aquellas que Freud llamará como pulsión de muerte. Para comprender esto resulta fundamental remitirnos nuevamente a esta dualidad planteada por Freud entre las pulsiones de vida y las pulsiones de muerte. Una dualidad que es representada dentro de la teoría freudiana como una dualidad entre Eros y Tánatos¹, donde Eros representa la pulsión de vida, la libido, las pulsiones sexuales y las funciones vitales. Por otra parte, sobre la pulsión de muerte, la autora Gabriela Castro resume su función y propósito al decir:

Sabemos que, en el caso de la Pulsión de Muerte, como toda pulsión, tiene un fin o propósito, así como una forma particular de manifestación en la vida anímica. Por ejemplo, una de las definiciones consultadas la califica como una “fuerza de desligazón y destrucción que obra en silencio para devolver al individuo al estado inorgánico” (Péruchon y Thomé-Renaud, citado por Castro, 1992, p.17). Es decir, su fin último será que el sujeto regrese a un estado preexistente al actual, que en este caso señala es el inorgánico, o sea, la muerte. (2011, p.28).

Freud entonces ve dibujada en el ser humano esta dualidad de pulsiones e incluso, en algunos textos posteriores, encuentra debate respecto a si estas pulsiones son absolutamente antagonistas o se ven entrelazadas en algún momento, aunque esto no hace parte de nuestro análisis y no tengo intención de adentrarme en estos debates del mismo Freud. Aun así, existe un punto más que matizar respecto a este concepto dentro de la teoría freudiana, pues no hemos más que mencionado qué es una pulsión de muerte y, recordemos, nuestra intención es comprender qué tiene que ver esta pulsión de muerte con el origen de la guerra. Para este propósito resulta muy útil recuperar la manera en que Castro reconstruye algunas de las preguntas fundamentales que surgen al momento de querer comprender la pulsión de muerte en Freud, así nos dirá: “¿por qué la Pulsión de Muerte lucha por regresar al sujeto al estado inorgánico? ¿Qué atractivo representa este estado

¹ Freud jamás llegó a utilizar el nombre de Tánatos respecto a la pulsión de muerte, fue su discípulo Federn. Castro muy bien lo explicita en el texto Gabriela Castro (2011) *Pulsión de muerte: nostalgia por la armonía perdida*. Citando a su vez el texto de Gomá. (1977) *Conocer a Freud y su Obra*.

para el sujeto? ¿Por qué intenta regresar a él aun cuando el logro conlleve su propio fin?” (Castro, 2011, p.28). Castro, para responder a estas preguntas, recupera en primer lugar uno de los grandes principios dentro de la teoría de Freud: el principio de placer. Principio que ella misma cita del texto de Freud *Más allá del principio de placer* en donde Freud definirá este principio de placer al decir:

En la teoría psicoanalítica adoptamos sin reservas el supuesto de que el curso de los procesos anímicos es regulado automáticamente por el principio de placer. Vale decir: creemos que en todos los casos lo pone en marcha una tensión displacentera, y después adopta tal orientación que su resultado final coincide con una disminución de aquella, esto es, con una evitación de displacer o una producción de placer. (1992, p.7).

Ahora bien, ¿por qué resulta importante mencionar y definir el principio de placer en Freud? Castro es directa respecto a esto y es que la función de la pulsión de muerte no puede ir en contra de este principio de placer. Es a partir de aquí que Castro recupera como la función de la pulsión de muerte es la de eliminar la fuente de tensión y angustia que genera displacer. Sin embargo, Castro decide ir más allá, pues entenderá cómo dentro de la teoría freudiana no existe mayor placer que el placer de la distensión absoluta, es decir, la muerte, pues como el mismo Freud afirmará:

El principio de placer es entonces una tendencia que está al servicio de una función: la de hacer que el aparato anímico quede exento de excitación, o la de mantener en él constante, o en el nivel mínimo posible, el monto de la excitación. Todavía no podemos decidirnos con certeza por ninguna de estas versiones, pero notamos que la función así definida participaría de la aspiración, más universal de todo lo vivo a volver atrás, hasta el reposo del mundo inorgánico. Todos hemos experimentado que el máximo placer asequible a nosotros, el del acto sexual, va unido a la momentánea extinción de una excitación extremada. (1992, p.60).

Es aquí donde Freud profundiza dentro de este deseo fundamental en el ser humano expresado por el principio de placer y que se ve reflejado en la pulsión de muerte, pues el objetivo de esta pulsión no puede ser entendido simplemente a partir de una simplificación de la destrucción y sus efectos de brutalidad. Es necesario comprender cómo Freud ve en esta pulsión tánatica un reflejo de una “aspiración psíquica fundamental”, como bien recupera Castro en Rechardt:

lucha activa, permanente y obstinada, por recuperar un estado de paz conocido anteriormente: esfuerzo por desembarazarse de lo que es vivido como perturbador y/o mantenedor de

la inquietud. La muerte no es sino una forma particular de este estado de paz, y la destrucción no es más que un medio de luchar para alcanzarlo. El propósito central y rector de la Pulsión de Muerte, su objetivo, su meta, es precisamente la paz bajo una u otra forma, por uno u otro medio. No se trata, en el plano psicoanalítico, de un principio biológico demostrable sino, más bien, de una aspiración psíquica fundamental” (Rechart, citado por Castro, 2011, p.29).

Es en este punto que considero que conseguimos comprender en su totalidad el concepto de pulsión de muerte en Freud y, a su vez, el cómo a partir de estas pulsiones se derivan las condiciones brutales dadas en la guerra. Pues como el mismo Freud entenderá: “instinto de muerte se torna instinto de destrucción cuando, con la ayuda de órganos especiales, es dirigido hacia afuera, hacia los objetos”. (Freud, 1932, p.6). Freud entonces no solamente ve un origen de la guerra por la lucha de intereses del hombre primitivo. Lucha de intereses enfrentada primeramente por la fuerza y luego con el intelecto. Freud ve el origen de la guerra en los mismos deseos fundamentales que se encuentran en la naturaleza del ser humano. La pulsión de muerte le permite a Freud explicar la brutalidad de la guerra y, a su vez, comprender sus motivaciones más profundas en la psiquis de los hombres. Sin embargo, me resulta fundamental cerrar este apartado sobre el origen de la guerra en Freud mencionando cómo es el mismo Freud quien acaba encontrando en la pulsión de muerte no solamente el carácter brutal y destructivo reflejado en sus medios para la guerra, sino a su vez, cómo esta misma pulsión acaba buscando la paz en la muerte. Aun así, Freud no se detendrá aquí. En cambio, es el mismo Freud quien profundizará su teorización frente a la naturaleza de la guerra y sus justificaciones enfrentándose a lo que él mismo llamará como una supuesta “gran decepción de la guerra”.

1.2.2 La gran decepción de la guerra

Ahora bien, antes de adentrarnos en materia, resulta necesario revisar previamente a qué hará referencia Freud con el término “la gran decepción de la guerra”. Así pues, para Freud, existen dos ilusiones principales por las cuales la guerra ha supuesto una decepción: en primer lugar, como los Estados se muestran como defensores y guardianes de la moralidad, mientras que al mismo tiempo cometen todo tipo de injusticias al momento de entrar en guerra. En segundo lugar, la brutalidad de los individuos en la guerra y como de los cuales no se esperaba tal cosa pues participaban de esa supuesta elevada civilización humana. Así, con intención de mantener un orden en nuestra exposición remitámonos, en primer lugar, a reconstruir las consideraciones de Freud

sobre la condición y naturaleza de los individuos respecto a la decepción por la brutalidad de estos y haré una exposición del fundamento de los Estados y su condición al momento de entrar en guerra.

De esta manera, iniciemos abordando la primera ilusión. Freud comienza por revisar la siguiente pregunta: ¿cómo nos representamos en realidad el proceso por el cual un individuo se eleva a un grado superior de moralidad? Para esto, Freud decide revisar dos respuestas principales. La idea de que el hombre es bueno desde la cuna. Idea con la cual decide no discutir y, aunque esto parezca una respuesta corta, Freud no se extiende en explicar sus razones para no entrar en debate con esta respuesta. Pues es tajante al decir:

¿Cómo es imaginado, en verdad, el proceso por el cual un individuo humano alcanza un nivel superior de eticidad? La primera respuesta dirá, sin duda: «Él es bueno y noble desde su nacimiento, desde el comienzo mismo». A esta no hemos de considerarla más aquí. (Freud, 1992, p.282).

Ahora bien, en segundo lugar, Freud afirma que existe una segunda respuesta a esta pregunta: la idea de que el hombre necesita de un proceso evolutivo, en el cual se desarraigan las malas inclinaciones sustituyéndolas, bajo la influencia de la educación y la cultura, por inclinaciones al bien. Sin embargo, Freud no resulta satisfecho con esta respuesta y en cambio, decide proponer cómo esta integra un principio rebatible, el principio de que es en efecto posible rebatir el mal en el ser humano. Aun así, antes de adentrarse a rebatir este principio, el autor decide poner sobre la mesa su propia comprensión del hombre a partir del análisis psicoanalítico, sobre esto Freud afirmará:

La investigación psicológica —en sentido más estricto, la psicoanalítica— muestra más bien que la esencia más profunda del hombre consiste en mociones pulsionales; de naturaleza elemental, ellas son del mismo tipo en todos los hombres y tienen por meta la satisfacción de ciertas necesidades originarias. (1992, pp.282-283).

De esta manera, Freud no afirmará que estos impulsos puedan entenderse como buenos o malos, en cambio, son clasificados según su relación con las necesidades y exigencias de la comunidad humana. Aun así, dentro de la sociedad, hay en efecto una consideración de que de alguna forma todos los impulsos son malos —especialmente aquellos egoístas y crueles—, entendidos como impulsos primitivos. Impulsos que Freud relaciona directamente con el concepto de las pulsiones de muerte, concepto que, como hemos visto, Freud entiende que estas pulsiones no son

eliminables del sujeto, en cambio, Freud introducirá a partir de aquí que estas pueden ser transmutadas por medio de varios procesos. Estos procesos, son reconstruidos por Freud acudiendo a dos factores principales: un factor interno en el ser humano y sus pulsiones sexuales o de libido, y un factor externo en la cultura y la sociedad. Ahora bien, sobre el factor interno Freud nos dirá:

El factor interno consiste en la influencia ejercida sobre las pulsiones malas —digamos: egoístas— por el erotismo, la necesidad humana de amar en el sentido más alto. Por la injerencia de los componentes eróticos, las pulsiones egoístas se trasmudan en pulsiones sociales. (1992, p.284).

Es a partir de esto que Freud comprende, aun cuando nos queda considerar también el factor externo, que existe en efecto una posibilidad de transmutar estas pulsiones egoístas hacía pulsiones sociales, en este caso por las pulsiones eróticas. Sin embargo, resulta fundamental considerar a su vez el factor externo frente a esta transmutación de las pulsiones egoístas o de muerte. Freud definirá este segundo factor como una compulsión ejercida por la educación, que porta las exigencias de la cultura. Sin embargo, Freud decide ir aún más lejos, pues afirmará:

La cultura se adquiere por renuncia a la satisfacción pulsional, y a cada recién venido le exige esa misma renuncia. A lo largo de la vida individual se produce una trasposición continua de compulsión externa a compulsión interna. Mediante unos aditamentos eróticos, las influencias culturales hacen que, en proporción cada vez mayor, las aspiraciones egoístas se muden en altruistas, sociales. (1992, p.284).

De esta forma, Freud propone un sujeto con la posibilidad de transformar sus “malas” pulsiones, adquiriendo así la cultura. Es de esta forma que Freud comprende que no existe en el hombre una erradicación del mal, en cambio, la adquisición de la cultura y la transmutación de las pulsiones de muerte a pulsiones sociales transforman al sujeto. Es aquí donde Freud sustenta la caída de esta primera decepción en los individuos. Freud comprende entonces que el sujeto, fuera de la cultura y de la sociedad es liberado de estas transmutaciones y todas sus pulsiones se ven desatadas. La brutalidad de estos sujetos en guerra se ve explicada en base a que el “mal” de estos mismos sujetos jamás fue erradicado. No existe tal cosa como una erradicación de estas pulsiones egoístas y, en tiempos de guerra, estas pulsiones se ven desatadas, derrumbando así nuestra ilusión de un sujeto elevado en el bien y la moralidad.

Ahora bien, es momento de adentrarnos en la denominada segunda “decepción” de la guerra en Freud, es decir, el actuar inmoral de los estados en guerra. Para esto remitámonos en primer

lugar a lo que Freud entenderá como los fundamentos del Estado, Así, como ya hemos visto, Freud comprende que la cultura y el Estado cumplen un papel fundamental en la transformación del individuo y sus pulsiones. Sin embargo, el Estado y la cultura, no tienen un papel inerte donde solamente actúan sobre los individuos influyendo por la renuncia de esta satisfacción pulsional, el Estado de hecho exige a los individuos abstenerse de la satisfacción de sus pulsiones egoístas para así poder participar del propio Estado y cultura. Esto de manera muy similar a cómo lo hace el Estado en Hobbes al exigir la renuncia al derecho natural para poder acceder al contrato social, sin embargo, sobre este punto volveremos más adelante. Ahora bien, esto es lo que Freud entenderá como exigencias del Estado en el individuo. Aun así, para profundizar en los fundamentos del Estado y en estas exigencias es necesario comprender la manera en que los Estados prescriben a los individuos elevadas normas morales, normas morales que son requisito necesario para la participación en la comunidad. Sobre esto Freud nos dirá:

Estos preceptos, a menudo extremados, le exigían mucho, le imponían una extensa restricción de sí mismo, una vasta renuncia a su satisfacción pulsional. Sobre todo, le estaba vedado valerse de la extraordinaria ventaja que en la lucha competitiva procura el uso de la mentira y el fraude. (1992, p.278).

Esto es lo que Freud entenderá con respecto a estas exigencias del Estado con el individuo. Sin embargo, ¿qué sucede con estas exigencias y prescripciones del Estado en tiempos de guerra? Para responder a esta pregunta Freud introduce el concepto de “Estado beligerante”. Freud define este concepto diciendo:

El Estado beligerante se entrega a todas las injusticias y violencias que infamarían a los individuos. No sólo se vale de la astucia permitida, sino de la mentira consiente y del fraude deliberado contra el enemigo, y por cierto en una medida que parece exceder de todo cuanto fue usual en guerras anteriores. El Estado exige de sus ciudadanos la obediencia y el sacrificio más extremos, pero los priva de su mayoría 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. (1992, p.281).

De esta manera, Freud comprende que la carencia de carácter moral en los Estados en tiempos de guerra entra dentro de los caracteres de uso de un Estado beligerante. Así, en tiempos de guerra, no puede pedírsele a los Estados que no hagan uso de la injusticia, pues, según Freud,

se los estaría poniendo en desventaja respecto a los demás. Es solo a partir de aquí que podemos comprender cómo Freud reduce esta segunda “decepción de la guerra”, pues para él, la gran fuente de esta segunda decepción está en la ilusión de que el Estado compartía estas exigencias respecto a la abstención de las acciones egoístas e injustas, acciones que la sociedad denomina como malas. El Estado, en tiempos de guerra, abandona sus restricciones éticas al momento de convertirse en un Estado beligerante, pues de no hacerlo estaría poniéndose en desventaja frente a los otros Estados. Y si el Estado enemigo utiliza cualquier medio, mi Estado debe hacer uso de cualquier medio disponible. Freud comprende que las influencias de la guerra cuentan con la suficiente fuerza como para realizar en los hombres y en los Estados un proceso de involución. Un proceso involutivo en el cual los instintos e impulsos vuelven a predominar exponiendo acciones de crueldad e injusticia.

1.2.3 Consideraciones sobre la muerte: la contradicción la negación de la muerte propia y la afirmación y búsqueda de la muerte del otro

Ahora bien, es momento de adentrarnos en las consideraciones de Freud respecto a la muerte y al matar. Sobre esto, Freud comienza examinando nuestra comprensión de la muerte previa a los tiempos de guerra. Donde se considera la muerte como el desenlace natural de toda vida, una especie de deuda que tiene todo ser vivo con la naturaleza. Sin embargo, nuestra actitud frente a la muerte refleja una intención de obviar la muerte, sobre esto Freud nos dirá: “Hemos manifestado la inequívoca tendencia a hacer a un lado la muerte, a eliminarla de la vida. Hemos intentado matarla con el silencio; y aún tenemos [en alemán] el dicho: «Creo en eso tan poco como en la muerte».” (Freud, 1992, p.290). Es de esta forma que Freud denota una especie de olvido de la muerte, fuera de lo inconcebible de la propia muerte, también de la muerte del otro. Pues, en palabras de Freud, cualquier persona civilizada no acogerá de manera gustosa el pensamiento de la muerte de otro. Fuera de los tiempos de guerra, una acumulación de la muerte se toma como una situación espantosa. Freud incluso acentúa aún más esta actitud ante la muerte del hombre civilizado mencionando el derrumbamiento que supone la muerte de un ser querido. Mientras que la guerra, afirmará Freud, avienta nuestra consideración de la muerte. En la guerra es imposible realizar algún tipo de negación de la muerte, Freud afirmará: “Esta ya no se deja desmentir (*verleugnen*); es preciso creer en ella. Los hombres mueren realmente; y ya no individuo por individuo, sino multitudes de ellos, a menudo decenas de miles un solo día. Ya no es una contingencia.” (Freud, 1992, p.292). La muerte entonces adquiere un sentido completamente

diferente, ya no es posible obviarse y dejarse de lado, en la guerra, la muerte se pone de frente al hombre civilizado. Sin embargo, Freud recurre a esta misma presencia inevitable de la muerte en el hombre civilizado para entender que también, como él mismo dice: “La vida de nuevo se ha vuelto interesante, ha recuperado su contenido pleno.” (Freud, 1992, p.292). Freud entiende entonces que la vida, al verse siempre en riesgo y, al estar siempre presente su final, se presenta de la manera completa. Con todo, es aquí donde Freud introducirá a nosotros dos puntos centrales: en primer lugar, la distinción que existe en la visión de la muerte entre dos grupos: por un lado, aquellos que arriesgan su vida en las batallas y, por otra parte, aquellos que están en casa esperando a que la muerte le arrebatase a uno de sus seres queridos por herida, enfermedad o infección. Freud, como es evidente, reconoce que conoce demasiado poco sobre aquellos que pertenecen al primer grupo mientras que, a la vez, debe referirse más al segundo grupo pues él mismo pertenece a este mismo. Freud comprende que existe, frente a nuestra relación con la muerte, dos momentos centrales: en primer lugar, una relación con la muerte de un hombre primordial o un hombre prehistórico y, por otra parte, aquella que está presente en cada uno de nosotros en lo que Freud llamará como “los estratos más profundos, invisibles para la conciencia”. Freud dedicará su atención primeramente a esta primera relación con la muerte del hombre prehistórico. Sobre esto Freud nos dirá:

El hombre primordial adoptaba una actitud muy extraña hacia la muerte. No era unitaria, sino, más bien, directamente contradictoria. Por una parte, la tomó en serio, la reconoció como supresión de la vida y se valió de ella en este sentido; por otra parte, empero, dio el mentís a la muerte, la redujo a nada. (1992, p.293).

Freud comprende que la sustentación de esta contradicción está en la muerte del otro, la muerte del enemigo, del extraño, diferenciando así entre la propia muerte y la muerte del contrario. Freud comprende que este hombre prehistórico veía en la muerte del otro una muerte justa, un aniquilamiento de aquel que odiaba y no existía limitación para provocarla. Es así como Freud llegará a ver en el hombre primordial el ser más apasionado, cruel y maligno de los animales, términos que él mismo usará al decir:

El hombre primordial era sin duda 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. (1992, p.293)

Freud ve en la historia del hombre primordial una historia de asesinatos, una historia que él mismo definirá como una seguidilla de asesinatos de pueblos y, en esencia, es esto lo que Freud condensará como *la culpa primordial*. Una culpa que surge del condensado de las religiones por la sangre derramada durante este momento primordial. Freud llegará a mencionar cómo, a partir de su texto *Totem y tabú* (1912-13), donde sigue las ideas de Robertson Smith, Atkinson y Darwin, propone desentrañar esta culpa primordial y, cómo a partir del cristianismo, es posible inferirla en retrospectiva. Freud sintetiza esta inferencia y su análisis frente a la culpa originaria en el cristianismo al afirmar:

Si el Hijo de Dios debió ofrendar su vida para limpiar a la humanidad del pecado original, entonces, según la ley del talión (la venganza con lo mismo), ese pecado ha sido una muerte, un asesinato. Sólo esto pudo exigir como expiación el sacrificio de una vida. Y si el pecado original fue un agravio contra Dios Padre, el crimen más antiguo de la humanidad tiene que haber sido un parricidio, la muerte del padre primordial de la horda primitiva, cuya imagen en el recuerdo fue después trasfigurada en divinidad. (1992, p.294).

Es aquí donde Freud sintetiza lo que significa, según su propio análisis, la culpa primordial y cómo esta, que en esencia es la muerte y el asesinato a manos del hombre prehistórico, la que ha definido algunas de nuestras propias visiones e inferencias frente a la muerte, en este caso en el cristianismo. Ahora bien, Freud también ampliará este concepto de la muerte propia en el hombre primordial, y es aquí donde menciona una de las grandes similitudes entre nuestra visión de la muerte y la visión de este hombre primordial. Freud comprende que, tanto para nosotros como para el hombre primordial, la propia muerte resulta algo inimaginable. Por un lado, el hombre primordial se enfrenta esta contradicción entre su propia muerte y la muerte de su contrario, más aún cuando este hombre primordial se ve atrapado por la muerte de otro que sí aprecia: su mujer, hijo, familia. Es aquí donde Freud sitúa el hacer de la realización de que uno mismo puede morir y, a su vez, cómo el hombre primordial se resiste a esta pérdida, pues para él, cada uno de sus seres queridos era un fragmento de él mismo. Mientras que, a su vez, Freud plantea una propia contradicción en esta pérdida, pues él mismo nos dirá:

Pero por otra parte a esa muerte la consideraba merecida, pues cada una de las personas amadas llevaba adherido también un fragmento de ajenidad. (...) Así, esos difuntos queridos habían sido también unos extraños y unos enemigos que despertaron en él una porción de sentimientos hostiles. (1992, p.295).

Es a partir de aquí que Freud crea una separación en lo que él llamará como la perspectiva de los filósofos. Freud entiende que es en esta contradicción y no frente al cadáver del contrario, que surge incluso la misma psicología y no un enigma intelectual. Freud resume este surgimiento del problema al entender que es en esta pérdida del ser querido que el hombre ya no puede escaparse de la muerte y, en cambio, admite la muerte, incluso para sí mismo. Freud amplía esta idea al decirnos: “Frente al cadáver de la persona amada, inventó los espíritus, y su conciencia de culpa por la satisfacción entreverada con el duelo hizo que estos espíritus recién creados se convirtieran en demonios malignos que había que temer.” (Freud, 1992, p.296). Sin embargo, Freud entiende que este cadáver del ser querido no solamente dio origen a los espíritus y la conciencia de la muerte, sino que, a su vez, este mismo dio origen a los primeros preceptos éticos: “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.” (Freud, 1992, p.296). Así, Freud fundamenta el surgimiento de la moralidad a partir de este cadáver del ser amado a partir de una reacción frente al odio escondido tras el duelo, derivando con el tiempo en una derivación de este gran primer mandamiento: “No matarás”, en el extraño. Freud, sin embargo, separa este primer surgimiento y reflexión en el hombre primitivo del hombre primitivo y el hombre civilizado. Freud entiende que el hombre civilizado, separado de este primer cadáver del ser amado, una vez decidida la pugna brutal de la guerra, volverá sin remordimientos con su mujer y sus hijos. Freud, como una forma de concretar su argumentación respecto a la muerte, verá en el gran primer mandamiento, es decir, en el imperativo “No matarás”, una evidencia de cómo el hombre es un derivado de varias generaciones de asesinos. “Precisamente 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, como quizá lo llevemos todavía nosotros.” (Freud, 1992, p.297). Es a partir de acá que Freud verá las aspiraciones éticas del ser humano como una conquista de la historia y, en conclusión, como una lucha con este patrimonio de la humanidad. Ahora bien, es momento de dedicar nuestra atención en aquellas consideraciones que tendrá Freud frente al problema de la muerte en el hombre que le es contemporáneo por medio del psicoanálisis. Así, Freud comenzará con su reflexión a partir de la pregunta por cómo se comporta el inconsciente frente al problema de la muerte. De esta manera, Freud entiende, al igual que en muchos otros aspectos de su teoría, que el hombre primitivo aún está presente en el inconsciente del hombre contemporáneo. Es por este motivo que Freud entiende

que el hombre contemporáneo no cree en su propia muerte, es decir, se maneja a sí mismo como si fuera inmortal. Freud argumenta este comportamiento a partir de su comprensión del propio inconsciente:

Lo que llamamos nuestro «inconsciente» (los estratos más profundos de nuestra alma, compuestos por mociones pulsionales) no conoce absolutamente nada negativo *{Negativ}*, ninguna negación *{Verneinung}* —los opuestos coinciden en su interior—, y por consiguiente tampoco conoce la muerte propia, a la que sólo podemos darle un contenido negativo. (1992, pp.297-298).

Es por este motivo que Freud, comprenderá que nada dentro de nosotros, específicamente nada pulsional, solicita la creencia de la muerte. Es aquí donde Freud se encontrará con el problema del heroísmo, problema que Freud explica a partir de lo que él llamará como un poner en riesgo la propia vida a partir del juicio de que la vida propia no es tan valiosa como ciertos bienes abstractos o universales. Freud, sin embargo, considera que existe además otro factor dentro de este problema: pues para él es mucho más frecuente presenciar el heroísmo instintivo. Un heroísmo fundamentado, no en la reflexión sobre bienes y riesgos, y en cambio, en la idea que tal mal no puede suceder a uno mismo. Freud argumentará a partir de esto que la angustia de la muerte deviene en cambio de la conciencia culpa y no de la creencia en la muerte. Mientras que, a la vez, somos capaces de reconocer la muerte del extraño y, en palabras del mismo Freud: “Nuestro inconsciente no ejecuta el asesinato, meramente lo piensa y lo desea.” (Freud, 1992, p.298). Freud ve en el inconsciente una constante eliminación y deseo de eliminación de aquel extraño que nos perjudica o nos a perjudicado. Así, Freud interpreta gestos como “Que el diablo se lo lleve” como un deseo de realmente decir “Que la muerte se lo lleve”, un deseo de muerte inconsciente. Todo esto para afirmar el deseo y búsqueda de la muerte en el inconsciente incluso por pequeños detalles. Freud ve ese mismo problema de contradicción frente a la muerte que hemos revisado en el hombre primordial, igualmente presente en el hombre contemporáneo. Una contradicción que no es otra que, mientras por una parte el hombre evita y niega la propia muerte, afirma y busca la muerte del otro al mismo tiempo. Derivando así en un choque y un conflicto, un choque presente en la muerte y la pérdida de un ser querido. Estos seres queridos, afirmará Freud, hacen parte de lo propio, pero, al mismo tiempo, son el otro, extraños; enemigos. Sin embargo, en el caso del hombre contemporáneo, ya no hablamos de que a partir de este conflicto surge la doctrina del alma y la

ética, en cambio, surge lo que Freud llamará como una neurosis. Una neurosis que posibilita también aquellas máximas expresiones de afecto y de amor, pues Freud entenderá que estas mismas se derivan esta lucha contra el impulso de muerte que está presente en nosotros. Pues, como el mismo Freud dirá: “Es lícito decir que los despliegues más hermosos de nuestra vida afectiva los debemos a la *reacción* contra el impulso hostil que registramos en nuestro pecho.” (Freud, 1992, p.300). Así, por último, Freud condensa aquello que acaba representado la guerra para él, pues, por un lado, la guerra extirpa las enseñanzas tardías de la cultura y nos hace regresar a aquel hombre primordial. Mientras que, a su vez, fuerza al hombre a recurrir a este heroísmo que representa no creer en la muerte propia, señalando así cómo es necesario desear o procurar la muerte del extraño y, a su vez, pasar por alto la muerte del ser querido. Freud condensa la problemática de la guerra al decir: “Pero la guerra no puede eliminarse; mientras las condiciones de existencia de los pueblos sean tan diversas y violentas las malquerencias entre ellos, la guerra será inevitable.” (Freud, 1992, p.300). Es a partir de esta inevitabilidad de la guerra que Freud cierra este apartado dejando algunas preguntas y su propia propuesta ante esta problemática. Freud se preguntará, frente a una guerra que no puede evitarse, si no deberíamos en cambio ceder y adecuarnos a la guerra. Esta “adecuación” a la guerra, en términos de Freud, no es otra cosa que ver una mayor presencia de la muerte en la realidad y en los pensamientos. Quizás esto sea para Freud una regresión, pero tener una mayor conciencia de la muerte es también una forma de ver una mayor veracidad en la vida, haciendo así que esta misma sea más soportable. Freud cierra este apartado diciéndonos: “Recordamos el viejo apotegma: «*Si vis pacem, para bellum*»: Si quieres conservar la paz, ármate para la guerra. Sería tiempo de modificarlo: «*Si vis vitam, para mortem*»: Si quieres soportar la vida, prepárate para la muerte.” (Freud, 1992, p.301).

1.3 Hobbes y Freud: teorías de la amoralidad en la guerra

Por último, es momento de adentrarnos en una posible conversación entre las teorías sobre el origen y naturaleza de la guerra en Hobbes y Freud. Sin embargo, aun cuando hemos podido señalar algunas características que apuntan a ser similares en las teorizaciones de estos dos autores, resulta fundamental tratar un punto concreto para poder mantener un hilo argumentativo coherente y responsable respecto a las diferencias (tanto argumentativas como temporales) entre ambas perspectivas. Así pues, con propósito de justificar un posible punto común entre estos dos autores me remitiré fundamentalmente al texto de la autora Ariana Reano (2009) *Thomas Hobbes y Sigmund Freud: pensadores del (des)orden*. Durante este texto la autora se propone demostrar

cómo, al considerar que tanto Freud como Hobbes entienden que los conflictos y la violencia son sucesos constitutivos de los lazos humanos, nos encontramos que tanto Hobbes como Freud entienden que es a partir de estos sucesos que se acaba desprendiendo la búsqueda del hombre por un orden para la sociedad. Reano recupera la gran diferencia que existe entre las propuestas de estos dos autores para un orden. Por un lado, Hobbes propone un estado que se ve representado en una gran institución de control, por otro, Freud entiende que el Estado ya no es una sola institución, sino muchas, todas representadas en la cultura. Reano nos dirá:

Así, tanto el *Leviathan* como la *Kultur*, son el nombre de la Ley que como artificio del genio creador humano viene a poner orden al caos que la misma existencia de lo humano conlleva. Ambas instancias, en tanto que productos comunitarios, instituyen una autoridad que se externaliza, cobra vida propia, y es *subjetivada* como obediencia consensuada. La dimensión de lo normativo, lo obligatorio y lo irrecusable aparece en ambas miradas, no como modos de ocultar, sino de rescatar la dimensión trágica del mundo. este es el conflicto fundante de *lo político*, producto de la relación nunca estable entre el Caos del goce sin ataduras y el orden de la regla. (2009, p.113).

Sin embargo, antes de adentrarnos mucho más hacía estas similitudes entre la *Kultur* y el Leviatán, deseo señalar cómo Reano retrocede mucho más en estas similitudes, encontrando una similitud en las teorizaciones del estado presocial en Hobbes y Freud. Con este motivo, Reano reconstruye lo que es para Hobbes el estado de naturaleza y cómo, a partir de la igualdad se deriva el principio de auto conservación y, en consecuencia, se acaba derivando en un estado de guerra. Mientras que, al igual que ya hemos podido reconstruir en profundidad a partir del texto de Freud *Por qué de la guerra*, la autora reconstruye el primer estado de guerra constante en el ser humano, el dominio de la fuerza para el paso de intelecto, todo en la búsqueda de la aniquilación del contrario. Además, Reano vuelve a recuperar cómo Freud, en su texto *El malestar de la cultura* (aunque como ya hemos podido observar se sigue durante toda su obra) entiende que el hombre también tiene una naturaleza pulsional y una que incluye necesariamente la pulsión de muerte. Es a partir de estas dos posturas que Reano afirmará una similitud no en el análisis o sus argumentos, y en cambio, sí en el diagnóstico de este estado presocial del hombre. Reano lo expondrá al decir:

El similar diagnóstico que realizan Hobbes y Freud acerca del estado presocial como una situación en la que peligra la vida de cada hombre, pero que al mismo tiempo es un estado

de plena subjetividad –puesto que en él cada sujeto despliega su libertad porque puede utilizar libremente su razón para procurar sus propios fines– no debe impedirnos destacar las diferencias entre sus posturas, sobre todo en cuanto a la concepción del hombre en dicho estado natural que mantienen uno y otro. (2009, p.114).

Esta diferencia de posturas que menciona Reano está precisamente en esta interpretación freudiana de cómo predomina en el sujeto esta pulsión de muerte y cómo es natural para el ser vivo una preservación de la vida propia incluso destruyendo la otra. Es en este punto donde Reano entra directamente con el texto de Freud (1992). *Obras completas: Sigmund Freud – Volumen XXI: El malestar de la cultura*, texto donde recupera las palabras de Freud donde dice:

El ser humano no es un ser manso, amable, a lo sumo capaz de defenderse si lo atacan, sino que es lícito atribuir a su dotación pulsional una buena cuota de agresividad. en consecuencia, el prójimo es... una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, infringirle dolores, martirizarlo y asesinarlo. “*Homo homini lupus*”, ¿quién, en vista de la experiencia de la vida y de la historia, osaría poner en entredicho tal apotegma? (Freud, 2004, p.108).

Así, Freud entiende, como resultará fundamental más adelante, una naturaleza humana violenta y que tiene a la agresividad. Mientras que, por otra parte, Reano recupera como, a partir del análisis de Eduardo Rinesi, en el planteamiento hobbesiano esta disposición a la violencia en el estado de naturaleza no prueba de manera irrefutable la naturaleza humana. Reano reconstruye cómo es posible comprender que esta desconfianza que entiende Hobbes no depende únicamente de considerar al otro como un asesino frío y, en cambio, basta la consideración de la posibilidad de que este mismo *tal vez* sea un peligro para mis intereses y seguridad. Siendo así, afirma Reano, que este estado de naturaleza no es un estado dominado por las pasiones, sino que es la realización racional de previsión que las confirman. Es aquí donde Reano recupera el fundamento de lo que es el estado de naturaleza, pues nos dirá:

En definitiva, el estado de naturaleza es el infierno de la guerra de todos contra todos porque la ausencia de garantías externas para la paz precipita la situación de violencia. Pero es la razón, y no la pasión o el deseo irracional, la que preside ese desbarrancamiento. esto nos

conduce a repensar, desde una estructura lógica, una situación trágica como la que representa el estado de naturaleza. (2009, p.116).

Como hemos podido observar, tanto en palabras de Reano como en palabras del mismo Hobbes, el estado de naturaleza y, por consiguiente, los tiempos de guerra carecen de las garantías para la paz. Es aquí donde surge una pregunta fundamental y es que, aun cuando hemos revisado en profundidad el planteamiento de Hobbes, el propio concepto y función de la moralidad en el propio Hobbes debe ser explicitada para poder tener claridad en nuestro análisis a posteriori. Así, no encuentro mejores palabras para entender la función de la moralidad en Hobbes que las expresadas por Maximiliano Martínez en su texto (2008) *Hobbes y la moral egoísta en el estado de naturaleza. Hobbes and Selfish Morality in the State of Nature*, donde el autor nos dirá:

La función de la moral en Hobbes es contrarrestar las escasas simpatías mutuas que hay entre los hombres, limitar el derecho natural y menguar el ansia ilimitada de poder de cada individuo, para así permitir la supervivencia, bienestar propio y la convivencia pacífica. (p.5).

Ahora bien, una vez entendiendo aquello que implica el estado de naturaleza y la función que cumple la moralidad en Hobbes, es momento de regresar a la posible conversación que podemos sostener entre el propio Hobbes y Freud en el texto de Reano. Para esto, Reano vuelve sobre este estado presocial en ambos autores, donde entiende que aun cuando este estado pueda ser racional o natural, este estado de naturaleza no desaparece una vez fundadas las sociedades civiles. La autora recupera como, en Freud, hablamos ya no de un simple estado previo a el dominio del Derecho y, en cambio, hablamos de una disposición y posibilidad que puede surgir incluso en la sociedad civil. Esto lo expresa perfectamente al decirnos:

Por ello hablamos de *disposición*, y en este sentido es un fantasma que amenaza constantemente con reaparecer en escena, aun en la sociedad reglada. De ahí que Freud entienda que la superación del estado de naturaleza no elimina el conflicto para siempre; la amenaza está latente aún en una situación de imperio del derecho. ello se debe, en parte, a la desigualdad que le es inherente a toda comunidad e innata a los seres humanos. (Reano, 2009, p.116)

Es aquí donde comprendemos, como bien afirma la autora, que existe (aun con las diferencias que también hemos podido observar) que este estado presocial resulta similar en ambos autores, pues este estado y estas condiciones de conflicto son una posibilidad constante. Sin embargo, Reano recupera lo que será nuestro segundo punto central al desarrollar estas similitudes entre Hobbes y Freud: la necesidad de construir la posibilidad de la vida en común o, lo que es lo mismo, las reglas y legislaciones morales.

A lo largo de toda nuestra reconstrucción hemos podido observar todo aquello que entienden Hobbes y Freud respecto a este estado presocial y, necesariamente, todo aquello que sucede en tiempos de guerra. Sin embargo, es momento de observar cómo ambos autores entienden como necesarias las reglas que surgen de una superación, transmutación o abandono de la violencia. Reano nos regresa un poco a aquello que entenderá Freud respecto a un origen de la *Kultur*, pues es la unión la que supera al más fuerte y, a la vez, es la unión la que construye el dominio del Derecho. Mientras que, en Hobbes, es el origen del Leviatán el que representa el surgimiento de este orden. Reano recupera de manera muy central aquello que significa el origen y figura del Leviatán al decir:

Es el *Leviathan* la condición de posibilidad para la convivencia pacífica entre las personas, por lo que asegurar la obediencia a él se vuelve para Hobbes la posibilidad misma de asegurar la vida civil. La obediencia al poder político estará garantizada a través del contrato social como figura que expresa la voluntad de los sujetos de someterse a una autoridad común. (2009, p.119).

Es en este Leviatán al que todos los hombres deben su paz, su defensa y su libertad. Todo a raíz de este abandono que necesariamente debe darse del derecho natural. Sin embargo, Reano va mucho más allá en su reconstrucción de este Leviatán, pues entiende que este no solamente depende este traspaso del derecho natural, en cambio, este Leviatán se convierte en una unión de los individuos en una sola autoridad. Es aquí donde Reano entiende que este Leviatán adquiere una doble fuerza, pues no solamente instituye el poder social y los parámetros para las acciones humanas, en cambio, el Leviatán da sentido de las normas sociales. Es a partir de este punto que comprendemos aquello que significa esta doble fuerza del Leviatán, pues ya no es solamente un organismo represivo, y, en cambio, es el organismo que también da sentido lingüístico a estas normas. Esto lo expresa muy claramente al decirnos:

No sólo instituye el orden social a través los parámetros desde los cuales se mediarán las acciones humanas –las normas y las respectivas sanciones–, sino que, en tanto autoridad legítimamente instituida y reconocida, instaura el *sentido* de esas normas. (Reano, 2009, p.120).

Mientras que, por otro lado, Freud fundamenta la *Kultur* en la exigencia de las pulsiones, que, como hemos visto, implica necesariamente una renuncia a estas pulsiones. Es este abandono el que, al restringir el desarrollo pulsional del sujeto, garantiza la supervivencia y seguridad al ejercer una libertad mediada por el Derecho. Son estas dos perspectivas, que quizás en profundidad podemos ver los elementos que más diferencian su análisis, las que Reano entiende como muy similares, en conclusión, pues ella misma nos dirá:

En definitiva, la figura de la Ley –comprendida bajo la forma del *Leviathan* en Hobbes y de la *Kultur* en Freud– representa ese elemento externo necesario para el despliegue de la libertad humana. La Ley es el suplemento del miedo y de la culpa que inundan y perturban la naturaleza de lo humano, y es por tanto la regulación de esa violencia primigenia – extrema, impredecible e ilegítima– sin la cual ningún orden social podría ser posible. Por eso, en los dos planteamientos la norma tiene un efecto regulador, pero también represivo y, en última instancia, coactivo. (2009, p.127).

Es este punto el que une, en esencia, las perspectivas de Hobbes y Freud demuestran la necesidad, pero a la vez plantean un escenario donde se origina esta ley y esta moralidad, escenario que en esencia está directamente relacionado con un orden social y civil. Reano cierra su texto entendiendo que ambas perspectivas plantean un orden artificial necesario para la convivencia humana. Sin embargo, solamente queda plantearnos si en verdad el estado de naturaleza en Hobbes y un estado de Fuerza en Freud son territorios de inmoralidad absoluta o si quizás existe la posibilidad de encontrar alguna alternativa a un entender de la guerra como un momento de inmoralidad. La pertinencia de esta pregunta no debe ser tomada a la ligera, pues la guerra no solamente sucedió en un momento presocial, sino que, como ya hemos observado, la guerra también es está presente en nuestros tiempos. La guerra entendida como un terreno de amoralidad implica no poder reflexionar sobre aquello que sucede en ella, las acciones y medios que utilizamos para destruirnos unos a otros sería irreprochables si entendemos que la guerra es un mundo

completamente aislado. Mi propuesta es entender que, aun cuando sí vemos suprimida estas legislaciones y orden que pertenecen a el mundo social y civil, la guerra es un terreno donde existe en efecto la posibilidad y la necesidad que generar limitaciones y regulaciones para nuestras acciones. Sin embargo, es necesario enfrentarnos a la argumentación de Hobbes y Freud respecto a una imposibilidad de dar sentido a estas limitaciones y regulaciones, incluso en un sentido lingüístico. ¿Existe algo que podamos entender como un orden o moralidad en la guerra? ¿Qué posibilita y justifica las nuevas limitaciones y regulaciones del actuar en tiempos de guerra? ¿Existe en efecto algo que de sentido a esta moralidad?

2. Capítulo II: La moralidad en la guerra y la problemática de los argumentos de necesidad: una respuesta a Hobbes desde Walzer

Introducción

Hasta el momento hemos podido observar y entender como Hobbes y Freud dibujan este gran paradigma sobre la guerra como un terreno de amoralidad, entendiendo a esta como un terreno de total imposibilidad de cualquier discusión o discurso moral. Con todo, también hemos podido ver una diferencia fundamental dentro del desarrollo de ambos argumentos en Hobbes y Freud y es que, aun cuando ambos autores comprenden un estado caótico previo al surgimiento del orden, Freud se ha separado de Hobbes al entender que el hombre sí tiene dentro de sí una naturaleza violenta. Es por este motivo que considero necesario realizar un tratamiento más adelante sobre esta naturaleza violenta en Freud y, por ahora, durante el presente capítulo me dedicaré únicamente al tratamiento del principio fundamental de una guerra donde toda acción está justificada por la necesidad y la naturaleza de la guerra. De esta manera, el propósito central de este capítulo estará lidiar, en primer lugar, con la negación de una moralidad en la guerra. Para esto centraré mi atención, de momento en la teoría de Hobbes, teoría que veremos ejemplificada por la narrativa histórica de Tucídides sobre la guerra del Peloponeso. Todo esto a partir del texto de Michael Walzer (1977) *Just and unjust wars a moral argument with historical illustrations*. Así, con intención de mantener un orden expositivo, dividiré el presente capítulo en dos grandes apartados: en primer lugar, el argumento realista y la discusión que propone Walzer con este argumento frente a la guerra como un terreno sin moralidad, esto a partir de dos críticas principales: por un lado, una discusión con Tucídides y Hobbes sobre el argumento realista como justificación de necesidad. Y, por otro lado, una solución al problema lingüístico donde la guerra es un terreno donde los términos morales carecen de significado. En segundo lugar, una revisión de la argumentación de Hobbes a partir de las aproximaciones y críticas de Walzer a modo de conclusión. Aun con todo, sería natural para el lector preguntarse porqué dentro de este capítulo, no he dedicado mi atención sobre la argumentación de Freud. Sobre esto solamente puedo señalar que, si bien en el apartado 1.3 del presente trabajo me he dedicado a apuntar maneras de relacionar la teorización de Freud con la de Hobbes, sí considero que la aproximación de Freud al problema de la naturaleza brutal de la guerra y cómo podemos ver el origen de esta en la naturaleza humana es una cuestión que requiere de un tratamiento más adelante.

2.1 El argumento realista y la moralidad en la guerra

Para comprender la postura de Walzer respecto a los juicios morales en la guerra, consideremos, en primer lugar, cómo el autor comienza realizando una separación entre aquellos que hablarán respecto a la guerra en términos de correcto o incorrecto y aquellos que entienden que la guerra está fuera de todo juicio moral. Walzer ilustra esta segunda posición diciéndonos:

War is a world apart, where life itself is at stake, where human nature is reduced to its elemental forms, where self-interest and necessity prevail. Here men and women do what they must to save themselves and their communities, and morality and law have no place. *Inter arma silent leges*: in time of war the law is silent. (1977, p.3).

Es así como comprendemos cómo la guerra, en esta argumentación que Walzer denominará como realista, hace parte del mundo, pero como suceso, reduce al ser humano a su forma más elemental. Y, además, Walzer introduce el problema fundamental al que estamos aplicados: la guerra como un terreno del silencio, donde la ley no tiene lugar. Walzer profundiza en esta idea del silencio de la guerra considerando cómo este acaba extendiéndose también a otros campos competitivos del ser humano. Para comprender esta idea, Walzer nos señala un ejemplo puntual: el dicho popular de “En el amor y la guerra todo se vale”. Ejemplo que el autor ampliará considerando esta afirmación como una declaración que implica necesariamente una incapacidad de juicio en cualquiera de estos dos terrenos, es decir, todo tipo de engaño es válido en el amor y todo tipo de violencia es permitida en la guerra. Empero, es aquí donde Walzer señala una problemática presente en esta aproximación a este problema:

We can neither praise nor blame; there is nothing to say. And yet we are rarely silent. The language we use to talk about love and war is so rich with moral meaning that it could hardly have been developed except through centuries of argument. Faithfulness, devotion, chastity, shame, adultery, seduction, betrayal; aggression, self-defense, appeasement, cruelty, ruthlessness, atrocity, massacre—all these words are judgments, and judging is as common a human activity as loving or fighting. (1977, p.3).

Walzer, entonces, expondrá cómo el lenguaje que usamos para hablar sobre el amor y la guerra contiene muchos términos con un significado moral, esto, afirmará no puede ser casual y, en cambio, deriva de siglos de argumentación alrededor de estas problemáticas. Además, Walzer

concluye que los juicios y también el juzgar es una actividad común dentro del terreno del amor y de la guerra. Sin embargo, los juicios morales del ser humano no están bien representados desde este proverbio popular sobre el amor y la guerra. Walzer afirmará:

It is true, however, that we often lack the courage of our judgments, and especially so in the case of military conflict (...) Not that we don't justify or condemn particular attacks, but we do so hesitantly and uncertainly (or loudly and recklessly), as if we were not sure that our judgments reach to the reality of war. (1977, p.3).

Es a partir de aquí que Walzer argumentará no una incapacidad de juzgar la guerra y, en cambio, es más una duda y falta de certeza sobre que nuestros juicios alcancen la realidad de la guerra. No obstante, para profundizar en esta afirmación es necesario adentrarnos en el argumento realista, pues no resulta suficiente mencionar la posibilidad de juzgar la guerra y, en cambio, es necesario enfrentarnos a la negación de tal posibilidad. Para esto Walzer centra su atención en dos argumentos fundamentales: en primer lugar, un argumento alrededor de cómo funcionan en realidad las explicaciones y justificaciones alrededor del argumento de la condición natural del ser humano y la guerra. En segundo lugar, el problema lingüístico sobre la supuesta carencia de significado de los términos morales cuando se está en guerra. Sin embargo, antes de adentrarnos en profundidad en tales argumentos, es necesario examinar primeramente el argumento realista.

De esta manera, revisemos la reconstrucción que realiza Walzer sobre este denominado argumento realista. Walzer encuentra el origen de este argumento en lo que sus defensores declararían una verdad desagradable que han descubierto. Esta verdad no es otra que aquella que afirma que lo que denominamos inhumanidad, no es otra cosa que la humanidad bajo presión. Esta premisa considera cómo la guerra separa nuestra civilidad y adornos, y revela nuestra desnudez. Una desnudez cuya definición reconstruirá diciendo: “They describe that nakedness for us, not without a certain relish: fearful, self-concerned, driven, murderous.” (Walzer, 1977, p.4). Walzer no afirmará que tal premisa es incorrecta, sin embargo, sí encuentra en estos términos descriptivos algún tipo de apología, pues nos dirá: “Paradoxically, the description is often a kind of apology: yes, our soldiers committed atrocities in the course of the battle, but that's what war does to people, that's what war is like.” (Walzer, 1977, p.4). Walzer, entonces recupera a partir de esto dos ejemplos que servirán para llegar a su primer argumento en contra de este supuesto silencio en la guerra: en primer lugar, aquel proverbio que antes revisábamos donde todo es justo, parece involucrar la

defensa a una conducta que parece injusta. En segundo lugar, de igual manera se insta al silencio cuando se realizan actividades que de otra manera serían consideradas ilegales o reprochables. Es aquí donde Walzer decide concentrar su argumento central diciéndonos: “So there are arguments here that will enter into my own argument: justifications and excuses, references to necessity and duress, that we can recognize as forms of moral discourse and that have or don't have force in particular cases.” (Walzer, 1977, p.4). Walzer entonces, argumentará cómo aquello que vemos cómo unos argumentos de necesidad, coacción, necesidad, etcétera, son en realidad formas de discurso moral que justifican las acciones en guerra. Aun así, Walzer reconoce que antes de adentrarse en su propio trabajo debe enfrentarse a las fuentes, que en su caso estarán centradas en el historiador Tucídides y el filósofo Thomas Hobbes. Walzer, ve cómo estos dos autores son colaboradores de alguna manera, pues fue el mismo Hobbes quién tradujo el texto de Tucídides *History of the Peloponnesian War*, para luego generalizar su argumento en el Leviatán. No obstante, Walzer reconoce que no es su intención dar una respuesta filosófica a estos dos autores y, en cambio, desea demostrar primero por argumento y luego por medio de un ejemplo que el juicio de la guerra es un asunto de suma importancia. Sin embargo, ahora que me propongo adentrarme de lleno en la argumentación de Walzer, resulta fundamental mantener un orden argumentativo, para esto propongo dividir mi exposición en dos puntos centrales: en primer lugar, la narrativa de Tucídides y la argumentación alrededor de cómo el argumento realista, que afirma realizar juicios de necesidad, acaba cayendo en la justificación de la acción. En segundo lugar, el problema lingüístico y la solución de Walzer a este.

2.1.1 Tucídides, Hobbes y la crítica primera de Walzer al argumento realista.

Así, adentrémonos en cómo Walzer centrará su atención en la narrativa de Tucídides por medio del dialogo entre los generales atenienses Cleomedes y Tisias, y los magistrados de Melos, como puntos altos de la narrativa de Tucídides y su realismo. No es mi intención realizar una amplia recuperación de los hechos históricos que reconstruye Walzer dentro de la narrativa de Tucídides, en cambio, centraré mi atención en los puntos que considero clave dentro de esta para exponer el argumento de Walzer. De esta manera, el autor reconstruirá cómo, dentro del dialogo y discusión entre los generales atenienses y los magistrados de Melos, frente a la guerra abierta sucedida por la no sumisión de Melos al imperio ateniense. Sin embargo, Walzer considera cómo Tucídides ve en esta situación no solamente un propósito de reconstrucción histórica de los hechos y, en cambio,

Tucídides desea mostrar el significado de la guerra. Así, Walzer reconstruye cómo los personajes en el diálogo de Tucídides son los dos generales atenienses, quienes demandan parlamentar y luego hablar como generales que han tenido poca experiencia militar. Sobre este diálogo Walzer nos dirá:

Let us have no fine words about justice, they say. We for our part will not pretend that, having defeated the Persians, our empire is deserved; you must not claim that having done no injury to the Athenian people, you have a right to be let alone. We will talk instead of what is feasible and what is necessary. For this is what war is really like: "they that have odds of power exact as much as they can, and the weak yield to such conditions as they can get." (1977, p.5).

Aquí Walzer nos muestra un punto fundamental dentro del diálogo de Tucídides: la necesidad y lo factible. Los generales atenienses demuestran esto al afirmar que ellos, los que tienen más poder exigen tanto como quieran y los débiles ceden a las condiciones que pueden conseguir. No obstante, Walzer ahonda en el diálogo de Tucídides, pues afirma que los no solamente son los melianos quienes soportan las cargas de la necesidad. Los atenienses están también obligados, Cleomedes y Tisias creen que deben expandir su imperio o perder lo que tienen. La neutralidad de Melos será visto como un argumento de la debilidad ateniense, esto, afirman, inspirará una rebelión en las islas. Walzer concreta la posición de los atenienses al decir:

When the Athenian generals say that men "will everywhere reign over such as they be too strong for," they are not only describing the desire for glory and command, but also the narrow necessity of inter-state politics: reign or be subject. (1977, p.5).

Esto, entenderá Walzer, señala cómo si ellos no conquistan todo lo que pueden, únicamente revelan su debilidad e invitan a ser atacados. Y así, por necesidad de la naturaleza -dirá Walzer parafraseando a Hobbes- conquistan lo que pueden. Mientras que, por otro lado, los melianos, son demasiado débiles para conquistar. Ellos, afirmará Walzer, enfrentan una necesidad mucho más fuerte: ceder o ser destruidos. Aun así, los regentes de Melos valoran más la libertad sobre la seguridad. Sin embargo, estos saben que enfrentarse a el poder y fortuna de los atenienses será un asunto difícil. Aun así, los melienses, frente a la fortuna se argumentan no como inferiores a los atenienses y, en cambio, como hombres inocentes que se enfrentan a hombres injustos, por lo tanto, los dioses están de su parte. Mientras que, frente al asunto del poder, estos esperan ayuda por parte de los espartanos.

And as for power, they hope for assistance from the Spartans, "who are of necessity obliged, if for no other cause, yet for consanguinity's sake and for their own honor to defend us". (...) The Spartans will (necessarily) think only of themselves: "most apparently of all men, they hold for honorable that which pleased and for just that which profited." (Walzer, 1977, p.6).

Walzer cierra este dialogo con la conclusión a los hechos: por un lado, los magistrados rechazan la oferta de rendirse, los atenienses asediaron la ciudad y los espartanos no enviaron ayuda. Y, finalmente, después de meses de lucha y totalmente traicionados, los melesianos se entregaron a los atenienses: quienes asesinaron a todos los hombres en edad militar, esclavizaron a las mujeres y niños; y habitaron el lugar con una colonia con 500 hombres de los propios. Walzer ve en este dialogo entre los magistrados y los generales atenienses una construcción filosófica de Tucídides. Los magistrados, con su heroísmo y perspectiva piadosa, actúan como un contrapeso a lo que Dionisio llamará como una astucia depravada de los generales atenienses. Todo esto, entiende Walzer, es una forma de comprender cómo el mismo Dionisio separa a Cleomedes y Tisias, de los heroicos atenienses que lucharon contra los persas en nombre de la libertad.

Cleomedes and Tisias do not represent that noble people who fought the Persians in the name of freedom and whose politics and culture, as Dionysius says, "exercised such a humanizing influence on everyday life." They represent instead the imperial decadence of the city state. (...) But they embody a certain loss of ethical balance, of restraint and moderation. (Walzer, 1977, p.7).

No sería correcto llamar a Cleomedes y Tisias tal cosa como unos "criminales", tal idea sería ajena a Tucídides, por el contrario, ellos sí representan cierta pérdida de balance ético, de contención y moderación. Son estas mismas pérdidas las que después llevarán a la desastrosa expedición en Sicilia. Walzer ve cómo Tucídides nos ha dado un juego moral en el sentido griego. Un juego que Walzer verá deslumbrado en el texto *The Trojan Women*, un texto escrito poco después de la conquista de Melos y que intenta sugerir el significado de la matanza y esclavitud (además de predecir una retribución divina). Así, Walzer citará este texto diciendo: "How ye are blind. Ye treaders down of cities, ye that cast Temples to desolation, and lay waste Tombs, the untrodden sanctuaries where lie The ancient dead; yourselves so soon to die!" (Citado por Walzer, 1977, p.7). Walzer ve, sin embargo, que Tucídides no está haciendo con esta cita una

argumentación solamente alrededor de los generales atenienses y, en cambio, sí sobre la guerra en sí misma. Tucídides, entiende Walzer, no estaba hablando sobre las acciones de los generales atenienses en términos de depravación y, al contrario, estas acciones son vistas como signos de impaciencia, dureza mental y honestidad, cualidades no raras en comandantes militares. Todo esto lleva a Walzer a comprender el argumento de Tucídides de cómo “el principio de fuerza” crea un mundo con sus propias reglas. Así lo expresa Walzer al decir:

He is arguing, as Werner Jaeger has said, that "the principle of force forms a realm of its own, with laws of its own," distinct and separate from the laws of moral life. This is certainly the way Hobbes read Thucydides, and it is the reading with which we must come to grips. For if the realm of force is indeed distinct and if this is an accurate account of its laws, then one could no more criticize the Athenians for their wartime policies than one could criticize a stone for falling downwards (1977, p.7).

Es aquí donde podemos ver claramente cómo Walzer entiende la lectura de Hobbes a Tucídides. Si el reino de la fuerza crea sus propias reglas, no tendría ningún sentido criticar las políticas de los atenienses durante la guerra, al igual que no tiene sentido criticar una roca por caer hacía abajo. La masacre de los melenianos se explica por las circunstancias de la guerra y las necesidades de la naturaleza y, por lo tanto, no hay nada que decir. Walzer, sin embargo, agrega otra alternativa al decirnos:

Or rather, one can say anything, call necessity cruel and war hellish; but while these statements may be true in their own terms, they do not touch the political realities of the case or help us understand the Athenian decision. (1977, pp.7-8).

Aun así, Walzer deja muy claro que Tucídides no nos ha dicho nada respecto a la decisión de los atenienses. De esta manera, si tomamos en cuenta no la discusión entre los magistrados y los atenienses, sino la asamblea en Atenas para determinar aquella política que sería tomada frente a Melos, quizás podamos comprender mucho mejor la decisión y justificaciones de los atenienses para su actuar. Sin embargo, aquí Walzer se detiene un momento para revisar el término *necessity*, término que entenderá que, al igual que en el griego, en el inglés posee una doble parte: una parte de indispensable y otra de inevitable. Una doble parte que también vemos en el español, pues si nos remitimos directamente a la definición por la RAE veremos que el término “necesidad” es definido como: en primer lugar, un impulso irresistible que hace que las causas obren

infalliblemente en cierto sentido, es decir, inevitable. Y, en una segunda definición como: aquello a lo cual es imposible sustraerse, faltar o resistir, es decir, indispensable. Walzer entenderá que en Melos, Cleomedes y Tisias mezclaron ambas partes del término, especialmente la segunda. Ambos generales, como vimos anteriormente, afirmaron que la conquista de Melos era necesaria para la preservación del imperio, no obstante, Walzer ve en tal afirmación un doble sentido retórico: en primer lugar, tal afirmación evade la pregunta por si la propia preservación del imperio es necesaria en sí; esto muy seguramente, pues tal como dice el autor: existían muchos atenienses que tenían dudas respecto a esto y, aún más aquellos que dudaban de la propia idea de que el imperio necesitara un sistema uniforme de sujeción y dominación. En segundo lugar, tal afirmación exagera el conocimiento y previsión de los generales, pues no existe certeza alguna de que Atenas caerá si Melos no es destruida, el argumento, como bien entiende Walzer: depende de las posibilidades y riesgos. Walzer ve cómo, basándonos en esta argumentación de riesgos y posibilidades es posible llegar a ciertos cuestionamientos, como, por ejemplo: ¿Acaso existe certeza en que la destrucción de Melos reduzca los riesgos para Atenas? ¿Hay alternativas en la política? ¿Cuáles son los costos? ¿Sería correcto? ¿Qué pensarían los demás de Atenas después de tal acción? Son estas preguntas las que inician, entenderá Walzer, un debate, un debate con todo tipo de preguntas morales y estratégicas. Así, el autor nos dirá:

Once the debate begins, all sorts of moral and strategic questions are likely to come up. And for the participants in the debate, the outcome is not going to be determined "by a necessity of nature," but by the opinions they hold or come to hold as a result of the arguments they hear and then by the decisions they freely make, individually and collectively. (Walzer, 1977, p.8).

Es aquí donde podemos ver la separación que propone Walzer respecto al argumento realista de un mundo donde la guerra está fuera de los debates morales, pues, precisamente, el autor comprenderá que estas preguntas que surgen no son respondidas únicamente por el argumento de la necesidad de la naturaleza. Y, en cambio, respondemos a estas preguntas por las opiniones que tenemos o las opiniones que podemos producir a partir del debate individual o colectivo. Walzer profundiza en esta argumentación considerando cómo los generales afirmarían que tal acción era inevitable, tal vez siendo esto lo que Tucídides quiere que creamos. Aun así, Walzer discute con tal afirmación y entiende, por el contrario, que tal reclamo a la inevitabilidad debe ser medida por

un proceso de deliberación política y el mismo Tucídides no puede saber que las acciones de los generales atenienses eran inevitables sin que este proceso se haya llevado a cabo. Es bajo estos motivos que Walzer concluirá que los juicios de necesidad, en este sentido, son siempre una cuestión en retrospectiva. Esto lo pone claramente al decirnos: “Judgments of necessity in this sense are always retrospective in character—the work of historians, not historical actors.” (Walzer, 1977, p.8). Esto es, precisamente, porque para poder realizar un juicio de necesidad, es necesario considerar y conocer todos los factores que están involucrados, un conocimiento que no está disponible para los actores y sí para aquellos posteriores.

Ahora bien, una vez claro este punto Walzer dedica su atención sobre los propios juicios morales. Para esto primero debemos entender cómo el autor entiende que la legitimidad de cada punto de vista moral deriva de la perspectiva del actor. Walzer entenderá que cuando realizamos juicios morales intentamos recuperar aquella perspectiva. “We reiterate the decision-making process, or we rehearse our own future decisions, asking what we would have done (or what we would do) in similar circumstances” (Walzer, 1977, p.8-9). Walzer reconoce este proceso en las preocupaciones de los generales atenienses, quienes, defendiendo su política con base en la idea de que, si los melienses tuviesen el mismo poder que los atenienses, harían lo mismo. Sin embargo, es el mismo Walzer quien reconoce que tal idea es dudosa, más aún cuando considera que las acciones y decretos frente a la isla de Melos generaron fuertes debates en la sociedad ateniense. Ese es nuestro punto de partida: los ciudadanos atenienses preguntándose “¿Qué deberíamos hacer?”. Walzer nos narra que no tenemos cuenta de cómo fue la toma de decisión ateniense para atacar Melos, al igual que la decisión de matar y esclavizar a su gente. El autor recupera cómo Plutarco señala a Alcibiades como el defensor de tal decisión. Es este mismo el que toma parte en el debate de Tucídides como Cleon durante el debate por el destino de Mitilene. En esta reconstrucción vemos cómo Mitilene había sido aliado de Atenas durante la guerra contra los persas, pero jamás había sido formalmente una ciudad vasalla. Aun así, en 428 a. C², Mitilene se rebela y forma una alianza con los espartanos. Después de varias batallas, la ciudad es capturada y se decide pasar a todos los hombres en edad militar por la espada, esclavizar a las mujeres y niños. Sin embargo, la narrativa de Mitilene sí nos ofrece algo más respecto a la decisión de los atenienses.

² Referencia tomada directamente de Walzer, M. (1977). *Just and unjust wars a moral argument with historical illustrations*. Basic Books.

Walzer nos dirá: “But the following day the citizens "felt a kind of repentance... and began to consider what a great and cruel decree it was, that not the authors only, but that the whole city should be destroyed.” (Walzer, 1977, p.9). Es aquí donde el autor verá abierto un segundo debate en la narrativa de Tucídides. Por un lado, Cleon argumentando a favor del primer decreto, mientras que, por el otro, Diodoto argumenta por su revocación. Cleon, recupera Walzer, argumenta en términos de culpa colectiva y justicia retributiva, pues fueron los ciudadanos de Mitilene quienes tomaron las armas. Mientras que Diodoto critica los supuestos efectos disuasorios de destruir la capital. Esta vez, la asamblea acepta las conclusiones de Diodoto, aparentemente convencida de que la destrucción de Mitilene no aseguraría la estabilidad del imperio. Es a partir de esta discusión que podemos observar cómo el autor ejemplifica lo problemático que resulta la negativa del argumento realista a la propia posibilidad de este tipo de discusiones. Cleon y Diodoto no argumentan en base a cómo funciona el llamado “mundo de la fuerza”, en cambio, discuten a partir de sus opiniones y discusiones. Todo esto, como Walzer nos mencionaba con anterioridad, son opiniones y tomas de posición que se forman de manera propia o colectiva, intentando persuadir así de su posición frente a la toma de acción en un escenario de guerra. Aun así, volveremos sobre este punto más adelante. Por el momento, Walzer concluye de la discusión de Cleon y Diodoto, que, si bien es la apelación a los intereses lo que triunfa, la ocasión para la apelación fue el arrepentimiento de los ciudadanos: “Moral anxiety, not political calculation, leads them to worry about the effectiveness of their decree.” (Walzer, 1977, p.9). En Melos, sin embargo, no existía tal argumento de justicia retributiva, pues los melianos no habían hecho daño a los atenienses. Alcibiades, salvando las diferencias, probablemente habló como los generales de Tucídides. Walzer concluye nuevamente que, cuando se argumentó a favor de la necesidad de este decreto y, por lo tanto, de la masacre, no se hablaba de las normas que rigen el mundo de la fuerza y, en cambio, se hablaba sobre aquellos que consideraban necesario para reducir el riesgo de rebelión. Mientras que los melianos argumentaron en contra de tal decreto afirmando que era cruel, deshonesto e injusto y que solamente sentaría un sentimiento de resentimiento y miedo en las islas. Walzer cierra su reconstrucción respecto a la narrativa de Melos y Mitilene admitiendo que no sabemos cómo ganó Alcibiades o qué tan cerrada estuvo la votación.

Es así como Walzer entiende que los argumentos de necesidad son algo extremadamente problemático por dos razones fundamentales: en primer lugar, el uso de un argumento de necesidad exagera de manera evidente la previsión de los actores históricos. No existe en ningún momento la

posibilidad de considerar todos los factores, riesgos y consecuencias. Los generales atenienses, nos dirá Walzer, pecaban de una sobreestimación de su propia previsión. Estos, al carecer de esta previsión total, no cumplían con la totalidad del panorama para decir que su argumento para la conquista, destrucción y brutalidad en las islas de Melos y Mitilene fueran algo que aseguraría mantener su imperio o incluso reducir el riesgo de rebelión. Además, el planteamiento de los mismos generales evita una pregunta evidente: ¿es realmente necesario mantener el imperio? Walzer, como hemos visto, afirma que ésta pregunta no es algo que venga a nosotros como figuras a posteriori y, en cambio, es algo que estaba presente en los ciudadanos atenienses. En segundo lugar, como también hemos podido observar, su argumentación está fundamentada no en aquello que rige el mundo de la fuerza y la naturaleza de la guerra, y sí, en cambio, está guiado precisamente por sus intereses y motivaciones. Es precisamente a partir de esta idea que Walzer sortea el argumento por una imposibilidad de criticar las acciones de la guerra, pues nuevamente no es una cuestión sobre las reglas y naturaleza de la guerra es una cuestión que se fundamenta en los intereses particulares y la deliberación de estas. Es esta deliberación y acción por los intereses que nos posibilita, tal como dice Walzer, realizar un proceso de juicio basado en la legitimidad del curso de acción recuperando las perspectivas de los actores. Así, revisamos la validez de la toma decisiones y aquello que hubiésemos hecho en circunstancias similares. Todo esto es, para Walzer, aquello que justificará la posibilidad de realizar juicios morales dentro de la guerra. Sin embargo, existe un problema más que sortear: el problema del significado inconstante o problema lingüístico.

2.1.2 Una solución al problema lingüístico del argumento realista

Ahora bien, para adentrarnos en lo que he denominado como el “problema lingüístico” del argumento realista, resulta fundamental que revisemos las objeciones que realizará Walzer a la argumentación realista de los generales atenienses, sobre esto Walzer dirá: “But the realism of the Athenian generals has a further thrust. It is not only a denial of the freedom that makes moral decision possible; it is a denial also of the meaningfulness of moral argument.” (Walzer, 1977, p. 10). Walzer ve entonces dos problemas en la argumentación realista: en primer lugar, niega la libertad que posibilita la decisión moral. Y, en segundo lugar, niega también el significado del argumento moral. Walzer, encuentra que estas dos afirmaciones están muy relacionadas, pues nos dirá: “If we must act in accordance with our interests, driven by our fears of one another, then talk about justice cannot possibly be anything more than talk.” (Walzer, 1977, p.10). Es a partir de esto

que entenderemos aquello que ya hemos podido plantear como una de las principales problemáticas para afirmar la existencia de moralidad en la guerra: en la guerra no encontramos una referencia única para el término “justicia” o “crueldad”. Walzer lo pone muy claramente a partir de Tucídides y Hobbes:

That is why the Athenian generals could have woven "fair pretenses" as easily as the Melian magistrates; in discourse of this sort anything can be said. The words have no clear references, no certain definitions, no logical entailments. (...) They are, as Hobbes writes in *Leviathan*, "ever used with relation to the person that useth them," and they express that person's appetites and fears and nothing else. (1977, p.10).

Walzer incluso profundiza en esta problemática a partir del mismo Hobbes cuando este afirmó que las virtudes y vicios son de significado “incierto”: “For one calleth wisdom, what another calleth fear; and one cruelty what another justice; one prodigality, what another magnanimity... etc. And therefore, such names can never be true grounds of any ratiocination.” (Hobbes citado por Walzer, 1977, p.10). Walzer entiende, al igual que hemos podido mencionarlo con anterioridad, que es a partir del soberano como autoridad lingüística que Hobbes entiende resuelta esta ambigüedad en los términos morales. Pues, en este sentido, nunca son verdaderos los términos como “crueldad” o “justicia”, pues, solamente cobran un sentido en cuanto aparece la figura del soberano. Sin embargo, en cuanto nos adentramos nuevamente en el estado de guerra, tales términos vuelven a perder su sentido. Walzer ahonda en esta idea considerando cómo, incluso en el estado civil, es difícil tener certezas respecto a las “virtudes” y los “vicios”: “In fact, even in civil society, the sovereign does not entirely succeed in bringing certainty into the world of virtue and vice.” (Walzer, 1977, p.11). Walzer, entiende entonces como el soberano no resulta suficiente, incluso ya en el estado civil, para resolver el problema del significado inconstante. Es a partir de aquí que Walzer introduce la cuestión sobre cómo debemos comprender los discursos morales y cómo debemos entender la guerra en este sentido. Así, el autor nos dirá:

Hence moral discourse is always suspect, and war is only an extreme case of the anarchy of moral meanings. It is generally true, but especially so in time of violent conflict, that we can understand what other people are saying only if we see through their "fair pretenses" and translate moral talk into the harder currency of interest talk. (Walzer, 1977, p.11).

Es aquí donde podemos ver, fundamentalmente, cómo Walzer se separa del argumento realista; entendiendo así un lenguaje moral no son cuestiones que siempre están fijas y, en cambio, son cuestiones que siempre están bajo sospecha. La guerra, entonces, es solamente un fenómeno donde se ve extremada una anarquía en los significados morales. Sin embargo, Walzer no comprenderá entonces un relativismo absoluto en el lenguaje moral, en cambio, ve en la traducción del dialogo moral a el dialogo de intereses, una posibilidad de comprender cada una de las “pretensiones justas”. El autor ejemplifica esta idea en los melianos, pues, cuando estos decían que su causa era justa, podemos entender que lo que realmente querían decir es que no querían ser subyugados al poder ateniense, mientras que, a su vez, si los generales atenienses hubiesen expresado que su conquista era necesaria, solamente estarían expresando su lujuria por la conquista o su miedo al derrocamiento del imperio. Es a partir de aquí que podemos comprender la argumentación de Walzer respecto al problema lingüístico, pues, en esencia, Walzer desea llevar esta conversación de los términos morales a los términos del interés, pues sí bien existe esta discordancia en los términos morales, el realismo no resulta suficiente para comprender la totalidad de tales realidades o explicar su carácter. Walzer nuevamente ejemplifica este argumento con la narrativa de Tucídides, en este caso, con el decreto de Mitilene, un decreto que es el mismo autor quien afirma que muy seguramente es en lo que estaba pensando Hobbes al decir “lo que uno llama crueldad, el otro lo llama justicia”³. Este decreto, narra Walzer, recupera cómo fueron los mismos atenienses los que se arrepintieron de su crueldad, mientras que Cleon argumentaba una severidad justa. Sin embargo, el autor lleva este desacuerdo en la narrativa de Tucídides hacía el terreno de la discordancia en los términos morales, o más bien, sobre cómo no vemos en este ejemplo tal cosa. Pues, ¿cómo podría haber un debate sobre si esto fue o no fue cruel si no hay una concordancia en el término? Por un lado, la crueldad según los atenienses estuvo en cómo en Mitilene no solamente se persiguió a aquellos que habían iniciado la rebelión, sino también a cualquiera en el lugar. Cleon, por su parte, en un inicio comprende que tal acción pudo ser cruel, sin embargo, Walzer reconstruirá que su posición varió y argumentó que en Mitilene realmente no existía tal cosa como unos “otros” que estuviesen fuera de aquellos que tomaron las armas contra Atenas. Aun así, Walzer empieza a dejar sentada la idea de cómo, dentro de esta discusión lo que está en juicio no es la definición del

³ Revisar página 54 en: Hobbes, T. (2017). *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Fondo de cultura económica.

término “crueldad”, en cambio, lo que está en discusión es si en el caso de la decisión tomada en Mitilene es posible aplicar tal término o no. Aun con esto, volveremos sobre este punto más adelante. Sin embargo, Walzer reconoce que no puede profundizar en esta discusión mucho más, pues Tucídides no lo hace. Aun así, sí deja algunas posibles objeciones a Cleon respecto a la posición de las mujeres o niños en Mitilene, tales objeciones, dirá Walzer, incluirían términos morales como la “inocencia”; con todo, Walzer mantiene la discusión sobre los términos de “crueldad” y “justicia”. Es aquí donde el autor nos deja uno de sus principales argumentos, pues nos dirá:

In fact, definitions are not at issue here, but descriptions and interpretations. The Athenians shared a moral vocabulary, shared it with the people of Mytilene and Melos; and allowing for cultural differences, they share it with us too. They had no difficulty, and we have none, in understanding the claim of the Melian magistrates that the invasion of their island was unjust. (Walzer, 1977, p.11).

Es aquí donde podemos ver cómo Walzer entiende que el problema aquí no es un problema en la definición de los términos morales y, en cambio, es un problema sobre la interpretación y la descripción de tales términos. De esta manera, a la vez, podemos comprender cómo no existía una completa separación entre los mundos lingüísticos de los atenienses y aquellos a quienes invadieron y tampoco tenemos nosotros problemas en comprender qué querían decir los magistrados sobre cómo estas invasiones eran injustas. Así, Walzer comprende que la discordancia y diferencias están en las aplicaciones de tales términos. En cambio, cabe preguntarnos de dónde vienen tales diferencias en las aplicaciones de tales términos, pues quizás no resulte suficiente con mencionar tal cuestión. Walzer argumenta que tales diferencias surgen precisamente por las propias diferencias que surgen de los intereses antagonistas y los miedos mutuos. Walzer enumera, además, algunas otras causas que nos permiten comprender cómo nos posicionamos en el mundo moral: quizás la diferencia de percepción o acceso a la información, disparidades en la manera en que nos atamos a los compromisos morales, compromisos y obligaciones que nos fuerzan a actuar; incluso entrando en el conflicto violento. Todo esto le permite a Walzer comprender el mundo moral como un conjunto de peleas en buena fe y, a su vez, como un mundo de ideologías y manipulación verbal. Aun así, Walzer entiende que la charla moral es coercitiva, pues aun cuando algo se realice de

buena fe, no puede ser dicho solamente porque sí y cualquier afirmación necesita incluir evidencia. Walzer ejemplifica esto al decir:

A war called unjust is not, to paraphrase Hobbes, a war disliked; it is a war disliked for particular reasons, and anyone making the charge is required to provide particular sorts of evidence. Similarly, if I claim that I am fighting justly, I must also claim that I was attacked ("put to it," as the Melians were), or threatened with attack, or that I am coming to the aid of a victim of someone else's attack. (1977, p.12).

Es a partir de esto que podemos comprender aquello que entiende Walzer como la coerción en el discurso moral, una coerción donde cada una de las cosas que se dicen tienen sus propias implicaciones, aunque no existe ninguna limitación sobre cuanto puedo decir. Resulta fundamental mantener un discurso coherente y, en este orden de ideas, muchos puntos dentro de la argumentación podrán ser verdaderos y otros falsos. Walzer concentra su argumento sobre el diálogo moral al decirnos: "We don't have to translate moral talk into interest talk in order to understand it; morality refers in its own way to the real world." (Walzer, 1977, p.12). Esto, en esencia, es una manera de entender cómo Walzer comprende que el diálogo moral no puede ser algo que, por circunstancias violentas, sea posible de suprimir y, en cambio, el diálogo moral refiere al mundo real a su manera. Walzer amplía este argumento considerando un ejemplo dentro del capítulo XXI del *Leviatán* (2017) de Hobbes. Dentro de este ejemplo vemos cómo Hobbes, frente a un soldado que incumple su labor y se ve enfrentado a la muerte por su comandante, puede, según Hobbes, rehusar sin injusticia. Hobbes reconstruye dos casos: en primer lugar, cuando el soldado procura a alguien que cumpla con su labor como sustituto y, en segundo lugar, cuando este argumenta temor natural. Sobre esto Hobbes nos dirá:

Cuando luchan los ejércitos, en uno de los dos bandos o en ambos se dan casos de abandono; sin embargo, cuando no obedecen a traición, sino a miedo, no se estiman injustos, sino deshonrosos. Por la misma razón, evitar la batalla no es injusticia, sino cobardía. (2017, p.186).

Walzer analiza este caso en Hobbes, pues es evidente que Hobbes realiza una distinción dentro de este argumento: por un lado, aquellos a quienes llama traidores y, por otro lado, aquellos a quienes llama cobardes. El problema está, según el mismo Walzer, en que, si estas palabras son de "significado inconstante", entonces este argumento es un absurdo, pues no tenemos forma de

determinar si aquel que huye de una batalla es un traidor o un cobarde. Walzer cierra este argumento considerando cómo, cuándo llamamos traidor a una persona, debemos, en orden de demostrar nuestra afirmación, contar una historia y evidencia que respalde tal afirmación, de igual manera que si afirmamos que esta misma persona es un cobarde. Es con este ejemplo que podemos comprender cómo este, como habíamos podido mencionar con anterioridad, no problema es un problema de definición, pues, si tal fuese el caso, no existiría la posibilidad de mantener una discusión y argumentación alrededor del tema.

En conclusión, hemos podido observar cómo, para Walzer, no es necesario llegar al relativismo lingüístico absoluto que propone Hobbes dentro del estado de naturaleza, pues, según afirma el mismo Hobbes, no existe ningún otro medio que asegure el lenguaje sin la autoridad del soberano. Walzer, en cambio, nos ha propuesto el cómo podemos llegar a comprender aquello que está detrás de cada forma de discurso moral si comprendemos los intereses particulares que motivan los discursos. Tal ha sido el caso para entender el uso del término “causa justa” desde la perspectiva de los atenienses o desde la perspectiva de los melianos o metilenses. A su vez, Walzer entiende que es necesario también mantener aquello que ha denominado cómo la coerción del discurso moral, pues, para sortear este relativismo del lenguaje, es necesario que exista algún tipo de limitación o regla tras cada uno de los discursos. Walzer ve en esta coercitividad una respuesta hacía este problema, pues no es necesario que un soberano limite el discurso, sino que es con los dos requisitos que hemos expuesto: la coherencia en el discurso y la necesidad de evidencia tras este mismo, que podemos asegurar un sentido del discurso moral.

2.2 Hobbes y Walzer, el argumento de la condición natural como justificación.

Hemos revisado en profundidad los argumentos de Hobbes respecto a la condición natural del ser humano y cómo de esta se llega a la guerra, a su vez, hemos podido recuperar las críticas realizadas por Michael Walzer a la argumentación de Hobbes. Sin embargo, resulta fundamental reconocer -como de hecho lo hace el mismo Walzer- que el tratamiento de Hobbes no ha sido del todo concluyente. Así, el propósito del presente apartado no es otro que dedicar mi atención a dar un cierre frente a la discusión con la argumentación de Hobbes ampliando, en la medida de lo posible, la argumentación del propio Walzer. Con todo, no volveré a realizar una reconstrucción de la totalidad de la argumentación de Hobbes, pues esto ya se puede revisar con anterioridad y, en cambio, únicamente me centraré en algunas conclusiones y ejemplos dentro de esta argumentación

centrándome especialmente en el problema del argumento de necesidad y no tanto en el problema lingüístico, pues considero la cuestión como resuelta.

Así pues, Hobbes ha comprendido la condición natural del ser humano como una condición de una relativa igualdad, es esta misma igualdad la que posibilita al ser humano la competitividad por unos fines u objetivos dentro del mundo. Pero, es también esta misma igualdad de la cual deriva una desconfianza en el ser humano, pues, cualquiera puede resultar un competidor y una amenaza a la consecución de los fines. Además, Hobbes entiende que es de esta desconfianza que se hace necesario para el ser humano la conquista y, según esta misma necesidad, toda acción en tiempo de guerra es irreprochable. Esto es, en esencia lo que Hobbes entenderá como una necesidad de la guerra en el estado de naturaleza. Ahora bien, resulta evidente entender que, para Walzer, tal argumento de la necesidad de la guerra y sus acciones son necesarias en un doble sentido: indispensables e inevitables. Aun así, como hemos podido concluir dentro del apartado 2.1.1, Walzer entiende que tales afirmaciones son cuestiones extremadamente problemáticas para realizar por los actores históricos y no tanto por los historiadores. ¿Por qué es esto? Walzer respondería a esta pregunta al igual que hizo frente al planteamiento de los atenienses. Para los atenienses la conquista y masacre de Melos era una cuestión absolutamente necesaria para mantener la estabilidad del imperio y reducir el riesgo de rebelión en otras islas. Esto, en esencia, es lo mismo que decir que, dada la posición, los atenienses tras su proceso reflexivo fueron llevados por desconfianza a la conquista, lo que sería una representación histórica del argumento de Hobbes. Sin embargo, existe un factor fundamental a considerar, este es: que las acciones de los atenienses no solamente fueron de conquista; fueron de absoluta destrucción y masacre de todo aquel en la ciudad, incluyendo niños y mujeres. ¿En qué momento pueden los atenienses asegurar que tal curso de acción entra dentro del argumento de necesidad? ¿No sería quizás un proceso más cercano a la especulación que a la necesidad de la guerra? Walzer ve extremadamente problemáticas estas preguntas para el argumento de necesidad, pues nuevamente, afirma que existe una exageración sobre la capacidad de estimación al proponer un argumento de necesidad y, además, la argumentación de los generales atenienses no está fundamentada en las reglas y naturaleza de la guerra y sí, en cambio, en aquello que está en sus intereses. Con todo, considero que la idea de la sobre exageración de la previsión queda mucho más clara si proponemos un ejercicio hipotético frente a un escenario de guerra. Así, imaginemos que una ciudad estado X tiene cerca otra ciudad estado Z, la ciudad estado X desea mantener su territorio y tener un crecimiento en sus políticas,

tecnología, etcétera. Sin embargo, la ciudad estado *X* ve en *Z* un competidor potencial y, para asegurar sus fines, considera necesario conquistar *Z*. Es así como construye un ejército y se prepara para una campaña para conquistar *Z*. Así, después de muchas batallas, *X* consigue conquistar *Z*, pero, ahora con sus fronteras ampliadas, delimita con una ciudad estado que desconocía: *Y*. *Y* es una ciudad estado mucho más grande y poderosa que *X*, por lo cual conquista a *X* y destruye sus aspiraciones. ¿Qué podemos concluir a partir de este ejemplo? Precisamente, tal y como Walzer nos dice: es imposible para un actor histórico conocer todos los factores involucrados para realizar un argumento de necesidad que asegure sus fines y, es solamente después de los hechos que nosotros podemos conocer la totalidad del panorama y evaluar si realmente era necesaria o no la conquista. Sin embargo, en todo caso estaríamos revisando la necesidad siguiendo los intereses de *X*, no la necesidad dada por la naturaleza y leyes de la guerra. Cualquier acción realizada por *X* entra dentro del plano de la suposición y no de la certeza como de hecho sugiere un argumento de necesidad. Es a partir de aquí que, tal como Walzer planteará, los argumentos de necesidad son problemáticos en dos sentidos: en primer lugar, exageran la previsión y, en segundo lugar, en su mayoría tratan la necesidad para sus intereses. Es así cómo podemos ver que lo que en un primer momento denominábamos argumentos de necesidad, son argumentos de interés y, sobre estos, sí podemos llevar a cabo juicios sobre su legitimidad. Es a partir de esto, una vez que vemos la argumentación de Hobbes respecto a la necesidad de la conquista en el estado de naturaleza, que cabe considerar su argumento de necesidad. Así, cabe preguntarnos si realmente Hobbes también está sobreestimando nuestras capacidades de previsión frente al otro o estamos cayendo en la acción por suposición, pues realmente no existe certeza alguna de que seré atacado hasta realmente soy atacado. Además, resulta evidente entender que el hombre en el estado de naturaleza no justifica su accionar basándose en las normas y leyes que rigen el estado de naturaleza, en cambio, tal como nos dice Walzer, este argumentará su posición basándose en sus opiniones e intereses. Y, sobre aquellas decisiones que están fundamentadas en la opinión y en la deliberación para el apoyo de intereses, Walzer nos dirá que sí podemos realizar juicios morales sobre su legitimidad siguiendo el curso de acción. Así, propongo que quizás sea posible decir que, tal como dice Hobbes, que sea prudente prepararse para el caso de ser atacados. Sin embargo, no podemos decir que los actores históricos obraron conociendo la totalidad del panorama de acción y mucho menos decir que sus acciones estuvieron argumentadas por la naturaleza de la guerra. Así, en cambio, es posible comprender aquellas acciones que entran dentro de la preparación o, como de hecho lo hicieron los

atenienses en Mitilene, aquellas que siguen argumentos de justicia retributiva u otros. Sin embargo, es muy difícil justiciar aquellas que solamente están fundamentadas en una previsión exagerada y los intereses particulares. ¿Acaso es posible para los generales atenienses tener una certeza de que aquellas mujeres y niños masacrados fuesen a convertirse en una amenaza para el imperio? Evidentemente no, de igual manera que no existe certeza para el hombre en el estado de naturaleza que sus acciones son totalmente necesarias y que asegurarán sus fines. Por último, como he podido señalar en el apartado 2.1.2, tampoco es posible justificar todo nuestro actuar señalando el supuesto carácter relativista de los términos morales, pues sí existen maneras por las cuales podemos entender, discutir y realizar juicios sobre las acciones en guerra. Ahora bien, una vez hemos podido revisar y sacar estas conclusiones sobre la teoría de Hobbes, queda también preguntarnos por aquello que podemos decir sobre la perspectiva de Freud frente a este problema. ¿Acaso resulta suficiente con afirmar que, de manera similar como hemos señalado en Hobbes, Freud también cae en la problemática de los argumentos de necesidad? ¿Qué sucede con la pulsión de muerte, acaso esta al estar dentro de nuestra naturaleza no justifica la brutalidad de la guerra?

3. Capítulo III: Freud, la pulsión de muerte y el argumento de necesidad.

Introducción

Algunos, durante la construcción de este trabajo, han cuestionado mi inclusión de Freud dentro del tratamiento de la problemática de la guerra. Sin embargo, en mi perspectiva, Freud nos ha posibilitado entrar a una de las grandes respuestas a la pregunta por el origen de la brutalidad en la guerra. Freud, a su propia manera, ha dirigido esta pregunta no hacía el exterior y sí, en cambio, hacía el interior de la naturaleza humana. La pulsión de muerte, como concepto, es la manera de Freud de ofrecer una explicación a la violencia y la brutalidad. Aun así, el propósito del presente apartado no está en engrandecer la respuesta de Freud de un ser humano cuya naturaleza lo inclina hacía los actos violentos y la búsqueda de la muerte. En cambio, mi intención es agregar a esta discusión una de las últimas respuestas a este problema sobre la violencia en el ser humano y, de esta manera, ofrecer al lector una apertura sobre el panorama de acción de aquellos que han estado dentro de la guerra. Con esto, no pretendo negar de manera total el planteamiento de Freud, pues, como veremos más adelante, su aporte es muy valioso para nuestra comprensión del comportamiento humano. Sí, en cambio, propongo abrir las discusiones sobre nuestra supuesta tendencia hacía el matar y como esta nos condena a una guerra donde solamente hay brutalidad. Así, la pregunta sobre la que planeo construir este tercer capítulo será: ¿Realmente estamos inclinados hacía la búsqueda de la muerte y el matar? ¿Qué pueden decirnos aquellos que se han preparado para matar y aquellos que han estado dentro del panorama de la guerra? Para responder a estas preguntas centraré mi atención sobre el texto de Dave Grossman (2020) *Matar: El coste psicológico de aprender a matar en la guerra y en la sociedad*. Dentro de este texto el teniente coronel Dave Grossman dedica su atención a revisar aquello que él ha visto como una resistencia a matar y cómo, dentro del ejército, se prepara y condiciona a los soldados para superar tal resistencia y cumplir con su tarea. Con esto, Grossman se ve directamente con la posición de Freud donde el ser humano tiene en su naturaleza una tendencia a matar. Así, con propósito de mantener un orden expositivo dividiré el presente capítulo en dos grandes apartados: en primer lugar, un tratamiento a los argumentos de Grossman sobre la resistencia a matar y las evidencias que podemos ofrecer -tanto históricas como actuales- para justificar la existencia de algo más fuerte que la pulsión de muerte en Freud. En segundo lugar, propongo adentrarme en una ampliación de

la argumentación de Walzer sobre los argumentos de necesidad en Freud y ver, de esta manera, si en efecto podemos considerar como aplicables tales argumentos a la propuesta de Freud.

3.1 Grossman sobre el acto de matar y Freud

El teniente coronel Dave Grossman comienza el planteamiento de su libro con una preocupación fundamental: ¿Cómo podemos explicar que la inmensa mayoría de los veteranos de combate de la segunda guerra mundial nunca mataron?⁴ Es desde esta pregunta que Grossman nos introduce a su libro, un libro donde se dedicará a hacer un análisis de relatos, estudios, datos y sucesos que le servirán, fundamentalmente, para argumentar una resistencia a matar a sus similares innata en el ser humano. Sin embargo, no es propósito del presente apartado recuperar todas las tesis, relatos y argumentos dentro del libro de Grossman, en cambio, me propongo tratar dos puntos fundamentales a partir de este libro: en primer lugar, la argumentación de Grossman sobre la resistencia a matar y cómo el ejercicio militar funciona de hecho como un condicionamiento para la superación de tal resistencia. En segundo lugar, lo que será la respuesta de Grossman a la teoría de Freud y el argumento de la pulsión de muerte.

3.1.1 La resistencia a matar en Grossman

De esta manera, para entender la argumentación de Grossman, es necesario remitirnos nuevamente a esta primera pregunta planteada por el autor: ¿Cómo podemos explicar que la inmensa mayoría de los veteranos de combate de la segunda guerra mundial nunca mataron? Sin embargo, cabe preguntarnos por el origen de esta misma pregunta, pues la imagen que todos tenemos de una batalla es la de dos grupos de personas disparando de manera constante y, dadas las cifras de la segunda guerra mundial y la influencia del cine bélico, varias muertes durante tal batalla. Es quizás por este motivo que nos resulta problemático imaginar una batalla en la guerra más sangrienta en la humanidad donde la mayoría de sus miembros no llegaron a matar a nadie. Grossman amplía esta problemática al incluir cómo el coronel Albert J. Brown narra:

El coronel (retirado) Albert J. Brown desde Reading, en Pensilvania, ejemplifica este tipo de respuesta que he ido recibiendo de forma consistente cuando hablaba con grupos de veteranos. Como líder de un pelotón de infantería y comandante de una compañía en la

⁴ Revisar: Grossman (2020) *Matar: El coste psicológico de aprender a matar en la guerra y en la sociedad*, página 12.

segunda guerra mundial, observó que «los cabezas de escuadrón y los sargentos de pelotón tenían que recorrer de un lado a otro la línea de fuego dando patadas a los hombres para que dispararan. Sentíamos que la cosa iba bien si conseguíamos que dos o tres hombres dispararan». (2020, p.12).

Grossman, sin embargo, antes de adentrarse con su propuesta, ve en S. L. A. Marshall, un historiador militar cuyos textos han influenciado de gran manera la doctrina de entrenamiento militar en el ejército estadounidense, una guía para proponer la resistencia a matar. Marshall es reconocido por sus estudios sobre cómo la tasa de disparos en la segunda guerra mundial es, en su mayoría, disparos que han fallado en el blanco y, por lo tanto, no han matado a nadie. Con todo, Grossman afirma que lo problemático en Marshall es demostrar su conclusión, pues tal cosa nos permitiría señalar la resistencia al matar en los soldados. Aun con esto, la pregunta que subyace es: ¿cómo podemos demostrar aquello que nos relata el coronel Brown y la conclusión de Marshall? Grossman considera que, ya que Marshall es un investigador y un científico, podemos irnos a la revisión de sus métodos para ver si sus resultados son reproducibles en otros escenarios. Así, Grossman recuperará cómo todos los estudios serios también han llegado a la misma conclusión que Marshall. Estudios como los realizados por Holmes y Keegan en su libro: *Soldiers* (1985) donde recuperan la numerosa cantidad de disparos fallidos por los argentinos en la guerra de las Malvinas. Grossman también nombra los datos de Griffith en *Battle tactics of the civil war* (1989), donde se recuperan datos sobre lo extraordinario que resulta la baja tasa de mortalidad en los regimientos durante las guerras napoleónicas y la guerra civil norteamericana. Grossman nombrará algunos más, como algunos estudios realizados por el FBI, sin embargo, el punto al que quiere llegar es que todos estos estudios concluyen lo mismo que Marshall, pues nos dirá:

Todo ello confirma la conclusión de Marshall de que la inmensa mayoría de los combatientes a lo largo de la historia, en el momento de la verdad cuando podían y debían matar al enemigo, se encontraron con que eran incapaces de hacerlo. (2020, p.13).

Es a partir de aquí que podemos ver cuál es la influencia de Marshall en la doctrina de entrenamiento en el ejército estadounidense, pues, como dirá Grossman, Marshall ha sido una de las más grandes influencias en la preparación militar y, especialmente, en la inclusión de escenarios realistas que reemplacen las dianas convencionales. Grossman explicita la influencia de Marshall al decir:

Básicamente, la tesis de Marshall es que algunos de nuestros guerreros no dispararon en combate, y que unos objetivos más realistas elevarían la tasa de disparos. Marshall fue un pionero cuyas investigaciones y escritos motivaron a los formadores a cambiar los objetivos con dianas por simulaciones de combate realistas. (2020, p.14).

Sin embargo, cabe preguntarnos si realmente estas técnicas y condicionamiento han sido, como indica Grossman, tan influyentes en las tasas de disparo. Grossman responde a este cuestionamiento marcando una separada diferencia entre las tasas de disparo en la segunda guerra mundial y las tasas de disparo en la guerra de Vietnam o la guerra de las Malvinas o en la tasa de disparo de la policía recuperada por el FBI a partir de 1960. Grossman concluirá sobre esto:

Encontramos las altas tasas de disparo como consecuencia de las técnicas modernas de adiestramiento/condicionamiento en las conclusiones de Holmes sobre la tasa de fuego de los británicos en las Malvinas y en los datos del FBI sobre la tasa de disparos de los agentes de policía desde que se introdujeron las técnicas modernas de adiestramiento a finales de la década de 1960. (2020, p.15).

Así, es posible entender el primer argumento que nos expone Grossman, pues, ante la pregunta por el porcentaje de veteranos de guerra que han matado, Grossman recopila cómo, a partir de los datos e investigaciones realizadas por autores como Marshall, Holmes y Keegan o Griffith, que no es posible afirmar una cifra constante por la cual los veteranos hayan matado a su enemigo durante las guerra y, en cambio, es con la introducción de los métodos de entrenamiento realistas que hemos podido ver un crecimiento en las tasas de disparo. Además, aquí Grossman también nos introduce a la segunda parte de su argumento: la influencia del condicionamiento. Con todo, Grossman decide profundizar en este argumento considerando una pregunta fundamental: ¿acaso el ambiente y la violencia en los medios que nos rodean tienen una influencia en la violencia que vemos? Para responder a esta pregunta Grossman citará investigaciones como las realizado por la APA en: *Big World, Small Screen* (1992), el realizado por en *Journal of the American Medical Association: Preventive psychiatry: an epidemiological approach* (1946), entre otros. Es a partir de estos estudios que Grossman concluirá: “Mil estudios prestigiosos prueban que, si exponemos a un niño a la violencia de los medios, es más probable que el resultado sea un comportamiento violento.” (Grossman, 2020, p.15). Es a partir de este punto que Grossman se planteará investigar cómo, a partir de la exposición constante a la violencia -tanto en medios como en el mundo- es

posible adquirir lo que él llamará como una inmunodeficiencia a la violencia adquirida. No obstante, Grossman no utiliza este término adrede, pues entenderá que la violencia es, bajo su perspectiva, un virus. Con todo, no es propósito de este apartado tratar la totalidad de la investigación de Grossman, por lo cual, una vez dejadas sentadas las preguntas bases y panorama planteado por Grossman, es momento de introducir cómo Grossman entenderá la influencia de Freud en este problema. La primera vez que Grossman llegará a tratar a Freud será al abordar el problema de la dualidad pulsional planteada por el autor austriaco:

En la psicología del desarrollo hay un consenso generalizado en que el individuo tiene que tomar el control sobre las áreas gemelas de la sexualidad y la agresividad (el Eros y Tánatos de Freud) para poder tener una vida como adulto verdaderamente lograda. (pp.18-19).

Es aquí donde Grossman, a partir de la dualidad entre sexo y muerte, se propone realizar una analogía entre nuestra comprensión de la muerte y nuestra comprensión del sexo, pues es el mismo Grossman quien ve que nuestro estudio de la muerte es similar al de un virgen que estudia el sexo. Es el mismo Freud, como bien hemos podido mencionar con anterioridad, quien reconoce que realmente, dado que conocemos muy poco de aquellos que arriesgan sus vidas en las batallas, solo podemos analizar la muerte y el matar como aquellos que no participan en el acto⁵. Grossman, sin embargo, dedicará su atención a recopilar datos y relatos de aquellos que participaron o estuvieron rodeados por el acto de matar: los veteranos y soldados. Grossman continua su planteamiento analizando de qué manera podemos entender como similares el acto de matar y el sexo. El acto de matar dirá Grossman es un acto del ámbito privado, un acto íntimo y cuya intensidad no somos capaces de capturar cuando nuestra única influencia son las narrativas y películas de Hollywood. La pregunta fundamental es cómo, si tanta curiosidad genera para nuestra sociedad el acto de matar, ¿cómo no tenemos respuestas y estudios contundentes sobre este acto destructivo? Grossman afirma que, tal como hemos podido mencionar, Marshall es probablemente uno de los pioneros en el tema. Sin embargo, existe un problema y es que los datos de Marshall chocan directamente con la idea de que, dada la situación extrema de la guerra donde el soldado es ordenado y puesto al límite para matar por su país; por sus compañeros e incluso por su propia vida, el soldado no mató y, en cambio, se echó a correr. ¿Cómo podemos explicar tal hecho? ¿No

⁵ Revisar apartado 1.2.3 Consideraciones sobre la muerte: la contradicción la negación de la muerte propia y la afirmación y búsqueda de la muerte del otro

sería más razonable imaginar un soldado que en situaciones de necesidad mata con relativa facilidad? Grossman, para cerrar el planteamiento de estas problemáticas, agrega cifras del propio Marshall al decir:

Durante la segunda guerra mundial, el general de brigada S.L.A. Marshall preguntó a estos soldados medios qué es lo que habían hecho en la batalla. Su inesperado descubrimiento fue que, de cada cien hombres en la línea de fuego durante el episodio de un encuentro, una media de 15 o 20 «participaron con sus armas». Dicha cifra se daba invariablemente «con independencia de si la acción duraba uno, dos o tres días». (2020, p.30).

Así, Grossman tiene una pregunta central que contestar: ¿cómo es posible que estos soldados no hayan disparado sus armas? Grossman afirmará entonces que, para explicar este hecho es necesario entender la existencia de un factor fundamental, a saber, el factor de la resistencia a matar, un factor que planteará al decir:

Este factor que faltaba es el hecho sencillo y demostrable de que existe, en la mayoría de los hombres, una resistencia intensa a matar a sus semejantes. Se trata de una resistencia tan arraigada que, en muchas circunstancias, los soldados en el campo de batalla morirán antes de superarla. (2020, p.31).

Es esta resistencia a matar la que resulta el factor de aporte de Grossman a la discusión sobre el matar. Ya hemos visto cómo Marshall, Holmes y otros aportan a esta teorización en Grossman. Con todo, aun cuando la argumentación del autor israelí tratará puntos como: la postura que tiene el ser humano frente al dilema de lucha o huir, las evidencias históricas de aquellos que decidieron no matar, unas reflexiones a partir de las evidencias históricas y las investigaciones realizadas a partir de estas. Todo esto para cerrar con unas conclusiones respecto al origen de tal resistencia y una respuesta a Freud. No obstante, antes de adentrarnos un poco más dentro de la argumentación de Grossman, cabe para el lector hacer la pregunta inversa hacía la teoría de Grossman, pues ¿cómo entonces podemos explicar el acto de matar? ¿Acaso no es suficiente esta supuesta resistencia para que el matar sea superado? Grossman responde a estos cuestionamientos al recuperar un factor que ya habíamos podido mencionar: el condicionamiento, pues nos dirá:

Para algunos esto resulta «obvio». «Por supuesto que es difícil matar a alguien», dirían. «Yo no sería capaz de hacerlo.» Pero se equivocan. Con el condicionamiento y las circunstancias adecuadas, parece ser que casi cualquiera puede matar y lo hará. (2020, p.31).

El condicionamiento es para Grossman la explicación para con el acto de matar en la guerra, no es que el matar venga instalado ya de una manera automática y sencilla en nosotros y, en cambio, es el condicionamiento el que nos posibilita una superación de la resistencia a matar. Es de esta manera que aun cuando la reflexión y argumentación de Grossman es amplia, la totalidad de esta queda fuera de los alcances de este trabajo. Sin embargo, sí considero fundamental tratar, al menos el dilema que significa el problema de huir o luchar y cómo de este podemos extrapolar la resistencia a matar.

Grossman afirma que una de las raíces para no comprender la psicología del campo de batalla es una mala aplicación del modelo luchar-o-huir ante el combate. Pero ¿qué significa este modelo? Grossman lo definirá cómo, frente a una situación de peligro, se desatan en una criatura una serie de procesos psicológicos y fisiológicos que lo hacen luchar o huir. Grossman entenderá como esta dicotomía de comportamiento funciona bien para entender cómo se comporta una criatura frente a un peligro distinto al que viene de su propia especie. Es aquí donde Grossman marca una diferencia fundamental, pues nos dirá: “Cuando examinamos la respuesta de las criaturas que se enfrentan a la agresión de su propia especie, el conjunto de opciones se expande para incluir la postura y la sumisión.” (Grossman, 2020, p.33). Con esto, Grossman amplía el panorama de acción frente a la guerra y, aún más, cuando afirmará que la primera toma de acción frente a un conflicto entre especies es muy seguramente la de huir o adoptar postura. Grossman ejemplifica este curso de acción al reconstruir cómo se comportan los babuinos o gallos frente a una agresión con un similar: estos no se lanzan directamente a la yugular y, en cambio, adoptan posturas amenazantes intentando convencer al contrario de no enfrentarle. Grossman, además, ampliará esta argumentación al considerar cómo cuando entramos en la confrontación no es una cuestión que entre directamente al combate a muerte. Así lo ejemplificará al considerar: “Konrad Lorenz señaló que las pirañas y las serpientes de cascabel morderán a cualquier cosa, pero, entre animales de la misma especie, las pirañas luchan con golpes con sus colas y las serpientes de cascabel forcejean.” (Grossman, 2020, p.33). En estos casos de confrontación que no son por lo general combates a muerte, una de las dos criaturas enfrentadas se sentirá amenazada en algún momento y su único

curso de acción será el de la huida o la sumisión. La sumisión, por ejemplo, es más común de lo que pensamos y el combate para la dominación es fundamental para la supervivencia de la especie. Es así como podemos entender cómo separará Grossman la violencia y la postura, con todo, para aclarar estas actitudes en el ser humano, Grossman recuperará el estudio del psicólogo de Oxford, Peter Marsh, cuando señalará que en efecto podemos ver violencia en las pandillas de Nueva York y cómo estas comparten el mismo patrón de agresión, posturo y sumisión⁶. Grossman, sin embargo, no deja por fuera aquellos que llamará “psicópatas esporádicos”, pero en la mayoría de los contendientes, tal como dirá Grossman: “lo que realmente les interesa es «el estatus, la exhibición, el provecho, y la contención de los daños».” (Grossman, 2020, p.34). Es a partir de este punto que Grossman se permite afirmar que, fuera que aquello que imaginamos, el objetivo de la guerra no está realmente en generar la mayor cantidad de muertes posibles. Y, en cambio, está en mostrar la posición más amenazante. La postura amenazante ha sido uno de los factores más determinantes en las actitudes en la guerra, incluso más que la efectividad para matar, pues, tal como ejemplifica el propio Grossman:

El ruido superior de la pólvora, su habilidad superior para mostrar una postura amenazante hizo que prevaleciera en el campo de batalla. El arco largo se hubiera seguido empleando en las guerras napoleónicas si el cálculo desapasionado de la efectividad de matar hubiera sido lo que importaba, pues la cadencia de disparos del arco largo y su precisión eran mucho mayores que los de un mosquete de ánima lisa. (2020, p.36).

Grossman, además, considerará una práctica que pocas veces es mencionada dentro de las narrativas históricas: la tendencia común entre los soldados de disparar al aire sin causar daño alguno, sino únicamente disparar por disparar. Grossman narrará cómo Ardant du Picq fue de los primeros en documentar esta tendencia por medio de un cuestionario realizado a los oficiales francés en la década 1860. Estos oficiales, narra Grossman, dijeron a du Picq que, cuando las distancias eran largas, los hombres tendían a disparar al aire sin apuntar a nada. Además, para reforzar este argumento, Grossman recupera cómo Paddy Griffith apoya la posición de du Picq al observar cómo los soldados tienen la necesidad de disparar sus armas cuando no pueden causar algún daño al enemigo.

⁶ Revisar: Grossman (2020) *Matar: El coste psicológico de aprender a matar en la guerra y en la sociedad*, página 34.

Griffith estima que el promedio de fuego de un regimiento napoleónico o de la Guerra de Secesión (que oscilaba de doscientos a mil hombres) que disparara a un enemigo expuesto a una distancia media de veinticinco metros, tenía por lo general el resultado de alcanzar a *tan solo uno o dos hombres por minuto*. (2020, p.37)

Esto, aun con la baja tecnología en las armas del momento resulta una cifra extremadamente baja. Tal es así, que Grossman recuperará cómo el potencial de acierto de las armas de la época, que disparaban de 1 a 5 disparos por minuto dependiendo el tirador y el estado del arma, debería estar cerca del 50%. Con esta tasa de efectividad las cifras de bajas deberían ser de cientos por minuto en vez de solo uno o dos. Es de esta manera que cabe preguntarnos: ¿cómo podemos explicar tan bajo número de bajas? Grossman responde a esta pregunta denominando como el “eslabón débil” a el soldado y su resistencia a matar. Es muy diferente la toma de efectividad de un arma cuando esta es disparada a una diana inerte a cuando es disparada a un ser vivo que respira y, en vez de tomar un curso de acción de matarle, el soldado opta por únicamente disparar por encima de la cabeza como un acto de postura. Con todo, aun cuando Grossman recupera importantes datos sobre la efectividad de disparo dentro de diferentes guerras a lo largo de la historia, tratar la totalidad de estas es algo que queda fuera del presente trabajo, a su vez, sí quisiera dejar al menos al lector las cifras de cómo es que el condicionamiento nos ayuda a elevar la efectividad en la tasa de disparos y, a su vez, cómo la falta de esta nos hace mantenernos sobre nuestra resistencia a matar. Grossman ejemplificará este argumento siguiendo dos momentos puntuales: en primer lugar, de qué manera Richard Gabriel señala cómo las tribus primitivas de Nueva Guinea eran muy efectivas con sus disparos con el arco, pero, al momento de enfrentarse entre ellas, quitaban las plumas del dorso de sus arcos y solamente se enfrentaban con arcos imprecisos. Mientras que, por otro lado, la incorporación de técnicas modernas de adiestramiento y condicionamiento pueden superar estas disposiciones para fallar. Son tan influyentes las técnicas de adiestramiento que Grossman afirmará:

Tal y como veremos, las técnicas modernas de adiestramiento y condicionamiento pueden superar parcialmente la inclinación a la postura. De hecho, la historia de la guerra puede verse como la historia de mecanismos cada vez más efectivos para habilitar y condicionar a los hombres para que superen su resistencia innata a matar a sus congéneres. (2020, p.39).

Es con esto que podemos comprender cómo, a partir de varios factores instintivos, sociales, psicológicos y entre otros, que vemos cómo Grossman ve presente en cada uno de nosotros una resistencia a matar innata. El soldado raso que está en medio de una situación donde pareciese que debe matar, tiene la opción y posibilidad de renegar de tal opción y, por ejemplo, únicamente opta por tratar de intimidar a su contrario para evitar un ataque. Es solamente por medio de una extensa inclusión de métodos de entrenamiento modernos y realistas que se ha conseguido preparar a los soldados para superar esta tendencia a tomar postura. Con todo, Grossman no dejará esta argumentación tal cual, pues aún debe verse de frente con Freud y su posición de una base psicológica donde poseemos una tendencia a la muerte y el matar por la pulsión de muerte.

3.1.2 Freud y la resistencia a matar en Grossman

Grossman comienza con su planteamiento sobre el origen y naturaleza del matar reconociendo, nuevamente, la influencia Freud en este asunto. Grossman reconoce cómo Freud no solamente plantea la dualidad entre la pulsión de vida -Eros- y la pulsión de muerte -Tánatos-. Freud también agrega dentro de su teorización las figuras del superego -la conciencia-, el ello; que es definida por Grossman como: “esa masa oscura al acecho compuesta de ansias destructivas y animales que habita en cada uno de nosotros” (Grossman, 2020, p.62). Y, por último, el ego que funciona como mediador dentro de esta lucha entre el superego y el ello. Grossman ve en los soldados una lucha entre estos tres elementos y, además, entre la pulsión muerte y la pulsión de vida. Sin embargo, resulta fundamental recuperar cómo ve Grossman esta lucha dentro del soldado, pues nos dirá:

En la batalla vemos el id, el ego y el superego, Tánatos, y Eros, en conflicto en cada uno de los soldados. El id empuña a Tánatos como un garrote y le grita al ego que mate. El superego parece haber quedado neutralizado, pues la autoridad y la sociedad ahora dicen que es bueno hacer lo que siempre estuvo mal. Y, sin embargo, algo impide al soldado matar. ¿De qué se trata? ¿Acaso Eros, la fuerza de la vida, es más fuerte de lo que habíamos creído? (2020, p.62).

Son estas preguntas las que guiarán la argumentación de Grossman, pues según el autor israelí: mucho se ha comentado sobre la manifestación de la pulsión de muerte en la guerra. Con todo, Grossman se plantea dos posibilidades para responder a estas preguntas: en primer lugar, ¿es posible considerar que exista algo más fuerte que la pulsión tanática? Y, en segundo lugar: “¿Y si

hubiera en cada persona una fuerza que comprende visceralmente que toda la humanidad es interdependiente de manera inextricable y que hacer daño a cualquier parte supone dañar el todo?” (Grossman, 2020, p.62). Es sobre esta segunda supuesta fuerza que Grossman analizará cómo Marco Aurelio ya comprendía esta fuerza al librar sus batallas contra los barbaros que después destruirían Roma. Así citará Grossman a Marco Aurelio:

«Lo que acontece a cada uno en particular», escribió Marco Aurelio hace casi dos mil años, «es causa del progreso, de la perfección y de la misma continuidad de aquello que gobierna el conjunto del universo. Pues queda mutilado el conjunto entero, caso de ser cortada, aunque mínimamente, su conexión y continuidad, tanto de sus partes como de sus causas». (Marco Aurelio citado por Grossman, 2020, p.62).

Es esta fuerza la que el mismo Grossman analizará en las narrativas recuperadas por Holmes, pues este último nos cuenta cómo, al revisar los hechos y pensamientos de los soldados en la guerra de Vietnam, existía en los marines estadounidenses un sentimiento de contradicción. Esto podemos evidenciarlo cuando Holmes nos dirá: “«Cuando mataban a los soldados rasos de Vietnam del Norte, los soldados rasos americanos mataban a una parte de ellos mismos».” (Holmes citado por Grossman, 2020, p.63). Grossman, siguiendo esta narrativa, deja abierta una pregunta cruda respecto a por qué quizás resulta aún peor entender el significado de la resistencia a matar. La resistencia a matar, como un elemento innato que actúa en cada uno de nosotros, también deja al descubierto nuestra propia inhumanidad y crueldad del acto de matar. Sin embargo, Grossman no deja el panorama sin algún atisbo de esperanza respecto a la guerra y deja en nosotros la siguiente reflexión:

No cabe duda de que esta resistencia a matar al prójimo está ahí y existe como resultado de una poderosa combinación de factores instintivos, racionales, ambientales, hereditarios, culturales y sociales. Está ahí, es fuerte, y nos da pie para creer que quizás aún haya esperanza para la humanidad después de todo. (2020, p.63).

Es así como comprendemos cómo aun cuando el acto de matar es algo de lo cual no podemos renegar de manera absoluta, sí es posible, al considerar la evidencia, señalar la existencia de esta resistencia a matar y, aunque dentro de este apartado no es posible considerarlo, el acto de matar no es algo que suceda de manera sencilla y sin consecuencias psicológicas. Matar es un acto sumamente complejo de comprender y más aún para aquellos que no podemos actuar más que

simples vírgenes en un estudio sobre el sexo. Con todo, Grossman nos ha ofrecido un panorama mucho más amplio y ha agregado a nuestra discusión factores que quizás Freud no pudo llegar a considerar y, aunque Grossman no reniega en su totalidad de aquello que Freud afirma respecto a la pulsión de muerte y la lucha interna que sucede en el acto de matar, sí considero que el aporte de Grossman sobre esta resistencia a matar deja también abierto el panorama de la esperanza que también el mismo Freud quiso buscar por la paz.

Por último, únicamente me remitiré al apartado 1.2.2, donde pudimos revisar las dos “decepciones” de la guerra en Freud. Estas supuestas “decepciones”, fueron formas de representar en el terreno de la guerra aquello que Freud teorizaba, no solamente desde el psicoanálisis, sino desde su propio entender del papel del Estado. Con todo, centraré mi atención en la primera de las decepciones, es decir, aquella que ve en el hombre y su actuar en la guerra un actuar desatado de la pulsión de muerte. Grossman ha ofrecido para nosotros todo un nuevo panorama sobre lo complejo que resulta el actuar de los hombres dentro de la guerra. Freud, como él mismo reconoce, nunca estuvo cerca de aquellos que estuvieron involucrados y tampoco de aquellos que estudiaron el acto de matar. Sin embargo, resulta extremadamente valioso para nosotros que Grossman no rechace de manera absoluta la teorización de Freud sobre la naturaleza psicológica del hombre. Grossman concluye solamente que quizás a Freud se le escapa la totalidad del panorama de acción en la guerra y una parte más del trasfondo psicológico del ser humano. La resistencia a matar a sus similares es algo que Freud no llegará a considerar y solamente cabe preguntarse si quizás esto ofrecería a Freud un nuevo elemento para reconsiderar esta posible falta de esperanza sobre el actuar brutal en la guerra. Por último, no puedo cerrar este apartado sin recuperar, como hemos podido demostrar, la importancia de los métodos de condicionamiento y entrenamiento para entender las acciones que vemos en combate. El análisis de Grossman sobre cómo, no solamente los ejércitos, sino la violencia en los medios y las sociedades, influyen en el comportamiento y visión de la violencia en el sujeto es amplio y queda para el lector profundizar en si acaso, dado que estamos rodeados de una sociedad sobre saturada en representaciones de violencia y sucesos aún más violentos, hemos adquirido lo que Grossman llamará como una inmunodeficiencia a la violencia.

3.2 Walzer y Freud: el argumento de necesidad en el Estado beligerante.

Antes de adentrarnos dentro de esta argumentación es necesario realizar algunas aclaraciones. Pues, en primer lugar, Michael Walzer no llegará, en ningún momento, a mencionar la argumentación de Freud y es solamente a través del paralelo planteado entre Hobbes y Freud realizado dentro del apartado 1.3 que me propongo dejar abierta al lector la posible ampliación del argumento de Walzer hacía el terreno de la argumentación de Freud. Así, al igual que mencioné con Hobbes, no realizaré dentro de este punto una reconstrucción completa de los argumentos de Freud sobre la cuestión de la guerra. Así, con propósito de no sobre extender los argumentos acá tratados, trataré solamente un ejemplo dentro de la argumentación de Freud: el actuar del Estado en tiempos de guerra, esto con el propósito de dar al lector una posible problematización de Freud desde Walzer.

Hemos visto cómo Walzer centrará su atención en problematizar los argumentos de necesidad. Así, cabe primero preguntarnos si ¿podemos ver dentro de la teoría de Freud algo que podamos denominar como un argumento de necesidad? Para responder a esta pregunta me remitiré a lo que yo mismo he podido identificar como un argumento de necesidad dentro de la teoría de Freud: el argumento de la segunda decepción de la guerra expuesto en el apartado 1.2.2. Dentro de este argumento Freud se enfrenta a lo que él llamará la ilusión de un estado como defensor de la moralidad en la guerra. Es aquí donde Freud introducirá lo que él denominará como un “Estado beligerante”. El Estado beligerante es para Freud la actitud necesaria que debe tomar el estado al momento de entrar en tiempos de guerra. Así, este estado debe valerse de todas las injusticias y violencias posibles, además de exigir a sus ciudadanos la máxima obediencia y sacrificio extremo. De esta manera, el argumento de Freud para justificar tal actitud es la supuesta desventaja en la cual entraría el estado al privarse de alguna opción que otro estado pueda aprovechar. Es aquí donde podemos encontrar una similitud con el argumento de la segunda ley de la naturaleza en Hobbes. Sobre este argumento Hobbes nos dirá:

En efecto, mientras uno mantenga su derecho de hacer cuanto le agrada, los hombres se encuentran en situación de guerra. Y si los demás no quieren renunciar a ese derecho como él, no existe razón para que nadie se despoje de dicha atribución, porque ello más bien que disponerse a la paz significaría ofrecerse a sí mismo como presa (a lo que no está obligado ningún hombre). Tal es la ley del Evangelio: Lo que pretendáis que los demás os hagan a

vosotros hacedlo vosotros a ellos. Y esta otra ley de la humanidad entera: Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris. (2017, p.122).

Dentro de este argumento podemos ver una comprensión muy similar de cómo no resultaría, tanto para Freud como para Hobbes, razonable no hacer uso de la libertad y de todos los medios posibles para no ponerse a sí mismo como presa. Con todo, vemos aquí una actitud muy similar a aquella que recuperábamos en Hobbes y la necesidad de la conquista desde la condición natural. En estos dos argumentos Hobbes mantiene una línea de pensamiento y un fundamento similar: la necesidad y cómo de ella se llega a una justificación de cualquier acción. Freud también entiende cómo para el Estado beligerante es necesario el hacer uso de cualquier medio e injusticia para no ofrecerse a sí mismo como presa. Es a partir de este ejemplo que podemos comprender en qué sentido entenderé este argumento en Freud como un argumento de necesidad. La cuestión está, nuevamente, en cómo Walzer problematiza los argumentos de necesidad y es que, al igual que lo hacían los atenienses en la narrativa de Tucídides y, como pudimos revisar en el apartado 2.2, los hombres en el estado de naturaleza, estos pueden llegar a caer en una sobre estimación de la previsión frente a las posibles acciones y, es precisamente por este motivo que los actores históricos no argumentan sus posiciones según las normas que rigen el mundo de la fuerza, y sí, en cambio, por aquellas que sirven a sus intereses. No es posible para el Estado beligerante prever los efectos y consecuencias que tendría, por ejemplo: el uso de armas químicas, crímenes de guerra o de la censura desmesurada. Así, para ejemplificar esta problemática, tomemos como ejemplo un Estado beligerante que, durante una campaña militar comete una masacre en una población civil. En primer lugar, cómo hemos visto en Walzer, los argumentos de necesidad son cuestiones que únicamente podemos realizar nosotros al conocer el panorama completo de una acción dentro de la guerra. ¿Podríamos afirmar que este Estado ficticio conocía las consecuencias y panorama completo de sus acciones? Muy seguramente no. Es por este motivo que los actores históricos no pueden utilizar argumentos de necesidad y, en cambio, sus argumentos y justificaciones que ellos consideren legítimos. Y, tal como Walzer nos dirá, sobre estos argumentos sí podemos realizar juicios morales. Así, podemos juzgar si, por ejemplo, existía un razonamiento válido para realizar una masacre a una población civil. Y siguiendo la idea del Estado beligerante en Freud, estas entrarían dentro de lo legítimo para cualquier Estado en guerra. Sin embargo, si revisamos las consecuencias reales de tal brutalidad y crueldad podemos cuestionar muy seriamente si tales acciones realmente eran

indispensables e inevitables para sus fines, lo que sí podemos saber con certeza es que ellos no tenían la seguridad para afirmar tal necesidad.

Conclusiones

Thomas Hobbes y Sigmund Freud son autores que, aunque muy influyentes en la filosofía y sus áreas de pensamiento respectivas, pocas veces se han tratado de manera simultánea frente a un problema. Sin embargo, fue mi reto personal encontrar en ellos un panorama de discusión que pocas veces se ha tratado dentro de la filosofía y es que, como hemos podido revisar, ambos autores representan las bases para nuestra comprensión del problema de la moralidad en la guerra. Hobbes, por su parte, ha sentado muchas de las bases y discusiones que hoy mantenemos y estudiamos en el terreno de la filosofía política y la ética. Freud, por su parte, abrió el panorama de pensamiento hacía el terreno de la psicología y, como hemos podido observar durante el desarrollo de esta tesis, apuntó a nosotros por nuestro comportamiento violento. Con todo, como he podido demostrar, ambos autores parten de una base similar sobre la comprensión del estado presocial del ser humano y su comportamiento en la guerra. Aun con esto, he mantenido una diferencia fundamental dentro del desarrollo y tratamiento de ambos argumentos y es que, aun cuando ambos autores comprenden un estado caótico previo al surgimiento del orden, Freud se ha separado de Hobbes al entender que el hombre sí tiene dentro de sí una naturaleza violenta. Es precisamente por este motivo que he decidido no quedarme únicamente con la argumentación de Michael Walzer y es que, tal como también hemos podido revisar, Freud nos abre el panorama del problema de la violencia a donde Hobbes no llegará a plantearse: hacía una naturaleza violenta. Es a partir de este panorama de similitudes y diferencias en Hobbes y Freud que planteé al lector las que serían las dos preguntas principales para guiar esta investigación: en primer lugar, ¿existe algo que podríamos llamar como una moralidad en la guerra a partir del planteamiento de Thomas Hobbes? Sobre esta pregunta hemos podido profundizar ampliamente, sin embargo, no es mi propósito repetir los argumentos que ya he expuesto anteriormente y, en cambio, únicamente deseo dejar al lector las que fueron las conclusiones principales y las limitaciones con las que me he podido encontrar. La pregunta por la existencia de la moralidad en la guerra en Hobbes tuvo, a mi juicio, dos problemas centrales: en primer lugar, la negativa de la moralidad por el argumento de necesidad. Y, en segundo lugar, el problema del significado inconstante o lo que aquí he llamado como el problema lingüístico. Los argumentos de necesidad fueron la base principal para la idea de que no había posibilidad de existencia para los juicios morales en la guerra. Sin embargo, fue siguiendo la argumentación de Walzer que, una vez que hemos problematizado tales argumentos y demostrado cómo no son argumentos de certeza para los actores históricos y cómo son argumentos que no están basados en

las leyes y naturaleza de la guerra y, en cambio, están basados en los intereses particulares. Es a partir de esta argumentación que hemos podido demostrar la posibilidad de existencia de juicios morales dentro de la guerra. Sin embargo, este argumento también requirió dar una respuesta al problema lingüístico. Fue, también a través de Walzer, que hemos conseguido demostrar cómo, por medio de la traducción del dialogo moral a al dialogo de intereses y con las dos normas principales del dialogo moral, que podemos afirmar un sentido para los términos morales y su uso dentro de los tiempos de guerra. Con todo, no considero del todo resuelta la problemática en Hobbes y es que, debido a la extensión y profundidad del argumento de Hobbes, únicamente he conseguido, por medio de la ejemplificación en Tucídides del problema en Walzer, partir de lo puntual hacía la generalidad del argumento de Hobbes. Sin embargo, existen preguntas que no he conseguido tratar y muy seguramente darían aun más profundidad al argumento aquí tratado respecto a Hobbes. En primer lugar, Walzer entiende la existencia de los juicios morales en la guerra, sin embargo, Walzer no a proporcionado para nosotros una respuesta para aquel papel de seguro de la moral que cumple el Leviatán en el estado civil. ¿Existe alguna figura que responda a la desconfianza para plantear una moralidad en tiempos de guerra? ¿Será suficiente el carácter coercitivo de la charla moral para asegurar el carácter vinculante de la moralidad en la guerra? Además, quedó fuera de las posibilidades de este trabajo tratar en profundidad mucho más de los ejemplos desarrollados dentro del Leviatán.

Por otra parte, nuestra segunda pregunta fue: ¿acaso estamos, dada nuestra supuesta naturaleza violenta expuesta por Freud, atrapados a considerar la guerra como un terreno de absoluta violencia y brutalidad? Esta pregunta, tal y como he podido mencionar con anterioridad, buscaba abrir el panorama de discusión sobre la naturaleza brutal de la guerra y cómo Freud apuntó este problema hacía el interior del ser humano. Sin embargo, fue a través de Grossman que considero también haber ampliado el panorama sobre las investigaciones y discusiones más recientes sobre esta propia naturaleza humana y cómo, a partir de los datos recopilados, podemos demostrar la existencia de algo más fuerte que la pulsión de muerte. Grossman no reniega de manera total de la teorización de Freud y, en cambio, agregó al problema una profundidad desde aquellos que estudiaron y aquellos que estuvieron dentro de los campos de batalla. La guerra es un terreno complejo donde el acto de matar es íntimo y, utilizando la analogía de Grossman, somos como un grupo de vírgenes que estudian el sexo. Fue uno de mis máximos intereses agregar a este trabajo los datos e investigaciones de aquellos que han vivido la guerra y, muy seguramente, una

de mis mayores deudas está en no haber incorporado mucho más. Grossman ofrece a nosotros sus lectores un análisis profundo sobre el problema de la violencia. Sin embargo, espero haber ofrecido al lector de este trabajo un poco del interés y pasión que despierta en mí este tema, pues no podemos decir que sea un problema lejano a nosotros. Por último, ha sido también mi propósito incorporar la teorización de Freud hacia el problema de la moralidad en la guerra y el argumento de Walzer. Con todo, este terreno es poco explorado y es precisamente por este motivo que mi tratamiento de este problema fue puntual. Esto, aun así, no quiere decir que considere la cuestión como cerrada y dejo a juicio del lector una posible profundización en este problema.

Referencias

- Appel, J. Beebe, G. (1946). *PREVENTIVE PSYCHIATRY: An Epidemiologic Approach*. JAMA. Recuperado de 28 de abril de 2022: <https://jamanetwork.com/journals/jama/article-abstract/287952>
- Freud, S. (1905), *Tres ensayos de teoría sexual*. Traducción: Juan Bauzá.
- Freud, S. (1932). *El porqué de la guerra*. Librodot. Recuperado de: [https://aprendizaje.mec.edu.py/aprendizaje/system/content/0c59c97/content/Freud,%20Sigmund%20\(1856-1939\)/Freud,%20Sigmund%20-%20El%20porqu%C3%A9%20de%20la%20guerra.pdf](https://aprendizaje.mec.edu.py/aprendizaje/system/content/0c59c97/content/Freud,%20Sigmund%20(1856-1939)/Freud,%20Sigmund%20-%20El%20porqu%C3%A9%20de%20la%20guerra.pdf)
- Freud, S. (1992). *Obras completas: Sigmund Freud – Volumen XIV: De la guerra y muerte. Temas de actualidad*. Amorrortu Editores. Traducción: Etcheverry. J. L.
- Freud, S. (1992). *Obras completas: Sigmund Freud – Volumen XVIII: Más allá del principio de placer*. Amorrortu Editores. Traducción: Etcheverry. J. L.
- Freud, S. (1992). *Obras completas: Sigmund Freud – Volumen XXI: El malestar de la cultura*. Amorrortu Editores. Traducción: Etcheverry. J. L.
- Green, A. Laplanche, J. Ikonen, P. Rechartd, E. Segal, H. (1984) *Federación Europea de Psicoanálisis: La Pulsión de Muerte*. Argentina. Amorrortu Editores.
- Griffith, P. (1989). *Battle tactics of the civil war*. New Haven, Conn: Yale University Press.
- Grossman, D. (2020) *Matar: El coste psicológico de aprender a matar en la guerra y en la sociedad*. Editorial Melusina s,l.
- Hobbes, T. (2017). *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Fondo de cultura económica. Traducción: Sánchez, M.
- Huston, A. Donnerstein, E. Fairchild, H. Feshbach, N. Katz, P. Murray, J. Rubinstein, E. Wilcox, B. & Zuckerman, D. (1992). *Big world, small screen: The role of television in American society*. University of Nebraska Press.
- Keegan, J. Holmes, J. (1985). *Soldiers*. Londres: Guild Publishing.

Marshall, S. L. A. (1978). *Men Against fire*. Gloucester, Mass: Peter Smith

Martinez, M. (2008). *Hobbes y la moral egoísta en el estado de naturaleza. Hobbes and Selfish Morality in the State of Nature*. Universidad Nacional de Colombia. Ideas y Valores número 136

Meléndez, G. C. (2011). *Pulsión de muerte: Nostalgia por la armonía perdida*. Revista Wímb Lu, 6

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., [versión 23.5 en línea]. <<https://dle.rae.es>> [5 de abril de 2022].

Reano, A. (2009). *Thomas Hobbes y Sigmund Freud: pensadores del (des)orden*. *Foro Interno*, 9, 111 - 128. Recuperado 2 de marzo de 2022, de <https://revistas.ucm.es/index.php/FOIN/article/view/FOIN0909110111A>

Walzer, M. (1977). *Just and unjust wars a moral argument with historical illustrations*. Basic Books.