

LA GUERRA EN FREUD. ENTRE LA HIPERSOFISTICACIÓN Y UNA VIOLENCIA ARCAICA *

MIRIAM JERADE **
17, INSTITUTO DE ESTUDIOS CRÍTICOS

RESUMEN

Este ensayo busca elucidar una intuición común a Freud y a Derrida: la relación en la guerra entre la hipersofisticación tecnológica y una violencia arcaica. Freud aborda la guerra desde dos consideraciones que serán actualizadas por la deconstrucción: 1) el hecho de que la violencia no es exterior a la vida sino que le es esencial y, en ese sentido, la civilización puede ser definida como un *pharmakon* que protege la vida y arremete en su contra; 2) la crítica de la civilización a partir de la crueldad y de la pulsión de destrucción se presentan en la guerra, lo que resulta en una desilusión de cara a las promesas de la civilización. En este sentido, será a partir de la hipersofisticación de la violencia arcaica que abordaremos cómo Freud analiza la ideología y el discurso de la guerra, inclusive en una crítica a la objetividad y a las ciencias puestas al servicio de la violencia.

PALABRAS CLAVE: Freud, guerra, violencia, Derrida, deconstrucción.

WAR IN FREUD: BETWEEN HYPER-SOPHISTICATION AND ARCHAIC VIOLENCE

This essay seeks to explicate an intuition shared by Freud and Derrida: how technological hyper-sophistication is linked to archaic violence in wars. Freud tackles war from two standpoints that will be brought up to date through deconstruction. First, the realization that violence is not external to life but essential to it. In that sense, civilization may be defined as a *pharmakon* that protects life as much as it attacks it. Second, a critical examination of civilization by addressing cruelty and the drive toward destruction as present in wars, with the result that the promises of civilized life become illusions. Through an analysis of the hyper-sophistication of archaic violence,

* Artículo recibido el 27 de febrero de 2012 y aceptado el 17 de abril de 2012.

** Miriam Jerade Dana cursó la licenciatura en Filosofía en la UNAM (premio Norman Sdverlin 2004-2005). Obtuvo la maestría por la Universidad de Paris X Nanterre con una tesis sobre Franz Rosenzweig bajo la dirección de Catherine Chalier. Se doctoró con una tesis sobre la violencia y la deconstrucción de Jacques Derrida, bajo la dirección de Marc Crépon, en la Sorbona. Fue miembro del seminario de Samuel Weber en París organizado por la universidad de Northwestern. Colabora con 17, Instituto de Estudios Críticos en México. E-Mail: miriamjerade@gmail.com

LA GUERRA EN FREUD

I will further explore the way Freud examines ideology and the discourse of war so far as to criticize objectivity and scientific knowledge place at the disposal of violence.

KEY WORDS: Freud, War, Violence, Derrida, Deconstruction.

En *Fe y Saber* Derrida escribe: “En nuestras ‘guerras de religión’, la violencia tiene dos edades. Una [...] parece ‘contemporánea’, concuerda o se alía con la hipersofisticación de la teletecnología militar —de la cultura ‘digital’ y ciberespacial—. La otra es una ‘nueva violencia arcaica’, por así decirlo”¹. Esta nueva violencia arcaica, que resulta contradictoria en sus términos, es, según Derrida, un retorno al cuerpo y a lo viviente premecánico. Por una parte, hay una reacción, una especie de venganza del cuerpo propio a la deslocalización de las guerras tecnológicas, la violencia como venganza, revancha sexual, violación y mutilación: “los síntomas de un recurso reactivo y negativo, la venganza del cuerpo propio contra una teletecnología expropiadora y deslocalizadora”. Por otra parte, esta revancha se alía con el fanatismo y el dogmatismo en medio de la hegemonía ideológica de la mundialización y del modelo democrático.

Estas dos edades sorprendieron igualmente a Freud en los albores de la Primera Guerra Mundial. Por una parte, Freud se refiere a la guerra como a un acontecimiento que trajo consigo la desilusión de la civilización, siendo este conflicto, sin embargo, un hito dentro de la tecnología y de la relación del hombre con la muerte. Por otra parte, Freud ve en la guerra una involución de las pulsiones primitivas a partir de un contacto más cercano con la muerte que no se deja ya negar, de modo que la cultura intenta obliterar una relación con la muerte que se ha vuelto más directa, cuestión que produce una regresión a un estadio primitivo.

Estas dos intuiciones, la de Freud y la de Derrida, no abonan una justificación de la guerra, sino que permiten una reflexión sobre la violencia que da lugar, sin anularlos, tanto al cuerpo y a la experiencia, como a la discursividad política. Lo arcaico no se refiere a las definiciones de la guerra de los filósofos clásicos, por ejemplo, la de Heráclito, como “la madre de todas las cosas” que naturaliza a la violencia en la condición dialéctica de lucha entre opuestos, sino a mecanismos de la psique que permean el espacio público (en este sentido, Derrida retoma el concepto freudiano de “trauma” para referirse a los atentados contra las torres gemelas el 11 de septiembre del 2001²). La violencia arcaica, de la que habla Derrida se podría interpretar

1 Jacques Derrida, “Fe y saber”, en *El siglo y el perdón seguido de Fe y saber*, trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte (Buenos Aires: La Flor, 2003), 41.

2 Jacques Derrida, *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, traducido del inglés por J. J. Botero (Buenos Aires: Taurus, 2004).

igualmente en términos psicoanalíticos, en tanto el futuro está en riesgo por un pasado que vuelve de manera espectral.

Lo arcaico, sin embargo, se ajusta a la sofisticación de las técnicas de guerra, del armamento y, sobre todo, del lugar que ocupan tanto el cuerpo como las pulsiones en esta economía. Es un hecho que la concepción misma de la guerra se ha transformado junto con las prácticas y la ideología que se modifican estrepitosamente por los avances tecnológicos del armamento. Quizás solo en la actualidad tomó sentido el paradigma que consiste en matar a un desconocido por medio de una teletecnología, a la que Freud refiere en su reflexión sobre la muerte:

En *Le Père Goriot*, Balzac alude a un pasaje de las obras de J.J. Rousseau, quien pregunta al lector qué haría si – sin abandonar París y, desde luego, sin ser descubierto– pudiera dar muerte a un viejo mandarín pequinés cuya desaparición hubiera de granjearle sumo beneficio. Deja entrever que no juzga muy a salvo la vida de ese dignatario. “*Tuer son mandarin*” se ha convertido desde entonces en expresión proverbial para esta secreta predisposición, que es también la de los hombres de hoy³.

La frase que Freud atribuye a Rousseau y que, sin embargo, es de Chateaubriand, demuestra que el lenguaje coloquial acepta de alguna manera o se abre a “esta secreta predisposición”. La posibilidad de matar a un mandarín sin moverse de París, de hacerlo sin inmiscuir al cuerpo ni enfrentar a un rostro, implica una revolución no solo en el ámbito moral, sino también en el psiquismo. Este paradigma que, según Freud, describe “a los hombres de hoy”, parece ser más bien una premonición de nuestras guerras contemporáneas, de esa teletecnología de la cual habla Derrida y que está ligada a la vez al perfeccionamiento de las armas de destrucción que asesinan a distancia, y con solo apretar un botón, tanto como al ámbito de lo digital y de la comunicación en relación con la guerra –y la muerte.

Pero, en cuanto a la hipersofisticación, no solo podemos referirnos a una revolución tecnológica en cuanto a las prácticas, las operaciones y el armamento, sino que es necesario considerar las nuevas prácticas mediáticas y algo que comenzó a hacerse patente en cuanto al lenguaje durante la Primera Guerra Mundial. La guerra fue despojada de su dimensión épica, quizás porque experimentó una ruptura con la idea de la violencia como proceso o como medio para alcanzar un fin o, inclusive, como motor de la historia.

Esta nueva relación con el lenguaje había sido señalada por distintos autores, por ejemplo, cuando Walter Benjamin escribe sobre el soldado que volvía emudecido del campo de batalla, en un texto que data de 1936:

³ Sigmund Freud, “Nuestra actitud hacia la muerte”, *Obras Completas*, volumen XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 2000).

LA GUERRA EN FREUD

Con la Guerra Mundial comenzó a hacerse evidente un proceso que aún no se ha detenido. ¿No se notó acaso que la gente volvía enmudecida del campo de batalla? En lugar de retornar más ricos en experiencias comunicables, volvían empobrecidos⁴.

Este enmudecimiento se refiere a una falla en la experiencia; los soldados volvían sin la posibilidad de comunicar porque algo en la guerra había sobrepasado la posibilidad de dar testimonio de lo vivido. La Primera Guerra Mundial impulsó una revolución tanto en la economía, en lo material, en las nociones éticas e, inclusive, en las vivencias del cuerpo, pero queda la duda sobre qué era lo que le impedía al soldado narrar su experiencia. Benjamin subraya: “Todo aquello que diez años más tarde se vertió en una marea de libros de guerra, nada tenía que ver con experiencias que se transmiten de boca en boca”⁵. Podemos encontrar aquí la relación entre la hipersofisticación y lo arcaico, entre una industria editorial, la “marea” de las publicaciones, y la posibilidad de transmitir una experiencia, que sería la esencia del lenguaje.

Quizás, para Benjamin, la respuesta a esta imposibilidad de dar testimonio residía en la constatación de que el soldado volvía de las trincheras sin mundo, o volvía a un mundo donde la hipersofisticación tecnológica había dejado a un “minúsculo y quebradizo cuerpo humano” frente a una realidad que lo sobrepasaba:

Una generación que todavía había ido a la escuela en tranvía tirado por caballos, se encontró súbitamente a la intemperie, en un paisaje en que nada había quedado incambiado a excepción de las nubes. Entre ellas, rodeado por un campo de fuerza de corrientes devastadoras y explosiones, se encontraba el minúsculo y quebradizo cuerpo humano⁶.

Benjamin caracteriza a la generación del soldado por su relación con la tecnología del transporte aún asequible: un tranvía tirado por caballos. Diez años después, la experiencia del tranvía se trastoca en un campo de guerra, en explosiones y devastación, donde solo es familiar, incluso en lo incommunicable, la vulnerabilidad del cuerpo humano⁷.

Freud pertenece, de alguna manera, a esa generación de la que habla Benjamin: la que se encontró no solo con un paisaje devastado, sino también

4 Walter Benjamin, *El narrador*, traducción de Roberto Blatt (Madrid: Taurus, 1991), 2.

5 *Ibidem*.

6 *Ibidem*.

7 La misma reflexión sobre la incapacidad de comunicar, incluso de tener una experiencia en la guerra de trincheras, la encontramos en Jan Patočka, quien escribió que ni siquiera era posible hacer una introversión para encontrar una palabra que pueda dar una suerte de comprensión de este gran evento. Jan Patočka, *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia* (Barcelona: Península, 1988).

con las ilusiones sobre la civilización y el progreso canceladas. Pero a diferencia del soldado que vuelve pobre en experiencias, Freud intenta darle lugar a esa palabra enmudecida. Este lugar es el inconsciente, y el esfuerzo de Freud es, también, un esfuerzo para dar testimonio de su tiempo.

Freud cuestiona la guerra y muestra cómo una violencia arcaica está ligada a la vulnerabilidad del cuerpo, entremezclada con el progreso material y tecnológico, que solo puede entenderse a partir de un cambio de actitud ante la muerte.

I. FREUD Y LA GUERRA

Freud escribe una primera reflexión sobre la guerra por petición de la revista *Imago* en 1915, seis meses después del estallido de la Primera Guerra Mundial, “De guerra y muerte. Temas de actualidad”⁸, que consta de dos partes que se escribieron por separado. La primera habla de la desilusión que trajo la guerra, que Freud intenta explicar en términos psicoanalíticos como una negociación entre las pulsiones egoístas y las tendencias altruistas de la sociedad y, la segunda, versa sobre nuestra actitud ante la muerte. El título en alemán, “Zeitgemässes über Krieg und Tod”⁹, incluye el término *Zeit*, donde se trata de los tiempos de guerra o de lo que la guerra devela del tiempo. Freud prosigue su reflexión entre 1919 y 1920, en sus análisis sobre las neurosis de guerra, que abren al padre del psicoanálisis una nueva concepción del trauma en el ámbito de la pulsión de muerte. La cuestión de la guerra permea la vida de Freud y vuelve en el intercambio epistolar con Albert Einstein en 1933: *¿Por qué la guerra?*

“De guerra y muerte” habla ante todo de una desilusión: la cultura que creíamos que sustituía a las pulsiones destructivas por una inclinación a hacer el bien se revela incapaz de garantizar la eticidad que Freud considera patrimonio de la humanidad y herencia de generaciones. Freud inicia su texto:

Envueltos en el torbellino de este tiempo de guerra,
condenados a una información unilateral, sin la suficiente
distancia respecto de las grandes transformaciones

8 Freud, *Obras Completas*, 2.

9 Samuel Weber hace una evocación al texto de Nietzsche: “*Unzeitgemäße Betrachtungen*”, que se traduce como “Consideraciones inactuales”, escrito poco después de la guerra franco-prusiana. Nietzsche escribe contra el fervor que había despertado la victoria y la confianza en el progreso, como un inminente riesgo para Alemania, en cambio Freud habla de la desilusión. Me permito recomendar al lector la lectura de este ensayo de Weber dedicado a Freud: “*Wartime*”, en *Violence, Identity and Self-Determination*, ed. Hent de Vries y Samuel Weber (Stanford: Stanford University Press, 1997), 80-105.

LA GUERRA EN FREUD

que ya se han consumado o empiezan a consumarse y sin vislumbrar el futuro que va plasmándose¹⁰.

La guerra conlleva, según Freud, una ruptura con la temporalidad: es un torbellino que impide situarse en un lugar apto para la reflexión, para el juicio. La guerra es, en sí, un trauma que marca al tiempo. Pero ese trauma, como dirá Derrida en relación con el 11 de septiembre, se conjuga también en futuro, por el retorno que anuncia.

Freud se refiere a la Primera Guerra Mundial como a un acontecimiento, aun cuando su explicación de la guerra parte de una presunta universalidad de las mociones pulsionales y egoístas primitivas que “son del mismo tipo en todos los hombres”¹¹ y que son inhibidas en el adulto para contrarrestar la “angustia social”. Las pulsiones demuestran la condición de precariedad de las relaciones sociales pero, también, una estructura defensiva, una metáfora de ataques y negociación que hace pensar que la guerra y su lenguaje también influyeron en el psicoanálisis.

Frente a la universalidad de la pulsión, Freud nota en 1915 un cambio en la actitud hacia la muerte: “Los hombres mueren, no como individuos sino como multitudes”¹². Este es quizás el punto toral de la economía de guerra y el cruce entre la hipersofisticación de la tecnología y lo arcaico, no solo en cuanto al asesinato, sino en relación con la propia muerte, con la finitud.

Uno de los fenómenos en el que Freud se detiene es el hecho de que la Primera Guerra trastocó la identidad de los individuos a partir de una exigencia de su productividad hacia la destrucción. De hecho, Freud encuentra la destrucción del patrimonio de la humanidad a partir de una degeneración de la ciencia: “Hasta la ciencia ha perdido su imparcialidad exenta de pasiones”¹³. A su juicio, los científicos que han puesto su trabajo al servicio de la guerra son un ejemplo de esta degeneración. Sin embargo, más que a los ingenieros que descubren formas de construir armas, Freud se refiere al antropólogo y al psiquiatra. Al primero, porque declara inferior y degenerado al oponente y, al segundo, porque proclama el diagnóstico de la enfermedad mental o anímica. Freud hace aquí una crítica de las ciencias sociales o, más bien, una alerta en cuanto al peligro que tiene toda ciencia pretendidamente imparcial de estar relacionada con la ideología y de “contribuir a la derrota del enemigo”. Al parecer, el soldado del que habla Benjamin había vuelto a un mundo donde se había trastocado el sentido de la producción y, con ello, la identidad misma del individuo y su relación con el lenguaje.

10 Ibid., 227.

11 Freud, “De guerra y muerte”, 283.

12 Ibid., 292.

13 Ibid., 277.

Para Freud, la desilusión se revela frente a la suposición de que la civilización, en particular la europea, habría forjado instituciones capaces de garantizar la tolerancia. Freud enumera una serie muy cuestionable de oposiciones entre pueblos civilizados y no-civilizados, “naciones poco desarrolladas o caídas en el salvajismo”¹⁴, diferencias que, según el padre del psicoanálisis, hacían esperar que la humanidad siguiera recurriendo a las guerras. La ilusión estaba centrada en las “grandes naciones de raza blanca, dominadoras del mundo y en las que ha recaído la conducción del género humano”¹⁵, que habían logrado sojuzgar a la naturaleza y hacer progresos técnicos; de ellas se esperaba que salvaguardaran la cultura como patrimonio común, basada en la tolerancia de las diferencias, en las cuales los conceptos de “extranjero” y “enemigo” ya no podrían confundirse. Es interesante este pasaje porque hace del incivilizado el enemigo y, a la vez, devela la fractura esencial que subyace al concepto de tolerancia y de una moralidad que en cualquier momento se invierte en destrucción.

Sin embargo, Freud habla de una comunidad de cultura, que podríamos decir que está ligada por el deseo de la traducción y podría restablecer el vínculo con la vida. La Primera Guerra Mundial, según Freud, destrozó los lazos de esa comunidad de cultura pues el perfeccionamiento de las armas ofensivas devastó un patrimonio común por el cual “ese ciudadano del mundo culto [...] puede quedar desorientado y perplejo en un mundo que se le ha hecho ajeno”¹⁶. Pero, sobre todo, la guerra trastocó la posibilidad de prever los tiempos de paz. Freud escribe: “Arrasa todo cuanto se interpone a su paso, con furia ciega, como si tras ella no hubiera un porvenir ni paz alguna entre los hombres”¹⁷.

Quizás en cuanto a esto, Jan Patočka haya tenido una idea más clara respecto a la comunidad. Según él, la comunidad no descansa en la cultura, sino en el quebranto¹⁸: la comunidad sería una comunidad de seres que comparten no un sentido o una visión del mundo, sino un sentimiento de haber sido vulnerados, ultrajados, y experimentan, por lo mismo, la necesidad de reconstruirse¹⁹. Es interesante ver que la desilusión para Freud proviene de una transgresión: la guerra ignoró “el distinguo entre la población combatiente y la pacífica”. De alguna manera, la guerra había perdido no solo su dimensión épica y ceremonial, sino también ciertas reglas que permitían transitar a los tiempos de paz.

14 Ibid., 278.

15 Ibídem.

16 Ibid., 282.

17 Ibid., 280.

18 En francés se traduce como : *la communauté des ébranlés*.

19 Patočka, *Ensayos heréticos*.

II. LA GUERRA DE PULSIONES

Para Freud, la guerra resarce de cierta manera al individuo por el sacrificio exigido en cuanto a la renuncia de la violencia y de las pulsiones. Freud muestra, así, otra cara de la condición humana en relación con la violencia. Esta reforma de pulsiones, que opera en sentido interno por los componentes eróticos de las pulsiones egoístas, y por otros factores externos como la educación, resulta de una negociación de lo social y forma parte de una herencia de la historia de la humanidad.

La civilización se caracteriza principalmente por dos rasgos: desde el punto de vista del individuo, por una renuncia a la satisfacción pulsional debida a la interposición de normas éticas y, en el nivel del Estado “civilizado”, por la garantía que ofrece el poder de dar cumplimiento a esas normas éticas.

En la carta que Freud dirige a Einstein con fecha del 2 de septiembre de 1932 – como respuesta a la invitación que este último le hace el 30 de julio del mismo año a participar en la Liga de las Naciones y en el Instituto Internacional de Cooperación Intelectual en París– el autor explica la teoría de la pulsión de muerte que desarrolló desde 1920 en “Más allá del principio del placer”²⁰. Las pulsiones son de dos tipos: eróticas o sexuales, “ampliando deliberadamente el concepto popular de sexualidad”, y “otras que tienden a destruir y matar; a estas últimas las reunimos bajo el título de pulsión de agresión o de destrucción (Aggressionstrieb oder Destruktionstrieb)”²¹. Sin embargo, subraya Freud, estas dos pulsiones no se pueden englobar dentro de los conceptos de “bueno” y “malo”: “Cada una de estas pulsiones es tan indispensable como la otra, y de su acción conjugada y antagónica surgen los fenómenos de la vida”. Es decir, estas dos pulsiones están íntimamente ligadas. Freud da el ejemplo de la pulsión de autoconservación que, en principio, responde a una naturaleza erótica, pero que, sin embargo, depende de la agresión. En este sentido, la ideología de guerra puede ser solo un pretexto para la exteriorización de las pulsiones destructivas. Freud continúa su explicación diciendo que la pulsión de muerte se convierte en pulsión de destrucción cuando se exterioriza, aunque parte de ella permanece en el interior del ser vivo. Esta parte es la que se transforma en materia para el psicoanálisis, no solo en términos de praxis, sino también a través de una reflexión sobre la cultura, la historia y la génesis de la consciencia moral: “Hemos intentado deducir toda una serie de fenómenos normales y patológicos de esta interiorización de la pulsión destructiva. Y hasta hemos cometido la herejía de explicar la génesis de nuestra conciencia

20 Sigmund Freud, *Obras Completas*, volumen XVIII (Buenos Aires: Amorrortu, 2000), 1-61.

21 Sigmund Freud, “Carta a Albert Einstein”, *Obras completas*, volumen XXII (Buenos Aires: Amorrortu, 2001).

moral por esa vuelta de la agresión hacia adentro”²².

Freud concluía su escrito de 1915 diciendo que, en realidad, la guerra develó “la ilusión de la que éramos prisioneros”, es decir, la creencia de que la incitación a sustraerse a la presión continua de la cultura permite la satisfacción de las pulsiones. Es por ello que la involución de las pasiones muestra la imbricación entre el intelecto y lo afectivo:

Conocedores del hombre y filósofos nos han enseñado desde hace mucho que caeremos en un error si concebimos nuestra inteligencia como un poder autónomo y descuidamos su dependencia de la vida afectiva. Nuestro intelecto, nos han dicho, sólo puede trabajar de manera confiable apartado de las influencias de poderosas mociones afectivas²³.

En este mismo tenor, la doble violencia a la que hace alusión Derrida, es decir, la relación entre la hipersofisticación de la teletecnociencia convergente con una universalización o mundialización de modelos políticos y el regreso espectral de lo arcaico, solo podría comprenderse a partir del inconsciente. Esa comprensión de la *psyché* humana no es menos política; es una experiencia de la guerra como síntoma de la civilización que hemos decidido leer a partir de la paradoja derridiana de esa nueva violencia arcaica. Sobre la hipersofisticación de la Primera Guerra Mundial, dice Freud: “No sólo es más sangrienta y devastadora que cualquiera de las guerras anteriores, y ello a causa de las poderosas y perfeccionadas armas ofensivas...”²⁴. Y, en 1932, le escribe a Einstein subrayando que el perfeccionamiento tecnológico no solo evacuó el ideal heroico, sino que la guerra estaba desembocando ya no en una herramienta geopolítica del vencedor, sino en el exterminio:

También, que la guerra en su forma actual ya no da oportunidad ninguna para cumplir el viejo ideal heroico, y que debido al perfeccionamiento de los medios de destrucción una guerra futura significaría el exterminio de uno de los contendientes o de ambos²⁵.

La guerra descubre una violencia presente en los tiempos de paz:

El ciudadano particular puede comprobar con horror en esta guerra algo que en ocasiones ya había creído entrever en las épocas de paz: que el Estado prohíbe al individuo

22 Freud, “Carta a Albert Einstein”, *Obras completas*, 194.

23 Freud, “De guerra y muerte”, 288.

24 *Ibid.*, 280.

25 Freud, “Carta a Einstein”, 196-97.

LA GUERRA EN FREUD

recurrir a la injusticia, no porque quiera eliminarla, sino porque pretende monopolizarla como a la sal y al tabaco²⁶.

Esta intuición presente en Weber, y más tarde en Benjamin, muestra la relación que existe entre la violencia como origen de la soberanía y la sofisticación de los instrumentos que el Estado utiliza para mantener el monopolio de esa violencia. Ejemplo de ello es el papel que desempeña la policía o, como indica Freud, aludiendo a la comunicación y a la ideología, la utilización de la mentira y la censura que se perfecciona en los tiempos de guerra. El Estado beligerante, según Freud, no solo excede las reglas y medidas que exige de los individuos, sino que los priva de la capacidad crítica invocando el patriotismo y otras estrategias ideológicas:

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 antojadizo²⁷.

Esta condición es parte de la hipersofisticación de las tecnologías de la comunicación, que nos ha hecho testigos, en las últimas décadas, incluso en el último siglo, de la sofocación intelectual y la utilización mediática de la guerra para reforzar el patriotismo y la aceptación de las medidas que dicta el Estado como protección contra un enemigo construido a partir de un marco visual y discursivo que justifica su muerte o, por lo menos, que no permite dignificar su vida²⁸.

Sobre esto, Freud le escribe a Einstein:

Todo hombre tiene derecho a su propia vida, porque la guerra aniquila promisorias vidas humanas, pone al individuo en situaciones indignas, lo compele a matar a otros, cosa que él no quiere, destruye preciosos valores materiales, productos del trabajo humano, y tantas cosas más²⁹.

Es precisamente en este punto que Derrida se percibe como un heredero de Freud, al abordar estas dos edades de la guerra: una contemporánea a nosotros y desconocida, aunque intuida, por Freud, que se refiere a la cultura digital y ciberespacial, y una violencia arcaica que reaparece en lo mediático, una violencia sexual de la cual el psicoanálisis habría hecho su objeto de estudio:

26 *Ibidem*.

27 *Ibid.*, 281.

28 Como lo muestra Judith Butler en *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (Barcelona: Paidós, 2010).

29 Freud, "Carta a Einstein", 96.

Se trata siempre de una venganza declarada, a menudo declarada como revancha sexual: violaciones, sexos mutilados o manos cercenadas, exhibición de cadáveres, expediciones de cabezas cortadas que se llevaban antaño, en Francia, en la punta de una pica (pro-cesiones fálicas de las “religiones naturales”)³⁰.

Las guerras de religión de las cuales habla Derrida, en contraste con Freud –para quien la guerra vino a fracturar las ilusiones que la religión había sembrado en la humanidad de cara a la muerte–, se juega entre “obuses teledirigidos sobre ciudades enteras, misiles ‘inteligentes’ que provocan muertos incontables, o mejor dicho, esos muertos del bando opuesto, del enemigo, y las muertes propias, lo que se denomina ‘carnicerías’ y ‘atrocidades’, palabras que nunca se utilizan en las guerras ‘propias/limpias’, allí donde justamente no se pueden contar los muertos”³¹.

La nueva violencia arcaica, como revancha sexual, se hace tangible en el modo en que el consentimiento al asesinato³² se retransmite, en las imágenes que se eligen, y que no son muy lejanas, según Derrida, a la exhibición de cadáveres y procesiones fálicas de la antigüedad. La nueva violencia arcaica es en la teletecnología digital un retorno de lo que Freud conceptualiza como el origen de la civilización en el deseo de aniquilamiento del hombre primordial que hoy pervive en nuestro inconsciente.

Y, en este sentido, Derrida retoma al psicoanálisis, pues cómo hablar de esta doble violencia, ignorando al inconsciente:

Una nueva crueldad vendría, pues, a aliar, en unas guerras que también son guerras de religión, la calculabilidad tecnocientífica más avanzada con el salvajismo reactivo que querría cebarse de inmediato en el cuerpo propio, en la cosa sexual –que se puede violar, mutilar o sencillamente denegar, desexualizar–, otra forma de la misma violencia. ¿Resulta posible hablar hoy de esa doble violación, hablar de ella de una manera que no sea demasiado tonta, inculta ni necia, “ignorando” el “psicoanálisis”³³.

No obstante, si bien Freud entiende la crueldad como parte esencial de la vida y no como un resultado de la falta de civilización, no por eso tenemos que pensar que la humanidad está condenada a ella. Quizás parte de la respuesta esté en hacernos conscientes del salvajismo reactivo que cohabita con la calculabilidad tecnocientífica. Encontramos otro punto común a Freud y a Derrida, en relación con la crítica que hacen de un cierto “eurocentrismo”

30 Derrida, *Fe y saber*, 42.

31 *Ibidem*.

32 Véase el libro de Marc Crépon, *Le consentement meurtrier* (Paris: Cerf, 2012).

33 Derrida, *Fe y Saber*, 43.

LA GUERRA EN FREUD

que se había arrogado el lugar de la civilización por excelencia. Freud muestra que, a pesar de la cultura y del desarrollo de saberes, la crueldad y la violencia no son extrañas y no se refieren a un encuentro del europeo con “incivilizados”, sino a una guerra interna a Europa, cuestión que, según Freud, dio lugar a la desilusión.

Pero, además, otra idea compartida por los dos autores se refiere a la autoinmunidad de la vida, la vida que se protege y destruye a sí misma. Freud le escribe a Einstein: “El ser vivo preserva su propia vida destruyendo la ajena, por así decir”³⁴. De modo que, en Freud, la civilización como renuncia a las pulsiones destructivas ejerce violencia al prevenir de la violencia³⁵. La civilización en Freud es también el modelo de adaptación de esas pulsiones de muerte, el lugar de su retorno que se hace patente en la guerra. La guerra legitima esa violencia asesina de la destrucción del otro por placer o satisfacción, que parecía inconciliable con el “progreso cultural” que había alcanzado Europa.

Ahora bien, Freud no hace en ningún momento un juicio moral sobre la pulsión de muerte como deseo de destrucción, pues su interés está en hacer una descripción arqueológica del psiquismo. Sin embargo, muestra que, inclusive en tiempos de paz, ella está presente y que, como señala Marc Crépon³⁶, la pulsión de muerte es el fundamento (el doble fundamento vital y cultural) de los múltiples consentimientos al asesinato, inclusive en un estado de derecho (o mejor dicho, como origen y condición de todo Estado soberano). Sin embargo, Freud se cuestiona –por ejemplo en la respuesta a Einstein– sobre cómo luchar contra la guerra, ¿cómo encontrar en la vida misma una respuesta para contrarrestar esa misma violencia que la constituye? Y Freud responde que es a través de la cultura, de esa comunidad de cultura que mencionamos al principio, que dicha respuesta puede encontrarse. Quizás la cuestión sea la posibilidad de romper con esa violencia arcaica a través de un análisis que dé cuenta de sus fantasmas en la hipersofisticación del discurso y de las imágenes, en aras de una comunidad en la vulnerabilidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Benjamin, Walter. *El narrador*. Traducción de Roberto Blatt. Madrid: Taurus, 1991.

34 Freud, “Carta a Einstein”, 194.

35 Marc Crépon en su libro *Le consentement meurtrier* lo expresa en francés de una manera muy clara: “L’œuvre de la civilisation consiste à protéger la vie en se dressant contre elle. Elle est à la fois pour et contre la vie”. Crépon, *Le consentement meurtrier*, 78.

36 Crépon, *Le consentement meurtrier*.

MIRIAM JERADE

- Butler, Judith. *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona: Paidós, 2010.
- Crépon, Marc. *Le consentement meurtrier*. Paris: Cerf, 2012.
- Derrida, Jacques. "Fe y saber". En *El siglo y el perdón seguido de Fe y saber*. Traducción de Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Buenos Aires: La Flor, 2003.
- Freud, Sigmund. *Obras Completas*, tomo XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 2000.
- Freud, Sigmund. *Obras Completas*, tomo XXII. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.
- Patočka, Jan. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*. Barcelona: Península, 1988.
- Weber, Samuel. "Wartime". En *Violence, Identity and Self-Determination*, editado por Hent de Vries y Samuel Weber, 80-105. Stanford: Stanford University Press, 1997.