

PSICOLOGÍA Y ÉTICA DE LA GUERRA

*Teresa Santiago,
UAM-I, México*

No tengo dudas de que la humanidad sobrevivirá a esta guerra, pero estoy seguro de que para mi y mis contemporáneos el mundo no será más un lugar feliz.

Freud

La guerra no parece ser un camino hacia cosas mejores, sea cual sea su resultado.

Russell.

En el vasto panorama de reflexión sobre la guerra que suele ofrecernos el pensamiento contemporáneo, existen dos concepciones que se acercan a ésta desde dos ámbitos ineludibles, para quien pretenda comprender dicho fenómeno: el de la psicología, y el de la ética. Dichos enfoques están representados por dos de los más célebres personajes del último siglo: Sigmund Freud y Bertrand Russell. En ambos es evidente la preocupación por el “factor humano” de la guerra, tanto en el terreno del inconsciente, en el caso de Freud, como en el de la acción moral consciente, en el caso de Russell. En principio podría objetarse que un enfoque científico (presumiendo que el psicoanálisis sea una teoría científica) es inconmensurable respecto de un enfoque ético o filosófico. Lo que, ciertamente, es correcto. En todo caso, el interés en comparar las concepciones de la guerra de estos dos autores es el de mostrar cómo a pesar de la diferencias en los enfoques, comparten algunos conceptos centrales. En este sentido, resulta interesante constatar que en su reflexión acerca del origen de los conflictos bélicos, Russell plantea una antropología de la guerra muy cercana a las ideas freudianas sobre los impulsos. En efecto, el principio de crecimiento o los conceptos de “cooperación” y “rechazo”, parece remitirnos a los mismos factores men-

cionados por Freud cuando habla de las pulsiones que están en la base de nuestras acciones. Pero más allá de esta coincidencia, pueden encontrarse diferencias importantes a partir del examen de ciertos aspectos de la filosofía russelliana, que harían evidente la distancia respecto de Freud. Por su parte, aunque la concepción freudiana resulta más clara y consistente, se ve obligada a renunciar a una valoración moral sobre la guerra, éste ámbito se reduce a la mera ponderación individual o personal. Pero quizás la diferencia más importante la encontremos en el modo como conciben el papel de la moral y la cultura, tema sin duda pertinente para el cambio de siglo.

I. Freud: guerra y pulsión de muerte.

La principal contribución de Freud al estudio de la guerra debe verse como una posición derivada de sus investigaciones acerca de lo que él mismo llamó el 'psiquismo' o la 'vida anímica'. Pero, ciertamente la presencia de la guerra en el pensamiento freudiano rebasa con mucho la inquietud propia del científico: "Para considerar a Freud en el tema de la guerra hay que enfocar no sólo la discusión explícita del conflicto nacional, no solamente en las referencias cruzadas a la guerra en sus escritos sobre religión, civilización, muerte, masas y demás, sino explorar otros rangos de implicaciones. La influencia de la guerra en el trabajo de Freud puede sentirse a muchos niveles. Tenemos sus declaraciones y sus pronunciamientos, sus sugerencias, pero también, de manera inextricable, sus metáforas, la imaginaria que aparece a través de sus escritos, -desde su hablar de ciudades citiadas y el "campo de batalla de la transferencia"- hasta la afectuosa referencia a su *Historia del movimiento psicoanalítico* como la 'bomba'."¹

En efecto, la guerra significó para Freud no sólo un campo de estudio ideal para poner a prueba los resultados de sus indagaciones, sobre todo en cuanto a la exploración de la interacción de los fenómenos sociales y la psique individual, sino un verdadero símbolo por cuanto a las múltiples batallas que tuvo que librar en su vida: su condición de judío en una Austria cada vez más antisemita, el carácter provocador de sus hipótesis y su metodología clínica y, finalmente, su lucha contra la larga y penosa enfermedad que terminó vencéndolo.

¹ Daniel Pick, *War Machine, The Rationalisation of Slaughter in the Modern Age*, p.241

De manera que cubrir todo el espectro del tema de la guerra en el pensamiento del médico vienés, es una tarea lejos de haberse cumplido y a la que sólo podemos aspirar a contribuir en una pequeña porción. Con esta idea, en los párrafos subsecuentes me ocuparé de examinar las ideas que Freud virtió en la carta de respuesta a Einstein,² en donde éste último le conminaba a exponer algunas de sus conjeturas en torno a las causas que originan los conflictos bélicos. En un tono sincero de humildad intelectual, el experto en física nuclear reconocía la incapacidad de las ciencias exactas de dar una explicación satisfactoria sobre un fenómeno humano tan complejo. De este modo solicitaba ayuda a quien, probablemente, era el único capaz de arrojar luz en el insondable túnel de la naturaleza humana. *¿Por qué la guerra?* fue el título con el cual se publicó en 1933 la misiva de Einstein y la consabida respuesta que le dirigió el fundador del psicoanálisis.

1. Una antropología de la violencia

Freud inicia su exposición con una especie de “viñeta antropológica” en la cual se intenta poner de manifiesto la conexión entre dos aspectos fundamentales de la acción humana *viz.*, la violencia y el derecho, pues considera que éste es el punto de partida correcto para la explicación del origen de la guerra.

Freud sostiene que aunque es usual que violencia y derecho sean vistos como elementos opuestos, en su origen éstos formaban una unidad. Veamos cuál es su argumento. Partimos de la idea de que entre los hombres se crean diferencias o conflictos de intereses que suelen, la mayoría de las veces, zanjarse mediante el recurso a la violencia. Violencia y poder son nociones que, en esta etapa, resultan equivalentes: la violencia es en principio mera fuerza muscular, poder físico y, sólo más adelante, es violencia hecha inteligencia. En esta etapa los hombres ya no necesitan recurrir a la fuerza de sus músculos para imponerse al enemigo, para ello construyen artefactos o armas cada vez mejor elaborados y más eficaces.

Por otro lado, cuando hablamos de intereses siempre lo hacemos con referencia a una comunidad, *i.e.*, el concepto de interés implica una dimensión social. No hay inte-

² El intercambio epistolar fue promovido por el Instituto de Cooperación Intelectual dependiente de la Liga de las Naciones.

reses que sólo involucren a un individuo: todos necesitan comida, refugio y una pareja, y para obtener estos bienes tienen que enfrentarse unos a otros. Al igual que Hobbes, Freud sostiene que este enfrentamiento no puede ser permanente porque “en la admisión de tal comunidad de intereses se establecen entre los miembros de un grupo de hombres unidos ciertas ligazones de sentimiento, ciertos sentimientos comunitarios en que estriba su genuina fortaleza (con ello, se establece el principio del derecho, esto es) el doblegamiento de la violencia mediante el recurso de transferir el poder a una unidad mayor que se mantiene cohesionada por ligazones de sentimiento”.³ De esta manera, resulta claro que el origen del derecho es el poder y la fuerza que proviene de la unidad del grupo.

Ahora bien, Freud reconoce que la fuerza del grupo no está repartida de manera homogénea entre los miembros de una comunidad, ya que desde el inicio hay elementos tales como el sexo, la jerarquía familiar, la fuerza física, etcétera, que provocan una distribución desigual del poder. Además, estas diferencias no desaparecen con la evolución de las sociedades; de hecho, son éstas las que hacen difícil, si no es que imposible, la implantación de los ideales de igualdad, democracia, tolerancia, etcétera. Así como el poder no se distribuye de manera uniforme al interior de un grupo, tampoco lo hace en el nivel más amplio de las naciones, conformadas también con base en la comunidad de intereses. De aquí que las guerras de conquista estén siempre al orden del día, aunque su apariencia y el modo de llevarlas a cabo puedan cambiar de una época a otra. En efecto, siempre habrá una nación más poderosa que quiera aprovechar su superioridad frente a otra más débil y es de suponer que ésta opondrá resistencia.

Freud admite que no puede emitirse una opinión general sobre las guerras de conquista; reconoce que algunas han resultado benéficas para los pueblos conquistados, en la medida en que su vida y cultura se han visto enriquecidas. “No se puede juzgar unilateralmente por igual a la guerra de conquista. Algunas sólo trajeron desastres, como las de los mongoles y los turcos, otras al contrario contribuyeron a la transformación de la violencia en derecho, en tanto conseguían una mayor conjunción en la cual se extinguía la posibilidad del uso de la violencia y allanaba un nuevo orden de derecho en los conflictos.”⁴ Cualquiera que sea el caso, afirma que los resultados de una conquista nunca son permanentes. Si el objetivo de muchas guerras, por no decir todas, es saldar las cuentas pendientes de manera definitiva y poner las bases para una

³ Freud, “¿Por qué la guerra? ”, p.126.

⁴ *Ib.*, p.127.

paz duradera, la verdad es que nunca se ha visto cumplido ese objetivo e ignoramos si algún día pueda cumplirse. “Así, la consecuencia de todos esos empeños guerreros sólo ha sido que la humanidad permutara numerosas guerras pequeñas e incesantes por grandes guerras, infrecuentes, pero tanto más devastadoras.”⁵ La historia nos muestra entonces la ineficacia de la guerra para lograr una paz definitiva: la “guerra que pondrá fin a todas las guerras”⁶, aún no tiene lugar, por el contrario, con cada una se establecen las condiciones para la siguiente contienda.

2. Impulsos eróticos y de muerte

Con la viñeta anterior intenta Freud describir un cuadro suficientemente completo y coherente de los elementos presentes en la conformación de los conflictos bélicos. Pero éste es sólo el fondo del paisaje. La imagen recreada por él se asemeja mucho a la de autores clásicos como Hobbes, en quien probablemente se inspiró. Es necesario entonces introducir los conceptos teóricos de la aportación freudiana al estudio de la guerra. Dichos conceptos se encuentran en lo que el propio Freud llamó la ‘doctrina de las pulsiones’ y de la cual señala sólo las líneas generales en la carta ya aludida.⁷

De acuerdo con dicha doctrina, “Suponemos que las pulsiones del ser humano son sólo de dos clases: aquéllas que quieren conservar y reunir las llamadas eróticas, exactamente en el sentido de Eros en *El banquete* de Platón..., y otras, que quieren destruir y matar; a estas últimas las reunimos bajo el título de pulsión de agresión o de destrucción.”⁸ Son, pues, dos tipos de impulsos o “mociones pulsionales”: la pulsión erótica, *i.e.* un impulso de vida que nos lleva a buscar vínculos con otros seres humanos. Y, en segundo lugar, la pulsión de muerte o destructiva que opera en sentido inverso, es decir, intenta reducirnos a un estado de salvajismo primitivo. Aún cuando ambas pulsiones operan como fuerzas contrarias trabajan de manera conjunta. Ninguna acción puede ser el producto de una sola de las fuerzas. Así, por ejemplo, la pulsión erótica siempre requiere de la agresión para conquistar sus metas. Y a la inversa, la fuerza des-

⁵ *Id.*

⁶ Con esta esperanzadora leyenda intentó defenderse y justificarse la Primera Guerra Mundial.

⁷ Véase el trabajo de Freud, *Esquema del psicoanálisis*, (1938-1940).

⁸ Freud, *op. cit.*, p.129.

tructiva nunca se da en un estado totalmente puro, sino que se presenta acompañada de alguna modalidad del impulso erótico.

De manera que cuando los hombres deciden hacer la guerra e incluso se entusiasman con la idea de participar en las contiendas militares están respondiendo a una serie de impulsos de diversa índole, algunos nobles, otros ciertamente vulgares, pero todos, en última instancia, responden a los resortes de la pulsión erótica y de la pulsión de muerte. Es claro también, y es importante señalarlo, que la mayoría de estos impulsos nunca salen a la luz, esto es, permanecen ocultos para el sujeto que realiza la acción; de modo que, frente a la pregunta de por qué los hombres hacen la guerra, no podríamos dar una respuesta solamente en términos de lo directamente observable; las verdaderas causas pertenecen al ámbito del inconsciente, ese aspecto oculto de la psique humana que determina gran parte de nuestra vida consciente.

Dado que nuestra conducta obedece a esos dos tipos de pulsiones, cabe preguntarnos, tal como lo hace Freud en su respuesta a Einstein, hasta qué punto resultan pertinentes las acciones dirigidas a impedir o controlar el uso de toda violencia cuando los conflictos entre los hombres o las naciones llegan a agudizarse. Inquietud que podría reformularse a través de la pregunta de si es deseable que el hombre se convierta en un ser totalmente pacífico. No debemos olvidar que la violencia es poder y que éste también opera positivamente haciendo posible la modificación de situaciones con las cuales nos sentimos insatisfechos. Los impulsos agresivos actúan como fuerzas en virtud de las cuales somos capaces de conseguir mejores condiciones de vida y que no necesariamente llevan a la destrucción y la muerte. Por ello resultaría más deseable que pudieran encontrarse los mecanismos para dirigirlos y encauzarlos hacia otro tipo de objetivos. Esto se lograría, siguiendo la perspectiva freudiana, reforzando los impulsos eróticos, es decir, los vínculos afectivos entre los seres humanos.

3. Guerra y cultura

A diferencia de otros autores, Freud no es un defensor de la cultura y la civilización. En este sentido, es muy clara su postura en *El Malestar en la Cultura*, obra en la cual pone de manifiesto los mecanismos represores de una cultura que, lejos de brindarnos condiciones de bienestar y felicidad, provoca malestar y desdicha al ser humano. De

acuerdo con los hallazgos de Freud, los hombres procuramos el placer e intentamos siempre, a cualquier costo, huir del dolor⁹. Pero el deseo humano que le procura felicidad está en conflicto con los requisitos impuestos por la sociedad para una "sana convivencia". De esta manera, el hombre tiene que ocultar y negar el principio de placer, esto es, el principio que organiza toda la vida del hombre, aquel en función del cual actuamos. Para lograr reprimir este deseo impetuoso del ser humano, la cultura nos proporciona una imagen falsa sobre nosotros mismos que niega los impulsos y apetitos naturales.

En efecto, para Freud es claro, como lo fue para Nietzsche, que parte de la función que cumple el entrenamiento al que nos somete la cultura y la educación, consiste en reprimir y ocultar nuestros impulsos naturales porque se consideran vergonzosos e "inmorales". He aquí una gran paradoja: la cultura hecha *por* el hombre y *para* el hombre, es el ámbito menos propicio para desenvolvernos; así lo confiesa en una carta a su amiga Lou Salomé: "Mi secreta conclusión ha sido siempre ésta: siendo que sólo podemos ver la gran civilización actual cargada de una enorme hipocresía, se sigue que estamos incapacitados para ella"¹⁰. Pero el juicio más severo sobre el papel represor de nuestra cultura lo encontramos en el ensayo "*De guerra y muerte*", en donde afirma que "La cultura está asentada sobre una actitud hipócrita porque no reconoce la verdad psicológica de las pulsiones; una mejor cultura debería ofrecer un mejor reconocimiento y aceptación de éstas."¹¹ El resultado de esta represión es, como ya sabemos, la enfermedad, esto es, la neurosis.

La paradoja, sin embargo, se explica en la teoría freudiana cuando consideramos el papel que el padre del psicoanálisis confiere a las imágenes falsas, *i.e.*, a las máscaras con las cuales revestimos nuestras creencias y deseos. Así como la imagen que tenemos de nosotros mismos nunca corresponde a lo que en realidad somos, puesto que vernos desnudos supone enfrentarnos con nuestros complejos de culpa (ligados con el impulso de muerte), de la misma manera, la imagen que hemos hecho del ser humano no corresponde a la realidad: primero evocamos las múltiples representaciones que nuestra cultura occidental ha proveído para cubrir como un velo traslúcido nuestra verdadera naturaleza. Pero el velo ha sido insuficiente para cubrir los efectos del alcance destructor de las guerras del siglo XX: "La muerte de un hombre, de diez, de

⁹ Es este "el principio del placer": la energía dirigida hacia la obtención del placer y la evasión del dolor.

¹⁰ Freud, *apud.*, D. Pick, *op. cit.*, p. 246.

¹¹ Freud, "De la guerra", vol. XIV, p.285.

cien quizás, puede vertirse en imágenes creíbles, relativamente “fieles”. La muerte a granel escapa a esa posibilidad. Hay que inventar otra forma para aludirla o evocarla, una forma acorde con la atroz novedad de poder programar su eficacia, con ayuda de la alta tecnología, potenciándola al *sinfin*”¹²

Es así que la reorientación de los impulsos y deseos supone no la modificación de la cultura sino la creación de una nueva en la cual se reconociera y aceptara nuestra naturaleza más íntima.

Podemos, por último, aventurarnos y conjeturar cuál sería la posición de Freud respecto a la justificación moral de la guerra, problema del que no se ocupa en los textos aludidos. Siendo su visión de la guerra una visión científica, emanada de una teoría acerca de los resortes inconscientes del comportamiento humano, quizás sea correcto suponer que para Freud el problema de la guerra, desde la óptica de la moral, es un problema de conciencia, de posiciones individuales, más no resoluble a partir de su teoría. La guerra, al igual que la neurosis, es una enfermedad que surge de la represión de los impulsos, por lo que quizás al ser reconocidos éstos podrían ser neutralizados muchos de los sufrimientos que provoca. Pero parte de ese reconocimiento tiene que ver con el abandono de una cultura y una moral que consiste, entre otras cosas, en intentar justificar algo que no puede ser justificado o que no necesita ser justificado, a menos que queramos mantener una imagen falsa del ser humano. La justificación moral implica, entonces, soslayar algo que en la teoría freudiana es central: el papel represor de las instituciones culturales y, por ende, la creación de imágenes falsas acerca de nosotros mismos.

II. Russell: una visión ética de la guerra

Es bien sabido que Bertrand Russell fue durante la Primera Guerra Mundial un incansable luchador por la paz. Empero, esta postura pacifista se modificó cuando Europa se vio inmersa en su siguiente gran conflagración bélica. En esta segunda ocasión Russell se manifestó abiertamente a favor de una guerra que parecía ser el único recurso para poner fin a las ambiciones expansionistas de Alemania. Hombre liberal en cuanto a sus convicciones políticas, Russell se opuso a toda forma de opresión y tiranía, peli-

¹² Nelly, Schnaith, *La muerte sin escena*, p.13.

gro que según él se corría de no poner un límite a la potencia germana. Pero más allá de la diferente perspectiva sobre éstos y otros conflictos ¹³, lo cierto es que Russell siempre mantuvo la convicción de que la guerra era un terrible mal, producto de la desviación humana respecto de los valores más entrañables de la civilización.

Algunas de sus opiniones acerca del origen de la guerra y de su posible justificación se encuentran claramente expresados en *Justicia en Tiempos de Guerra*,¹⁴ una obra escrita en plena guerra del 14. Se hace necesario, sin embargo, ofrecer un panorama más amplio de algunas de las ideas centrales de Russell acerca de la ética y de la filosofía social para tener una comprensión más adecuada de su visión acerca de la guerra.

1. El estatus de los conceptos morales

Es obvio que la filosofía de Russell no puede ser etiquetada bajo una sola corriente o escuela de pensamiento. De hecho, Russell pertenece a la clase de filósofos que hacen escuela, nutriéndose de las tradiciones más sólidas. Heredero del empirismo humeano e imbuido por el ambiente logicista que él mismo contribuyó a construir, para Russell una distinción fundamental es la que se da entre el mundo y el lenguaje sobre los hechos, y el mundo y el lenguaje de los valores, lo que no significa que considere que no puede haber una discusión racional en torno a la moral, la política o la religión. Con la misma agudeza empleada en espinosos temas como el de la filosofía de las matemáticas o la filosofía de la ciencia, Russell aborda esas cuestiones siempre con el fin de arrojar luz sobre los conceptos allí involucrados.

En el caso de los conceptos centrales de la ética: 'bueno' y 'malo', 'correcto' e 'incorrecto', 'justo' e 'injusto', para Russell éstos son términos simples, lo que significa que con ellos intentamos referirnos o describir nuestras acciones, pero ellos mismos

¹³ Véase el trabajo de Irving L. Horowitz: "*Bertrand Russell: Man Against Man*", en *War and Peace in Contemporary Social and Philosophical Theory*, p.103.

¹⁴ Otros textos de Russell en donde aborda el tema de la guerra son: *Why Men Fight*, Nueva York, 1930; *New Hopes for A Changing World*, Nueva York, 1951; *Freedom and Organization, 1814-1914*, Londres, 1934; *Human Society In Ethics and Politics*, Nueva York, 1955.

son indefinibles.¹⁵ Designan propiedades que si bien no pueden ser observadas, medidas o sometidas a algún tipo de contrastación empírica, pueden ser conocidas de manera intuitiva. En efecto, aunque para Russell, igual que para Hume y otros filósofos en esta misma tradición, los juicios morales expresan los deseos y las preferencias de quien los emplea, hay un aspecto objetivo del bien o de lo correcto, que tiene que ver con las consecuencias que se siguen de las acciones, y que hace posible que los juicios morales sean proposiciones verdaderas o falsas. Una proposición que expresa una valoración moral puede ser falsa en la medida en que el sujeto que la sustenta no llevó a cabo un cálculo correcto acerca de cuáles serían las mejores consecuencias. En cuanto a las acciones, una acción moralmente correcta es, para Russell, una acción que es el resultado de la mejor elección posible después de considerar todos los elementos a mano, a la luz de las mejores consecuencias. “Las mejores consecuencias” son, y aquí Russell se compromete con una concepción utilitarista, las que resultan más benéficas para el mayor número de personas.¹⁶ Otra cuestión importante que hay que tomar en cuenta es que, para Russell, las creencias morales se construyen, en principio, a partir de las opiniones de los otros, esto es, a partir de la educación, y sólo más tarde se someten a un escrutinio racional al entran en conflicto con nuestros propios deseos e inclinaciones. Por ende, aún aceptando que la moral es un asunto netamente individual, es claro que no puede considerarse una cuestión meramente subjetiva, que sólo se somete al juicio de quien la sustenta. La moral tiene un aspecto social que es innegable y que es la condición para que podamos tener una conciencia crítica de la misma. En otras palabras, actuar moralmente no significa actuar acorde con mis deseos; en muchas ocasiones es actuar, incluso, en contra de ellos.

2. Impulsos y deseos

Es sobre todo en *Principios de Reconstrucción Social*, la obra en donde Russell desarrolla la idea de que “Toda actividad humana emerge de dos fuentes: el impulso y el

¹⁵ Una exposición amplia de la filosofía moral de Russell se encuentra en *Ensayos Filosóficos* y en *Sociedad humana: ética y política*.

¹⁶ Russell, *Ensayos filosóficos*, p.80.

deseo.”¹⁷ Ahora bien, el impulso no es siempre una fuerza que empuja al individuo, sino que actúa también como dique de contención respecto de las fuerzas exteriores. Y el deseo, como hace ver Justus Buchler en su ensayo clásico sobre la ética de Russell¹⁸, no es algo ciego e instintivo, sino la imaginación que anticipa y proyecta acciones realizables, lo que nos mueve a experimentar y a la constante búsqueda de posibilidades. En dicho trabajo, Russell introduce una noción crucial, *el principio de crecimiento*, para referirse al impulso vital del ser humano hacia el perfeccionamiento de la vida moral e intelectual. Dice Russell: “Los impulsos y deseos de hombres y mujeres, en la medida en que son de importancia real en sus vidas, no están desligados unos de otros, sino que proceden de un principio central de crecimiento, una urgencia instintiva que los conduce en una cierta dirección, como los árboles buscan la luz.”¹⁹ Llama la atención la analogía empleada por Russell en el sentido de que se trata de algo que el hombre busca de manera natural, “como los árboles buscan la luz”. Debemos entender entonces que no se trata de un propósito consciente, producto de la reflexión. Y, aunque no queda suficientemente claro en qué consiste, para Russell este principio tiene un signo positivo, puesto que lleva al crecimiento, a la realización de las facultades humanas.

Reconoce, sin embargo, que existe un buen número de acciones que no operan en concordancia con el principio de crecimiento, sino que, por el contrario, nos inducen a lograr objetivos individuales o egoístas a costa de otros seres humanos. Dichas acciones están movidas por poderosas pasiones, entre las cuales destaca el deseo de poder como una de las más dañinas. Pero además del principio de crecimiento, Russell introduce la tesis de que hay tres fuentes (¿o funciones?) de las cuales derivan todas nuestras acciones: “Las actividades de los hombres, de manera muy gruesa, se derivan de tres fuentes; no que sean distinguibles claramente en los hechos, sino suficientemente distinguibles para merecer distintos nombres. Las tres fuentes a que me refiero son el instinto, la mente y el espíritu.”²⁰

Sobre los instintos y las pasiones algo se ha dicho en líneas anteriores. Por “vida mental”, entiende Russell la búsqueda del conocimiento y la sabiduría, mientras que la vida espiritual se refiere a los sentimientos impersonales, no ligados al egoísmo y a la

¹⁷ Russell, *Principles of Social Reconstruction*, p.11.

¹⁸ Buchler, “*Russell and the Principles of Ethics*”, p.523.

¹⁹ Russell, op.cit., p.19.

²⁰ *Ib.*, p.142.

propia satisfacción sino a una conciencia religiosa del mundo. Cada una de estas facultades tiene su aspecto de excelencia y de corrupción. Por ejemplo, una vida dedicada enteramente al conocimiento, que no dé espacio a los sentimientos y a la vida sensible, corrompe la función del intelecto. Y lo mismo sucede cuando se desarrolla únicamente la vida espiritual o la vida sensible. Se trata, entonces, de encontrar un equilibrio, una armonía consistente en el desarrollo integral de estas tres funciones.

En el logro de la armonía y la neutralización de las pasiones negativas, la razón juega un papel central, pero únicamente como mediadora, es decir, la razón no es la causa de la acción sino sólo un regulador. No debe entenderse, sin embargo, que Russell aboga por la racionalización de las pasiones. Éstas deben conservar su naturaleza y su fuerza para poder impulsar las acciones de los sujetos: “Razón” tiene un significado perfectamente claro y preciso. Significa la elección de los medios adecuados para lograr un fin que se desea alcanzar. No tiene nada que ver con la elección de los fines.”²¹ entonces, el papel de la razón es el de proporcionar la dirección adecuada para que las pasiones operen impulsando la acción en concordancia con el principio de crecimiento.

3. Cooperación y rechazo

Aplicando este esquema al caso de la guerra, tenemos que ésta brota a partir de dos componentes fundamentales: la pasión en forma de agresión y el deseo de posesión. Al contrario de Hobbes y Freud, para Russell el deseo de poseer territorio, bienes o personas es un impulso negativo y dañino. Si bien es cierto que el hombre necesita satisfacer necesidades primarias y sólo lo consigue adueñándose de ciertos bienes, no se justifica el ansia por poseer cuando estas necesidades han quedado satisfechas. Es justamente esta insatisfacción permanente del hombre lo que le lleva a enfrentarse con sus semejantes. La agresión, por su parte, es una pasión negativa porque conduce a la destrucción y no a la conservación. Siendo ambas negativas, la manera de mitigarlas o neutralizarlas es mediante el ejercicio de la razón. Por eso “sólo aquellos en quienes el deseo de pensar con verdad es en sí mismo una pasión encontrarán este deseo adecua-

²¹ *Sociedad humana: ética y política*, p.10

do para controlar a las pasiones de guerra.”²²

Ahora bien, Russell no tiene la ingenua pretensión de que dichos impulsos logren anularse del todo, pero sí considera posible que a través de un cambio en las condiciones de vida y, por ende, de los valores que imperan en la sociedad, pueda propiciarse el fortalecimiento de los impulsos armónicos y creativos. Si estos impulsos están ligados a la parte espiritual del hombre, es ésta la que tiene que alimentarse, cultivarse y expandirse para que los más altos ideales de la humanidad, tales como la dignidad, la generosidad y el respeto, sean los que dirijan y den sentido a las pasiones. El fortalecimiento del espíritu, esto es, los sentimientos impersonales y desinteresados, es la condición de posibilidad para encontrarle un sentido de reverencia y respeto a la vida. Estos ideales pueden perseguirse individual y colectivamente ya que no sólo es tarea del individuo el procurarse una vida buena, corresponde también a las naciones y, particularmente, a quienes detentan el poder, ofrecer a todos las condiciones de vida materiales y espirituales propicias para el perfeccionamiento de sus capacidades humanas.

Tomando en cuenta lo anterior, resulta más claro el sentido de la crítica de Russell a los valores enarbolados por las naciones que intentan justificar las acciones de guerra. Expresiones tales como ‘orgullo nacional’ pierden su connotación positiva cuando no van dirigidos a reportar un beneficio a la mayoría de los individuos. Resulta un contrasentido que el orgullo sirva para justificar la destrucción y la muerte. Una nación puede hacer patente su orgullo resistiéndose a ejercer un mal sobre otra nación, en lugar de causarle los males que no desearía para sí misma. El hecho de que esto no suceda así, esto es, que tanto los hombres como las naciones se empeñen por reforzar su orgullo a partir de la aniquilación de otro, se debe fundamentalmente a tres razones: cobardía, anhelo de dominio y lo que Russell llama “un gusto por la violencia”²³, que en otras palabras significa el amor al combate en sí mismo. Es así como el filósofo inglés reafirma su visión naturalista del origen de la guerra: “La guerra ha crecido, principalmente, a partir de la vida del impulso, no de la razón o el deseo. Hay un impulso de agresión y un impulso de resistencia a la agresión.”²⁴ Más allá de las justificaciones que pueden esgrimirse para combatir a los otros hay un apetito natural por la violencia, semejante al que podemos encontrar en los demás animales, pero con la diferencia de

²² *Ib.*, p. 11.

²³ Russell, *Justice in Wartime*, p.56.

²⁴ Russell, *Principles*, p.15-16.

que el hombre reviste los impulsos destructivos de un carácter legal que les da permisividad. La guerra es la salida permitida para satisfacer esos instintos de lucha...al igual que el matrimonio.

Hay otro elemento que vale la pena destacar sobre la concepción de Russell acerca del origen de los conflictos, porque hace referencia a la dimensión social de los mismos. Se refiere al hecho de que por ser el hombre un animal gregario tiende naturalmente a identificarse con cierto grupo, pero al mismo tiempo, a rechazar a otros. El fundamento del rechazo se encuentra en una desconfianza natural hacia lo que no le es familiar. Este impulso natural intenta justificarse en una serie de creencias, generalmente falsas, sobre las costumbres practicadas por otros grupos, mismas que llegan a considerarse extrañas y hasta perversas, por el simple hecho de no ser las del grupo al que se pertenece. “Es esta doble disposición de cooperación y hostilidad lo que constituye la fuerza del patriotismo.”²⁵ La guerra se sostiene entonces en dos principios que se corresponden mutuamente: el principio de cooperación entre los miembros de un mismo grupo, y el principio de rechazo hacia todo aquello que sea distinto o extraño a éste. Para que los hombres puedan involucrarse en una empresa de guerra, es necesario que exista la idea de pertenencia a un grupo, sea éste nación, partido, iglesia, etcétera.

Ahora bien, aunque ligado a un espíritu pacifista, Russell considera que ciertas guerras pueden ser justificables, “en el balance del bien que puede traer a la humanidad”²⁶, esto es, no todos los efectos de la guerra son negativos, muchas cosas se logran a través de ella.

El que se justifique una guerra estriba entonces en el hecho de que se establezca un balance, una proporción, entre los males y los beneficios, idea que, obviamente, no es original de Russell,²⁷ De acuerdo con una clasificación propuesta por él mismo ²⁸, existen guerras de colonización, de principios, defensivas y de prestigio, a las cuales Russell les asigna distintos grados o niveles de “justificabilidad”. Las primeras (de acuerdo con una visión típicamente “inglesa” de las guerras del pasado) pueden justificarse tomando en cuenta los resultados obtenidos, como en el caso de la colonización de países considerados “salvajes”, a los cuales se llevó una cultura que les permitió de-

²⁵ *Ib.* ,p.60.

²⁶ *Ib.* , p.22.

²⁷ Me refiero al principio de proporcionalidad de la teoría de la guerra justa o *ius ad bellum*.

²⁸ *Justice in* , p. 35.

sarrollar mejores niveles de vida. Las segundas, guerras religiosas, pueden justificarse siempre y cuando los ideales por los que son libradas no se vean anulados por la crueldad y el exceso de violencia empleadas en ellas. Las guerras defensivas siempre son justificables, pues se trata de un derecho de toda nación independiente; sólo las posturas más radicales -Tolstoi o Cristo- podrían oponerse a ello en defensa de un pacifismo a ultranza. Por último, las guerras de prestigio nunca pueden ser justificables. En este grupo considera Russell las guerras que se emprenden por ideales mal entendidos o desvirtuados como la superioridad étnica, el prestigio militar o político, etcétera. Ciertamente Russell ubicaría aquí a la emprendida por Alemania en 1939.

III. Coincidencias y contrapuntos

Quizás debemos empezar por asumir que las coincidencias entre Freud y Russell son bastante más superficiales que en el caso de sus discrepancias. Es cierto que en muchas de las afirmaciones de Russell encontramos claras referencias a conceptos psicológicos, tales como 'impulsos', 'instintos', 'pasiones', etcétera., que hablan de la importancia que el filósofo inglés daba a los resortes internos de la conducta humana. Sin embargo, estas referencias no son suficientes para declarar a Russell un defensor de la teoría psicoanalítica, de la que probablemente tenía conocimiento. Son varias las razones por las cuales un filósofo como Russell no podría reivindicar todos los supuestos del psicoanálisis. Una de ellas es la importancia que da, a lo largo y ancho de toda su obra, a la capacidad racional del ser humano. Y aunque en varias ocasiones afirma que no es la razón la que elige los fines, sino sólo los caminos para lograrlos, su propia concepción de cómo operan los impulsos y los instintos es, por decirlo así, una explicación "racionalizada" de los mismos. Veámos algunos ejemplos.

Un argumento empleado por Russell para dar cuenta del origen de los conflictos humanos se apoya en la pareja de conceptos "cooperación – rechazo". Para Russell esta doble actitud presente en cualquier comunidad humana, pone de manifiesto el carácter semigregario del ser humano: no somos como las hormigas o las abejas, pero tampoco somos como el león o el tigre.²⁹ Si fuéramos como las abejas no habría nece-

²⁹ *Sociedad humana: ética y política*, p.10 En este texto Russell matiza afirmaciones anteriores sobre el carácter gregario del ser humano.

sidad de formular contratos y acuerdos para garantizar la convivencia, esta se daría obedeciendo sólo al instinto gregario. Finalmente ni las abejas ni las hormigas protestan, abusan, se incorforman, o se destruyen unas a otras. Pero el hombre tampoco puede vivir aislado de la comunidad, está obligado a compartir y socializar si no quiere vivir en el conflicto y la barbarie permanente. Ahora bien, hemos visto que a esta tesis, Russell añade la idea de que los vínculos establecidos para garantizar la convivencia se establecen con los iguales, no con los diferentes, y esto supone un buen cúmulo de creencias acerca de la apariencia física y las costumbres; creencias que van más allá de un mero impulso o instinto.

Otra poderosa razón que lleva a Russell a anteponer la capacidad racional del ser humano sobre los instintos es que sólo de esta manera puede darle a la ética un fundamento suficientemente sólido. Efectivamente, la antropología filosófica de Russell provee a la ética del fundamento que la lógica, a través del análisis del lenguaje, no puede darle. Si las proposiciones que expresan juicios morales no tienen el mismo estatus que las proposiciones sobre hechos, dado que sólo expresan sentimientos o emociones, de cualquier modo no podemos renunciar a pensar que la ética no verse sobre situaciones reales y objetivas. El contenido objetivo de la ética está dado por el aspecto antropológico y social de la misma. Pero si la ética emerge como la necesidad humana de crear los vínculos que hacen posible la convivencia (las abejas no tienen necesidad de ella y tampoco el león o el tigre) esto es posible por el carácter racional que el hombre es capaz de imprimir a sus decisiones.

En este punto se abre una infranqueable brecha entre Russell y Freud. Para éste último, la ética, como parte de la cultura, tiene la función de disfrazar nuestra naturaleza pulsional. Los vínculos afectivos y, por ende, sociales, se explican por la fuerza del impulso erótico sólo atemperado por el otro impulso de signo contrario. El papel de la razón, de la norma y de la ética, no es el de garantizar la convivencia, sino de sublimar, limitar y castigar deseos que nacen en un nivel inconsciente al cual no tenemos acceso. Freud intentó demostrar, a través de una compleja teoría de la psique humana, que si bien somos distintos de los demás animales, la diferencia no estriba en la traída y llevada "naturaleza racional" del hombre. En realidad, lo que nos distingue del león y de la hormiga es que no tenemos la certeza que posean un inconsciente: el tigre jamás sentirá remordimiento por matar a una gacela para proveerse de alimento, ni por aparearse con una hembra distinta cada vez. El hombre, al igual que el león o el tigre, mata, destruye, lastima, pero, además, siente culpa (o placer) y sufre por ello.

Las observaciones anteriores nos sirven para comprender más claramente las repercusiones que los instintos e impulsos tienen respecto de la guerra y el modo en que la juzgamos. Para Freud, la guerra es la expresión más extrema de las relaciones de poder que se dan en la base de toda convivencia humana. Podemos manifestarnos a favor o en contra de sus resultados, repudiar o avalar sus métodos, pero el juicio moral no puede extenderse a los impulsos o deseos de dominación. Estos son moralmente neutros en la medida en que obedecen a la naturaleza más íntima del ser humano. Russell, también admite que la guerra es el resultado de una lucha por el poder, pero, a diferencia de Freud, el deseo de dominación o de poder, el más fuerte entre todas las pasiones humanas, tiene un signo negativo porque se opone al principio de crecimiento, este impulso "natural" en virtud del cual aspiramos al conocimiento y a la sabiduría. La guerra, entonces, va asociada a la búsqueda del poder que casi siempre ignora y aplasta los impulsos positivos. Es la prueba más fehaciente de que lo peor del ser humano, el egoísmo extremo, se ha impuesto sobre sus inclinaciones más nobles y desinteresadas.

Muchos de los escritos de Russell dan cuenta de su desprecio hacia la moral convencional basada en prejuicios, ausente de toda crítica. A pesar de eso, nada pudo minar su confianza en los valores y bondades de la civilización. En última instancia, para Russell, el ser humano es una criatura cuya naturaleza, aunque con inclinaciones negativas, es esencialmente buena y moldeable y es por ello que defiende la posibilidad de un panorama futuro en donde la cultura y la educación contribuyan a alejar el fantasma de la guerra. Freud, en cambio, no puede compartir el optimismo de Russell. Para el médico vienés, la cultura, esto es, la educación, el conocimiento, el arte y la religión, aunque son considerados "bienes" de la humanidad, ocultan los mecanismos para reprimir y, por ende, enfermar el espíritu.

Más allá de la validez de las concepciones defendidas por ambos autores, habría que preguntarse si al adoptar una visión psicológica de la guerra renunciamos a la visión ética, y a la inversa. A mi me parece que, en efecto, ambas perspectivas o enfoques no pueden ser asumidos a la vez. En realidad, ésta podría ser la objeción más seria que se le puede hacer al planteamiento de Russell, (si bien no deja de ser atractivo). Efectivamente, Russell pretende moverse en los dos niveles de discurso "sin perder pie", pero me parece que no lo consigue. Cuando hablamos de que son los instintos e impulsos los que determinan las formas de la convivencia, ¿nos referimos a hechos? Si esto es así, de acuerdo con Russell estamos cancelando la posibilidad de valorar moralmente las acciones que intentamos explicar a partir de éstos. Y si queremos pronun-

ciarnos moralmente sobre ciertas prácticas humanas, tenemos que dejar muy claro que éstas ya no forman parte del mismo nivel que ocupan (el explicativo) las referencias a instintos, impulsos y demás.

En este sentido, la concepción de Freud me parece más coherente, en la medida en que pretende explicar ciertos fenómenos y abandona la tarea de pronunciarse moralmente sobre los mismos. Podemos estar o no estar de acuerdo con su explicación de porqué los hombres hacen la guerra. Su aportación al tema tendrá que decidirla quien se tome el trabajo de estudiar a fondo su obra. Pero es indudable que Freud puso el dedo en la llaga sobre las actitudes que solemos adoptar cuando nos referimos a temas tan espinosos como el de la guerra: no basta enjuiciar la guerra y declararnos pacifistas. Habría que considerar seriamente la posibilidad de cambiar toda nuestra idea de la cultura y la civilización, de la cual, finalmente, la guerra es su producto más acabado. Esta sería una buena tarea para el siglo que comienza.

Bibliografía

- Freud, Sigmund, *Obras completas*, tomos XIV, XXI, XXII, (Barcelona: Anagrama, 1991)
- Varios autores, *Freud contra si mismo*, (México: Conacyt, <Ciencia y desarrollo>, 1980)
- Schnaith, Nelly, *La muerte sin escena*, (Barcelona: Cafe Central, <Balbec I>, 1997)
- Russell, Bertrand, *Justice in War Times*, (Nottingham: Spokesman Books, 1917)
- Principles of Social Reconstruction*, (Londres: Unwin Books, 1971)
- Sociedad humana: ética y política*, (Madrid: Cátedra, <Teorema>, 1993)
- Ensayos filosóficos*, (Barcelona: Atalaya, 1966)
- Buchler, Julius, "Russell and the Principles of Ethics", en: *The Philosophy of Bertrand Russell*, Schilpp, Paul, ed., (E.U.A: Harper & Row, 1995)
- Horowitz, Irving, L. *War and Peace in Contemporary Social and Philosophical Theory*, (E.U.A: Souvenir Press, 1957)