

No matarás. Consideraciones contemporáneas sobre guerra y muerte

Coloquio Trilce / Buenos Aires. Institución del Psicoanálisis

4 de noviembre de 2023

¿NO MATARÁS?

Enrique Tenenbaum

Quisiera comenzar contando cómo se gestó este primer encuentro.

Fue mucho antes de los sucesos recientes en Medio Oriente, y mucho antes de comenzada la campaña presidencial en nuestro país en la que se reflató la teoría de los dos demonios. Lamentablemente no estábamos errados cuando nos propusimos trabajar este tema que nos interpela con crudeza en estos “tiempos interesantes” en que nos toca vivir.

Meses atrás, escuchando a una psicoanalista europea que, habiendo dedicado buena parte de su práctica al acogimiento de la palabra de refugiados o sobrevivientes de guerra, al referirse a la situación bélica desplegada geográficamente entre Rusia y Ucrania sostuvo que ante la guerra no se puede ser neutral. Quizás debido a lo que yo venía pensando sobre la neutralidad del analista en cuanto a la guerra, es decir la forma más cruda y explícita de la administración del derecho a matar en forma masiva, esperaba que dicha analista sostuviera una posición próxima a la mía, es decir: que condenara el hecho mismo de la guerra. Quizás, en cuanto a ella, por vivir en Europa, la proximidad de la guerra le impedía asumir una posición tan firme como abstracta, la de condena a todo hecho bélico. Sostuvo ella, en cambio, que no se podía ser neutral, que había que apoyar a Ucrania¹.

El impacto que me causó su toma de partido me hizo pensar en la neutralidad del analista en relación con hechos que involucran a sucesos tales como la guerra. Por mi parte, considero que, rotundamente, frente a cualquier hecho bélico no se puede ser neutral, y sólo corresponde una posición: la de condena. Y luego de la condena, si cabe, una lectura política. Me refiero con política al restablecimiento de la función del habla, a la práctica de la palabra, la que cuando dimite no deja paso a otra cosa que la violencia, como sostuvo Lacan².

Me preguntaba entonces, además, si entre el término neutralidad en cuanto a la guerra y el término neutralidad para la posición del analista en la cura hay algo más que una

¹ Podría haber dicho que apoyaba a Rusia y hubiera sido igual mi sorpresa.

² J. Lacan. *Introducción al comentario de Jean Hyppolite*. Escritos I. “¿No sabemos acaso que en los confines donde la palabra dimite empieza el dominio de la violencia, y que reina ya allí, incluso sin que se la provoque?” Y más adelante: «... se lanzan a la desesperada en la empresa de humanizar al adversario que ha caído bajo su cargo en su derrota -llamando incluso al psicoanalista al rescate para colaborar en la restauración de *human relations*, en lo cual éste, al paso que llevan ahora las cosas, no vacila en extraviarse»

relación de homonimia³. Hoy tengo mis dudas acerca de si esa neutralidad no tiene algún límite, si no vacila ante ciertos hechos.

Otro antecedente de este encuentro fue volver a leer, gracias a la sugerencia de Graciela Graham, la carta de Oscar del Barco conocida justamente como “no matarás”, la cual produjo un debate⁴ poco frecuente en la historia de nuestro país en relación con las prácticas de la llamada guerrilla de los años ‘60 y ‘70, ya que la carta puede leerse como una suerte de arrepentimiento. No de un arrepentimiento amplio respecto del uso de la violencia como práctica política, a la que por otra parte conviene situar en la época, y restringirla a ella para no caer en anacronismos, sino de la posición de del Barco, quien se hace responsable en primera persona -por haber apoyado al grupo “ejército guerrillero del pueblo”- de haber matado a “seres humanos con nombre y apellido”.

Me limito, de la carta, a esto, al contraste brutal entre el anonimato del asesinato masivo e indiscriminado de la guerra convencional y la ejecución de alguien con nombre y apellido, es decir de alguien identificado; esto me hizo pensar en la condición de prójimo de aquel sobre el cual se ejerce una violencia. Me refiero a que en las guerras son los cadáveres los que se reconocen, los que se identifican. En las ejecuciones hay una identificación previa, mientras hubo vida.

La carta de Del Barco propone “no matarás” como principio de toda comunidad.

No matarás, recordemos, es el quinto mandamiento de los diez que habrían sido entregados a Moisés durante la escena en que la zarza ardiente profiere la voz del Dios de Israel. No es el primero: el primer mandamiento es el de adorar a ese Dios. No al Dios de los filósofos, sino al Dios que llevó a Abraham al límite mismo al que un padre puede llegar: asesinar a su hijo, y por tanto asesinar su propia condición de padre. No sólo fue llevado Abraham a estar dispuesto al sacrificio del primogénito por servir al Señor, sino a hacerlo con engaño. Ante la pregunta del niño acerca del cordero a sacrificar, Abraham le responde con un lacónico “Dios proveerá”. Frase que, paradójicamente, se repite a tontas y a locas sin reparar en qué significa la figura de ese Padre proveedor.

El otro hijo que entra en la escena a propósito de los mandamientos es el hijo de Dios, Jesús de Nazareth, quien eleva a la dignidad de segundo y último mandamiento el amor al prójimo. No es que ese amor del prójimo no estuviera ya presente en las Escrituras, pero es aquí transformado en mandamiento a partir de la promoción, por parte de Jesús, de un nuevo amor. Este nuevo amor, el cual Freud nunca pudo aceptar, es un amor que no depende

³ La “neutralidad benevolente” fue un término diplomático que se filtró como polizón en los textos posfreudianos, debido al oficio de Strachey. Lacan parece no haber advertido que se trataba de un polizón.

⁴ La carta, sus antecedentes y el debate pueden leerse en: https://elinterpretador.net/ensayos_articulos_entrevistas-numero15-junio2005.htm

de las cualidades del objeto. Un amor que, al decir de San Pablo, no busca lo suyo. Un amor esencialmente anónimo y sin atributos, que no se satisface en el objeto⁵.

Reencontramos aquí, en la figura del prójimo, la tensión entre la identidad y el anonimato, lo cual me hizo presente la pregunta acerca de la violencia, también la de la vida cotidiana, en relación con la figura del prójimo, y cómo esta tensión, entre la identidad y el anonimato, se juega o no en ciertas situaciones de guerra.

Hace pocas semanas el ataque masivo por parte de Hamás a Israel se siguió muy rápidamente, en las redes, de la publicación de fotos de israelíes desaparecidos. Entre ellos jóvenes, adolescentes, niños. Se pedía y se sigue pidiendo, con desesperación, que se los identifique, ya sea como muertos o como rehenes. En las guerras de antaño, sólo al cesar el conflicto se identificaba a los cuerpos de los muertos, aquellos que no habían sido asesinados en tanto que seres humanos con nombre y apellido. Hasta su identificación permanecen como cadáveres sin nombre, sin atributos.

En un texto reciente, Eduardo Grüner⁶ cita una frase de León Rozitchner: “cuando la sociedad no sabe qué hacer, la filosofía no sabe qué pensar”. Los psicoanalistas, aun ante el desconcierto y la desorientación, estamos obligados a pensar, pero... ¿tenemos algo para decir? En Trilce nos atraviesa desde los comienzos la pregunta acerca de cómo y cuándo intervenir en relación con sucesos de esta índole; cuándo cómo y con qué términos, con qué recursos intervenir.

Lo que quiero presentar hoy son más preguntas que afirmaciones. Y lo haré con toda la cautela que me sea posible, habida cuenta de la sensibilidad con que es recibido un conflicto como el de Gaza, que afecta y divide a familias, agrupaciones, partidos políticos y pueblos enteros. Véase la crisis en la izquierda francesa ante la posición de Melenchon⁷, véase la expulsión de un profesor de un establecimiento educativo por sostener que sionismo y judaísmo no son lo mismo⁸, véase la ruptura de relaciones diplomáticas (de Bolivia con el Estado de Israel).

Primera pregunta: la palabra guerra, con toda la carga que conlleva desde el principio de los tiempos, el significante guerra, con todo su peso en la cultura y en la civilización, ¿no merece ser puesto en debate en cuanto a su alcance y en cuanto a lo que connota, en los

⁵ I Corintios, 13 :4-6. « El amor es sufrido, es benigno; el amor no tiene envidia, el amor no es jactancioso, no se envanece; no hace nada indebido, no busca lo suyo, no se irrita, no guarda rencor”

⁶ E. Grüner. *Las sociedades a veces se suicidan*. En lateclaenerevista.com

⁷ De la carta de Moritz a Melenchon: Ce qui me frappait déjà dans ces mantras répétés partout dans le monde (et maintenant donc jusque dans les universités), c’est leur profonde ignorance de l’histoire. Ce qui me choque aujourd’hui c’est leur irresponsabilité criminelle : nous pourrions disparaître, comme pays puis comme peuple, juste parce que les gens de ton âge ont négligé de mettre à jour leurs idées des années 70, et parce que des jeunes hipsters se nourrissent de mauvaise info, et de mauvaise histoire dans ces Mc Do de la pensée que sont les réseaux sociaux.

⁸ Ariel Feldman, [Gaza: Sobre sionismo, judaísmo, racismo y barbarie - Jacobin Revista \(jacobinlat.com\)](http://jacobinlat.com)

tiempos que corren? ¿Podemos considerar la guerra en su forma contemporánea del mismo modo que las clásicas guerras entre estados? ¿Es lo mismo una guerra de colonización que una guerra de liberación? ¿Sostenemos aún hoy el par de opuestos amigo / enemigo con el que Carl Schmitt⁹ caracteriza toda guerra? ¿Sostenemos aun la diferencia entre enemigo verdadero y enemigo absoluto?¹⁰

Comencemos por la clásica antinomia entre las posiciones de von Clausewitz y Freud. Para el primero, como sabemos, la guerra es la continuación de la política por otros medios, la guerra es un instrumento de la política. Para Freud, por el contrario, “la cultura se edifica sobre la renuncia de lo pulsional, el alto grado en que se basa, precisamente, en la no satisfacción (mediante sofocación, represión, ¿o qué otra cosa?) de poderosas pulsiones”¹¹, en particular las agresivas o de dominio. Para Freud la política sería la prolongación de la violencia por otros medios: la renuncia de lo pulsional hace a la posibilidad de un Estado que tome a su cargo tanto la justicia como el monopolio de la violencia. Y consecuentemente, según su punto de vista, ¿habría que considerar, en las guerras, un componente pulsional desamarrado?

Esta relación de oposición entre política y guerra, ¿se mantiene aún con vigor en nuestro tiempo, luego de la impronta que dejó el nazismo? Achilles Mbembé¹² sostiene, siguiendo a Foucault, que “el Estado nazi ha sido el ejemplo más logrado de un Estado que ejerce su derecho a matar” y, que “la fusión completa de la guerra y la política ... hasta tal punto que no pueden distinguirse una de otra, era una característica única del Estado nazi”. De este modo, según esta lectura, Mbembé generaliza el concepto de guerra al no distinguirla netamente de la soberanía, ni de la política: “... la guerra también es un medio de establecer la soberanía, tanto como un modo de ejercer el derecho a dar la muerte”.

Recordemos que Freud nombra tres deseos pulsionales que han debido ser sofocados por resultar hostiles a la cultura: estos son el incesto, el canibalismo y el gusto por matar. Dice Freud que “sólo el canibalismo parece proscrito en todas partes, y para el abordaje no analítico ha sido enteramente superado; en cuanto a los deseos incestuosos, todavía podemos registrar su intensidad detrás de su prohibición, (pero) el asesinato sigue siendo practicado, y hasta ordenado, bajo ciertas condiciones, por nuestra cultura”¹³.

Nuestra cultura permite y ordena, administra y legitima el derecho a matar bajo ciertas circunstancias. Recordemos simplemente que la Controversia de Valladolid¹⁴, acerca de si era legítimo asesinar pueblos originarios si no se sometían a la evangelización, ha concluido sin resultados claros. Hay ciertas condiciones bajo las cuales el mandamiento “no matarás” queda suspendido, y no solamente durante un estado de excepción ni debido a la ofensa o la idolatría. Lo que está en juego es la consideración, o no, del otro en tanto que prójimo. ¿Habremos salido, realmente, de la Edad Media?

⁹ C. Schmitt. *Teoría del partisano*, Prometeo libros, BsAs 2016

¹⁰ ibidem

¹¹ S. Freud, *El malestar en la cultura*. Subrayo esa pregunta: ¿o qué otra cosa?

¹² A. Mbembé, *Necropolítica*, Melusina, España, 2011. Página 23 y ss.

¹³ S. Freud, *El porvenir de una ilusión*

¹⁴ <https://revistas.upb.edu.co/index.php/revista-institucional/article/view/4497/4182>.

Mbembé, al referirse a las colonias, pone en cuestión que los habitantes de las mismas obtengan para los colonizadores el estatuto clásico del enemigo que se tenía otrora en las guerras entre Estados soberanos, es decir la figura del *hostis*, que hemos trabajado en Trilce años atrás. “Las colonias son ... habitadas por «salvajes», ...no se organizan bajo forma estatal; no han generado un mundo humano. Sus ejércitos no forman una entidad distintiva y sus guerras no se dan entre ejércitos regulares. No implican movilización de los sujetos soberanos (ciudadanos) que se respetan mutuamente en tanto que enemigos”¹⁵.

Al no ser considerados sino como salvajes, rige para el conquistador una suerte de estado de excepción permanente y no declarado. Se trata de la pelea de un ejército contra un no-ejército. Mi pregunta es si se considera el estatuto de prójimo para quienes han resultado colonizados y en caso de que sí, me pregunto si no hay cierta reducción a la condición de prójimo sin atributo, de viviente “sin nombre y apellido” en todo hecho de violencia armada calculada y premeditada que no discrimine entre objetivos militares y civiles (cuestión que se pretende salvar con el eufemismo “efectos colaterales”).

La pregunta hecha a Jesús, acerca de quién es nuestro prójimo, sigue vigente. Un dibujo¹⁶ que ha circulado en estos días reanima esta pregunta. Ante un niño muerto una pareja se pregunta: ¿dónde habrá nacido? Así puedo saber si debo preocuparme o no...

Pero no hay solamente niños heridos o muertos: hay niños decapitados. Me pregunto si esto no hace un límite a la neutralidad.

Segunda pregunta: Freud nos ha llegado, como Lacan, en traducción. Y es así que estamos cautivos de la versión de la que los traductores nos hacen cómplices involuntarios. Así es que el artículo *De guerra y muerte, consideraciones contemporáneas*¹⁷, ha sido vertido al español por los dos traductores consagrados, López Ballesteros y Etcheverry, como “consideraciones de actualidad”. Lo contemporáneo ha mutado en actual.

Freud, por cierto, ha empleado el término actual con mucha precisión, al referirse a las neurosis actuales. Fue necesario esperar a que Giorgio Agamben disertara sobre lo contemporáneo para poder extraer consecuencias de esta falacia de traducción. En su seminario *¿Qué es lo contemporáneo?*¹⁸ nos dice que “El poeta —el contemporáneo— debe

¹⁵ A. Mbembé. Op. cit. Página 39



¹⁶

¹⁷ S, Freud, *Zeitgemässes über Krieg und Tod*

¹⁸ G, Agamben, <https://www.revistaotraparte.com/op/cuaderno/que-es-lo-contemporaneo/>

tener fija la mirada en su tiempo. ¿Pero qué cosa ve quien ve su tiempo, (sino) la sonrisa demente de su siglo? Quisiera en este punto proponerles una segunda definición de la contemporaneidad (la primera era de Barthes: lo intempestivo): contemporáneo es aquel que tiene fija la mirada en su tiempo, para percibir no las luces, sino la oscuridad”.

Sigue Agamben diciendo que “contemporáneo es aquel que percibe la oscuridad de su tiempo como algo que le concierne y no deja de interpelarlo, algo que, más que toda luz, se dirige directamente a él. Contemporáneo es aquel que recibe en pleno rostro el haz de tiniebla que proviene de su tiempo”.

Comprenderán entonces que no será lo mismo hablar de la guerra y de la muerte como consideraciones de actualidad -es decir, glosando la definición de neurosis actual- que como contemporaneidad. ¿Cómo definió Freud a las neurosis actuales? Las neurosis actuales son el producto de un daño presente, las psiconeurosis de daños del pasado (*Dos artículos de enciclopedia*). Los síntomas de las neurosis actuales no se pueden descomponer analíticamente como los psiconeuróticos (*Debate sobre el onanismo*). Lo actual, para Freud, no concierne al pasado, esto es a la historia, por lo que no se puede descomponer analíticamente, no se puede interpretar. Lo contemporáneo, por el contrario, hunde sus raíces en la historia, y trae al presente las oscuridades que han logrado persistir -tal vez como síntoma- y nos arroja a la cara ese haz de tiniebla que nos interpela.

¿Lograremos ser contemporáneos de nuestro tiempo, o la luz enceguedora de la guerra nos lo impide? ¿Podremos pensar, cuando en la sociedad pesa el desconcierto? ¿Cómo orientarnos?

Si consideramos lo actual en los dos conflictos bélicos desatados en este último año y medio, si consideramos solamente lo actual, el daño presente, como decía Freud, haciendo caso omiso a la historia, si nos atenemos a, por ejemplo, el despiadado ataque de Hamás a la población israelí, no podemos menos que enfurecernos y condenar ese ataque con todas nuestras fuerzas y todas nuestras capacidades. ¿Cómo no condenar sin matices ese incalificable ataque? Eso, insisto, si nos atenemos a lo actual. Pero, si nos atenemos a la historia, nuestra posición tal vez sí tenga otros matices.

En *Sobre la teoría de la historia y de la libertad*,¹⁹ Adorno propone examinar hechos terribles como éste pasando de lo cuantitativo a lo cualitativo, y lo hace afirmando que “el horror ha surgido de la propia dinámica de nuestra historia, no hay que reclamar para él una situación de excepción. Incluso si se lo considera como situación de excepción y no como expresión de una tendencia -y aquí la bomba atómica y la cámara de gas presentan fatales semejanzas estructurales- esto tendría algo de absurdo en vista de la dimensión de la catástrofe. ¿Qué significa decir que la humanidad como género progresa si millones son degradados a objetos?”.

Encontramos aquí nuevamente la cuestión del prójimo rebajado a la condición de objeto sin atributos, sin nombre y apellido, y encontramos la matanza indiscriminada, ambas surgidas de la propia dinámica de la historia. En nuestra práctica, lo que surge de la dinámica

¹⁹ Theodor Adorno, *Sobre la teoría de la historia y de la libertad*, Ed. Eterna cadencia. Ed. digital, pág. 59

de la historia en términos de conflicto lo denominamos síntoma. Es lo interpretable, con sus límites, con los límites de cualquier interpretación.

Tanto Freud²⁰ como Lacan caracterizan el síntoma como un intento de reparación - particularmente Lacan habla de una falla de anudamiento. El síntoma es considerado como una reparación hecha en otro sitio que en de la falla misma²¹ de la estructura. Me pregunto si esta definición puede sernos útil para aplicarla a los sucesos de la guerra en general, de ésta en particular.

La pregunta me ha surgido escuchando a Amós Oz, periodista y escritor israelí fallecido hace pocos años, en una conferencia²² que no puedo menos que recomendar verla y escucharla, y en la que comienza por expresar su posición, la que resume en dos puntos; el primero es que a una herida no se la cura con la violencia sino con la palabra, y el segundo es que aboga por la constitución inmediata de dos estados. Luego comenta que años atrás conversó en París con un joven palestino que quería recuperar una casa que había pertenecido a sus abuelos, ubicada en territorio ocupado en Cisjordania, y que conocía esa casa sólo por una foto, tomada muchos años atrás. Oz le dice al joven palestino que padece de una enfermedad, la de tratar de recuperar en el espacio lo que ha perdido en el tiempo, que si esa casa aun existiera no estaría en el paisaje bucólico que la foto retrataba. Inmediatamente después Amós Oz se pregunta si el sionismo no podría considerarse una enfermedad semejante, la de intentar recuperar en el espacio, en la tierra prometida, lo perdido durante los siglos de la diáspora. Él no da una respuesta definitiva, pero en su argumento menciona, con desazón, que en verdad no había a dónde ir, “realmente no había a dónde ir” porque nadie quería recibirlos.

¿Sería lícito considerar que el desencadenamiento de hechos de guerra es la expresión de un síntoma -actual- de una enfermedad -histórica- como la que Oz define, la de intentar reparar un daño en un sitio estructuralmente distinto al del daño mismo? Reparar en el espacio lo que está desanudado en el tiempo. ¿Podría esa reparación no ser sintomática?

Hay algo allí de irreparable, de límite infranqueable. Lo leo en Freud en aquella pregunta, “¿o qué otra cosa?” en referencia al sofrenamiento del deseo de matar, y que leo en Oz en ese lacónico “no había a dónde ir”. Ese resto inasimilable, ininterpretable, esa otra cosa, ese no lugar, ¿no es acaso eso lo que vuelve como un haz de oscuridad, el que se presenta cuando la palabra dimite, cuando se desenlaza en el pasaje al acto bélico?

²⁰ S. Freud, *Pérdida de la realidad en neurosis y psicosis*, 1924. “Esperaríamos, entonces, que también en la psicosis se perfilaran dos pasos, el primero de los cuales, esta vez, arrancara al yo de la realidad, en tanto el segundo quisiera indemnizar los perjuicios y restableciera el vínculo con la realidad a expensas del ello. Y efectivamente, algo análogo se observa en la psicosis: también en ella hay dos pasos, de los cuales el segundo presenta el carácter de la reparación; pero aquí la analogía deja el sitio a un paralelismo mucho más amplio entre los procesos. El segundo paso de la psicosis quiere también compensar la pérdida de realidad, mas no a expensas de una limitación del ello -como la neurosis lo hacía a expensas del vínculo con lo real-, sino por otro camino, más soberano: por creación de una realidad nueva, que ya no ofrece el mismo motivo de escándalo que la abandonada.”

²¹ J. Lacan, 17/2/76- “. Y si lo que vemos aquí como equivalente es soportado por el hecho de que tanto en un sexo como en el otro ha habido falla, falla del nudo, está claro que el resultado es esto, que los dos sexos son equivalentes, salvo sin embargo que si la falta está reparada en el lugar mismo (de la falla), los dos sexos, aquí simbolizados por los dos colores, los dos sexos no lo son más, equivalentes.”

²² <https://youtu.be/rwrW71Q3Z8U?feature=shared>. Amós Oz, *La cuenta no está cerrada*.