

Lo humano y lo no-humano en la guerra: aproximación desde la mitología y el psicoanálisis*

HUMAN AND NON-HUMAN IN WAR: AN APPROACHMENT FROM MYTHOLOGY AND PSYCHOANALYTICS PERSPECTIVES

HUMAIN ET INHUMAINE DANS LA GUERRE: RAPPROCHEMENT DEPUIS LA MYTHOLOGIE ET LA PSYCHANALYSE

Recibido: 2 de agosto de 2010 • Aprobado: 20 de agosto de 2010

María Clara Garavito Gómez**

Resumen

En este artículo se busca hacer un acercamiento a la naturaleza contradictoria y paradójica de lo humano, que Freud identificó con ocasión de la Segunda Guerra Mundial. Esta ambigüedad tendría que ver con dos fuerzas que son propias de lo humano, *Eros* y *Thanatos*, instinto de vida y de muerte. Aunque la cultura menguaría la última para favorecer la primera, aquella encuentra la manera de salir a flote mediante la justificación social de la guerra. Un peligro al que se enfrenta el hombre que va a la guerra es la posibilidad de que, una vez el instinto de muerte ha salido a flote, produzca un efecto tal en la psique hasta entonces reprimida que sea imposible el retorno a la vida civilizada. Se verá cómo la mitología griega deja entrever la preocupación de la cultura por las connotaciones de la guerra, lo cual representaban en los mitos de Artemisa y Gorgona. Estas dos deidades muestran los límites

* Fue clasificado por el Comité de árbitros como artículo de reflexión.

** Psicóloga de la Universidad Nacional. Candidata a Magíster en Filosofía de la Universidad Nacional. Docente e investigadora de la Corporación Universitaria Minuto de Dios. Miembro del grupo de investigación "Estudios sobre el desarrollo socio-moral", reconocido por Colciencias y clasificado en Categoría C en la convocatoria 509 (año 2010). Contacto: mcgaravitog@unal.edu.co

que la cultura ha puesto entre la vida y la muerte y entre lo salvaje y lo civilizado, fronteras que en la guerra son fáciles de franquear. Con esto se abordará cómo la guerra, al presentar la ambigüedad de lo humano, se vuelve un fenómeno humanizante, a la vez que deshumanizador, por ir en contra de la cultura y por poner en riesgo la vida misma.

Palabras clave

Guerra, Eros, Thanatos, Artemisa, Gorgona, Freud.

Abstract

This article seeks to approach the paradoxical and contradictory nature of humanity, which Freud explored with the occasion of the Second World War. This ambiguity had to do with two impulses that are essential to man, *Eros* and *Thanatos*; the life and death instincts. Although culture would make the former wax and the latter wane, *Thanatos* still finds a way to emerge in a socially justifiable way through war. A danger that man faces when he fights a war is the possibility that, once the death instinct has come out of hiding, it will produce such an effect in his formerly repressed psyche, that a return to civilized life becomes impossible. We will show how Greek mythology shows culture's concerns with war through the myths of *Artemis* and *Gorgon*. These two deities show the limits or borders that culture has put between life and death, and between the savage and the civilized; these are the borders that are easily crossed in war. In this way, we will attempt to explain how war, by presenting the ambiguity of humanity, becomes a humanizing phenomenon as well as a de-humanizing one, in that it goes against culture and puts life at risk.

Keywords

War, Eros, Thanatos, Artemis, Gorgon, Freud.

Résumé

Dans cet article on fait un rapprochement à la nature contradictoire et paradoxale de l'humain, ce que Freud a identifié à l'occasion de la Seconde Guerre Mondiale. Cette ambiguïté á rapport avec deux forces propres de ce qui est humain, *Eros* et *Thanatos*, instinct de vie et de mort. Bien que la culture diminue ce qui est dernière pour favoriser la première, celle-là trouve la manière de sortir à flottation par la justification sociale de la guerre. Un danger à auquel fait face l'homme qui va à la guerre est la possibilité que, une fois que l'instinct de mort est sorti, il produise un effet tel sur la psique jusqu'alors réprimée, qui est impossible le retour à la vie civilisée. On décrira comment la mythologie grecque laisse entrevoir la préoccupation de la culture pour les connotations de la guerre, ce qui représentaient dans les mythes d'*Arthemise* et de *Gorgon*. Ces deux dieux montrent les limites que la culture a mises entre la vie et la mort et entre ce qui est sauvage et ce qui est civilisé ; frontières qui dans la guerre sont faciles à affranchir. Avec ceci il sera abordé comment la guerre, en présentant l'ambiguïté de ce qui est humain, se retourne un phénomène humaine, et aux même temps inhumaine pour aller contre la culture et pour mettre en risque la vie.

Mots clés

Guerre, Eros Thanatos, Arthemise, Gorgon, Freud.

Introducción

El pensamiento occidental, en el afán de racionalizar el mundo, sacrificó la ambigüedad que atentaba con una imagen coherente de lo humano. Sin embargo, en situaciones que involucran a los seres humanos en toda su esencia, la ambigüedad se convierte en parte constituyente de los hechos; este es el caso de la guerra, como escenario que muestra partes de la naturaleza humana, generalmente ocultas. Con dicha exposición, la imagen coherente se ve como una visión parcializada de aquello que en su esencia es realmente paradójico. El pensamiento mítico griego y el psicoanálisis pueden servir de guía para comprender las paradojas y contradicciones que se hacen visibles a partir de fenómenos como la guerra.

Desde Freud, la vida humana se puede entender a partir de la tensión de dos instintos¹: *Eros* y *Thanatos*. La vida y la muerte, el amor y el deseo de destrucción serán para Freud los elementos que pueden explicar tanto la constitución de lo humano como su carácter paradójico. El sujeto no puede ser entendido a partir de uno solo de esos instintos; la pretendida prevalencia de uno sobre otro es una construcción social.

En la mitología, esa tensión de los dos polos que confluyen en el individuo está presente en las figuras de Artemisa y Gorgona. Artemisa representa la manera en que lo salvaje y el deseo de destruir (lo que es ajeno a uno) es siempre compañero del altruismo, el compañerismo y la colaboración, que son constitutivos de las sociedades humanas. Por su parte, Gorgona es la muerte que acompaña a la vida, y sin la cual ésta no se puede entender.

1 Si bien en Psicoanálisis se hace una distinción entre instinto y pulsión y se habla más de pulsión de muerte y de vida, hemos acuñado aquí el término *instinto* al ser usado frecuentemente en la traducción de *El malestar en la cultura* hecha por Ramón Rey Ardid (1973). Por otra parte, la noción de instinto permite entender a Eros y Thanatos como fuerzas preculturales, lo que tiene una significación importante en este texto.

Desde el psicoanálisis, la paradoja de lo salvaje y lo civilizado, de la vida y la muerte, se resume en dos frases con las que Freud (1976) concluye: “Si quieres conservar la paz, ármate para la guerra”, lo cual es lo mismo que decir, “si quieres soportar la vida, prepárate para la muerte” (p. 301). La sociedad actual concibe solamente la vida y la civilización como esenciales de la naturaleza humana, de modo que condena a la guerra como inhumana por su salvajismo. Sin embargo, por lo mismo, ella misma presenta lo humano plenamente. Por esta razón, Freud la considera inevitable, ya que ella presenta la posibilidad de liberarse de la represión que la cultura ha ejercido sobre el instinto de destrucción.

Si bien tendemos a presentar la guerra como algo propio de bestias o monstruos, se trata de un fenómeno humano que no sólo ha estado presente a lo largo de nuestra historia sino que revela el carácter contradictorio propio del ser humano. El objetivo de este ensayo es explorar esta ambigüedad del ser humano a través del fenómeno de la guerra, combinando la perspectiva psicoanalítica con el análisis de Gorgona y Artemisa.

Eros y Thanatos como constitutivos de lo humano

Para los antiguos griegos, Eros y Thanatos eran fuerzas primordiales presentes en el origen del universo. Eros era el amor primordial que engendraba vida y Thanatos (y su ascendencia que inicia con Caos), la fuerza que generaba la separación, el egoísmo y la destrucción de lo otro. Freud, por su parte, convierte estas fuerzas en principios explicativos de la naturaleza humana.

En la mitología griega, hay dos definiciones diferentes del amor o Eros. El más conocido es el Eros que representa el amor pasional entre dos seres humanos; sin embargo, hay un Eros anterior a éste, llamado *amor primordial*, y que, según Vernant (2007), es la fuerza que explica la vida en la tierra. El surgimiento de los seres que ocupan el universo ocurre con la aparición de este amor

que otorga a Gea la posibilidad de concebirlas. Eros no es la única fuerza que da cuenta de todo lo que sucede en el mundo. Junto a éste está siempre Thanatos como la oscuridad profunda, una fuerza destructiva que tiene su lugar en la conformación del universo. En Freud (1973), la vida y la destrucción son concebidas como dos instintos iniciales que explican el comportamiento del ser humano desde sus orígenes. Eros explica el instinto de procreación, de amor a la prole, mientras que Thanatos explica la destrucción del otro para satisfacer los propios deseos.

¿Por qué se puede echar mano de la mitología para la explicación psicoanalítica del ser humano? Porque la psique humana se puede entender como una especie de teatro en el que tienen lugar esas fuerzas que la mitología organiza alegóricamente, dándole un contenido, llenándola de sentido. Desde el psicoanálisis se pueden entender las manifestaciones artísticas, como el teatro griego, y las diferentes expresiones orales en las que la mitología tuvo lugar como proyecciones de procesos que sucedían al interior del sujeto y de los colectivos². Por ejemplo, Freud usa el término “complejo de Edipo” para señalar algo que Sófocles, con su relato *Edipo rey*, posiblemente estaba tratando de externalizar: el deseo sexual por la madre que todo hombre tendría en sus primeros años de vida, y el deseo de dar muerte al padre que se interpone entre ambos.

Otro punto de contacto entre el psicoanálisis y la mitología, es a través de la idea griega de que el ser humano a lo largo de su vida se veía ocasionalmente poseído por fuerzas como el amor, el odio y la virtud, que lo llevaban a comportarse de determinada manera. Los griegos ponían a estas fuerzas diferentes nombres: Eros, Gorgona, Afrodita, Atenea, Artemisa; posteriormente estas fuerzas se reificaron y se convirtieron en deidades (Detienne, 1985)³. De esta manera en los relatos

sobre esos seres divinos, los griegos nos están diciendo cosas acerca de nosotros mismos.

Eros y Thanatos como divinidades que reinaban entre lo humano nos dicen algo sobre nuestra propia esencia. Freud vuelve contemporáneo un interés antiguo por cómo unas fuerzas (que en su caso se llamarán instintos) vienen a configurar lo que somos. Pero a este autor también le interesará cómo esas fuerzas entran en juego en la conformación de la cultura, y cómo son transformadas cuando la organización cultural así lo exige.

La civilización como apaciguadora del instinto de destrucción

Para Freud (1973), tanto Eros como Thanatos tienen un lugar importante en la interpretación de la vida. Contraintuitivamente, el instinto de destrucción también juega un papel en la satisfacción de las necesidades propias de la subsistencia. A grandes rasgos, podemos entender ese instinto como un productor de inmensa satisfacción, que se acompaña de placer narcisista:

[Aquel instinto] ofrece al *yo* la realización de sus más arcaicos deseos de omnipotencia. Atenuado y domeñado, casi coartado en su fin, el instinto de destrucción dirigido a los objetos debe procurar al *yo* la satisfacción de sus necesidades vitales y el dominio sobre la Naturaleza (p. 62).

Para Freud (1975), el instinto de amor y el de destrucción no están nunca separados; ambos se explican por la presencia del otro, siempre

pensamiento, ya que cuando el hombre primitivo quería explicar que el cielo llueve (cielo como un poder que llovía) decía “Zeus hace llover”: Zeus significaba cielo luminoso. Zeus termina convirtiéndose en una divinidad, a la vez que se oscurece el sentido etimológico de la palabra. El ser humano olvida que el lenguaje está cargado de un *excedente de significación*, produciéndose así el engaño de las palabras. Es éste el surgimiento como tal del mito, y esta delimitación de sus orígenes permite quitarle un aire de fantástico.

2 Este es el punto de partida de Bettelheim (2001), para el cual los cuentos son expresiones por medio de las cuales las culturas sacan a flote las fantasías ubicadas en lo más profundo del inconsciente.

3 Según Detienne, el lenguaje le jugó una mala pasada al

están conectados, modificándose mutuamente. Las acciones humanas raramente son obra de un único instinto: lo que le da sentido a nuestra existencia, lo que nos mueve a hacer cosas, es esa tensión que existe entre el amor y la destrucción, entre la unión y la separación. Por ejemplo, la autoconservación que se explica por el amor (hacia la descendencia, hacia los más cercanos que proveen cuidado) necesita de la agresión para alcanzar su cometido; esta agresión se manifiesta en el egoísmo, en procurar lo mejor para sí aunque a veces esto vaya en detrimento del bienestar de los otros.

Los griegos también daban cuenta de esa tensión, aunque Eros era generador de la vida y Thanatos llevaba a la destrucción de lo otro; este último podía explicar la armonía y la tranquilidad en la que se daba la primera. La guerra entre seres mitológicos era necesaria, porque era el contexto que propiciaba la organización jerárquica de los poderes.

Si la muerte es intrínseca a la naturaleza humana, ¿qué instancia frena los impulsos destructivos para que no nos matemos constantemente los unos a los otros? Pensemos que es importante no seguir nuestros instintos agresivos si queremos hacer parte de una comunidad: para Freud, la sublimación (o renuncia de una pulsión) de nuestra tendencia agresora se da en el momento en que hacemos parte de una civilización. De esta manera, podemos decir que el instinto de agresión es el principal obstáculo con el que se enfrenta la cultura en el momento de su constitución.

¿Cuáles son los recursos a los que apela la cultura para coartar la agresión, para hacerla inofensiva? En la historia del individuo, la agresión retrocede para internarse en el inconsciente del sujeto que la ha producido, donde se reprime; al respecto Freud (1973) explica:

La agresión es introyectada, internalizada, devuelta en realidad al lugar de donde procede: es dirigida contra el propio yo... en calidad de *súper-yo* se

opone a la parte restante, y asumiendo la función de "conciencia" [moral], despliega frente al yo la misma dura agresividad que el yo de buen grado, habría satisfecho en individuos extraños (p. 64).

La cultura garantiza hasta cierto punto que nuestros impulsos agresivos no salgan a la luz, que se queden en casa. Al estar introyectada y custodiada por el *súper-yo*, la agresión se rechaza, concibiéndose como un impulso aborrecible. El *súper-yo* logra que en el interior ese instinto se convierta en sentimiento de culpa, lo que no es más que la agresión vuelta hacia el propio yo, luego de que ha intentado salir al exterior (es la sensación de haber hecho o deseado hacer algo malo, o en su traducción cristiana, de estar en pecado).

Pero desde el psicoanálisis, ese rechazo al instinto de agresión tiene otra connotación especial: que no sólo la agresión dirigida a los otros sino que también la muerte deja de considerarse como propio de lo humano. El hombre sólo acepta a Eros, a la unión, como parte constitutiva de su vida. Con esto está siguiendo los propósitos de la cultura cuya insignia es la integración. Estos pedidos de la cultura hacen que la muerte se vea como algo ajeno a lo propio, no sólo del grupo social para el cual la muerte es una pérdida, sino que también del individuo, el cual sólo acepta la vida como lo constitutivo de sí. Esto lleva a una negación y a un consecuente miedo a la muerte.

Al rechazar el instinto de muerte, la otra cara constitutiva de la vida, la cultura se convierte en destructora de la individualidad. Siguiendo a Brown (1967), sacrificamos nuestro ser único para escapar de la muerte en las faldas de una colectividad. "Los hombres se aglomeran en hordas como un sustituto de los padres, para salvarse a sí mismos de la independencia, de ser dejados solos en la oscuridad" (p. 129). Ejemplos de cómo la cultura se convierte en la forma de escapar del instinto de muerte son la creencia en la inmortalidad y el registro de la historia con el cual se busca la inmortalidad del grupo.

Freud (1976) señala que los seres humanos hemos abolido la muerte de la vida, en vez de concebirla “como algo natural, incontrastable e inevitable” (p. 290). Aunque parezca extraño, nadie cree en su muerte; siempre permanece una creencia en la inmortalidad (ya sea de forma consciente o inconsciente). De igual forma, se evita pensar en la muerte del otro aunque, de la misma manera inconsciente, ésta se desee. Esto explicaría para Freud la indignación ante el asesinato, ante la catástrofe y la enfermedad. Por lo mismo, la muerte de un ser querido no se ve como algo natural.

Según Freud, lo más grave de la negación de la muerte es que termina empobreciendo la vida. El interés por ésta se pierde cuando no está en peligro de perderse. Esto es paradójico porque la falta de valor de la vida se suma a un miedo a la muerte. Evitamos realizar actividades que la pongan en riesgo (por ejemplo, ciertos deportes, explorar terrenos desconocidos o actividades aéreas) y, sin embargo, esto no significa que apreciemos mucho la vida sino que evitamos cualquier posibilidad de que se vaya a acabar. Cuando se acepta que es limitada y que es una sola es cuando se aprecia y se disfruta realmente.

Para Freud, la negación de la muerte y la evitación del mal llevaron al hombre primitivo a una contradicción, ya que asumió dos actitudes diferentes respecto a la muerte propia y a la de los demás. Este hombre llegó a creerse inmortal a la vez que se convertía en asesino. Es decir, al mismo tiempo que creaba un alma que sobrevivía después de la muerte, y con lo cual curaba su angustia de finitud, encontraba placer en dar muerte al otro, dando curso a su instinto agresivo. Pero luego, en la conformación de las sociedades que supone la introyección de la agresión y la aparición de la culpa, esa contradicción se supera y toda muerte parece imposible; entonces no sólo se niega la muerte propia, sino también la de los otros. Esto no significa que el súper-yo no busque la manera de encontrar justificación a la exteriorización de la agresión. En este contexto surge la guerra.

Para Freud, la guerra, en el contexto de la civilización, se convierte en el marco en que el ser humano exterioriza su instinto de destrucción, de la misma manera que justifica la muerte del otro. Desde aquí veremos la guerra como un fenómeno constitutivo de lo humano porque despliega esas características reprimidas; a la vez será deshumanizante porque implica tanto devolverse hacia la animalidad que se pensaba superada, como la posibilidad de la muerte que hasta entonces se había evadido.

La guerra como fenómeno constitutivo de lo humano

El instinto de destrucción explica en el psicoanálisis una parte importante de la vida humana: la delimitación de las propias fronteras, la separación con lo distinto, que posibilita la satisfacción de los propios placeres. Al ser esta destrucción frenada por la cultura para garantizar la armonía, el poder de destruir se entrega al Estado, de la misma manera que el estado de naturaleza de Hobbes, en el *Leviatán* (2006), desaparece para dar paso al contrato social. Por eso, cuando el Estado declara la guerra a otros, logra que los ciudadanos encuentren justificable exteriorizar los instintos que han estado retenidos: la guerra permite que Thanatos salga de su madriguera, con lo cual, para Freud, sale a flote una parte esencial de la naturaleza humana.

El Estado, con ese poder que se le ha concedido, es el encargado de cumplir con la función que era propia del instinto de agresión individual: éste delimita las fronteras que separan a los individuos (que ahora comparten los bordes de una comunidad) de lo Otro, el cual es común a todos los integrantes de la sociedad. La guerra se convierte entonces en un instrumento de la civilización ya que, al crear los bordes, diferencia geográficamente lo propio de lo ajeno.

Para los griegos, la guerra tenía esa connotación de creadora de bordes. Con ello se convertía en una herramienta de la civilización, en tanto que

hacía posible el paso de lo salvaje y lo incivilizado a la cultura y a la civilización (Vernant, 1984). Esto porque las guerras delimitaban y expandían los bordes de las polis. Al permitir la expansión de la polis, la guerra guiaba al hombre a su humanización mediante la vida en sociedad; de allí que Heráclito la llamara madre de todas las cosas. Como la vida del hombre griego giraba en torno a la polis, el ser humano era realmente hombre cuando se volvía ciudadano, como dijera Aristóteles. Lo no civilizado era despreciado por no considerarse humano; aquellos pueblos que no estaban conformados en polis eran vistos como salvajes, bárbaros (de bar-bar, onomatopeya del graznido de un ave⁴).

En la guerra, se ponía a prueba la organización de la sociedad, al estar regida por normas y sujeta a una disciplina que permitía el trabajo en equipo⁵. Las verdaderas guerras se hacían entre grupos de personas que habían superado su animalidad, su salvajismo. Esto lo habían logrado al introducirse a la cultura, al instaurarse la Ley, lo que llevaba a considerar que cada individuo perteneciente al grupo vencedor se hacía más humano, mientras que el vencido retrocedía al nivel de salvajismo del cual siempre se pretendía huir.

En la mitología griega se puede evidenciar ese carácter constitutivo de la organización social que se le atribuía a la guerra. Desde un comienzo, la guerra es la estrategia mediante la cual los dioses se ubican en una jerarquía organizada: la teogonía muestra una sucesión de luchas entre seres divinos que se intensifican al final con el advenimiento de Zeus; éste vence y con ello se instaura el orden entre los Olímpicos. A partir de entonces la armonía surge y la guerra no es necesaria. Zeus relega las fuerzas del mal a los hombres, los

cuales tendrán desde entonces la capacidad de determinar en qué momento se hace la guerra y bajo qué propósitos (Vernant, 2007).

El papel de la guerra como creadora de orden aparece también en relatos de los orígenes de las ciudades griegas, donde es recurrente la presencia de Ares, el dios de la guerra. Los mismos hombres surgen de la lucha del dios (o de sus hijos que, por su origen, son considerados héroes) con monstruos o con otros hombres. En uno de esos relatos (el surgimiento de Tebas), Vernant (1983) nos cuenta cómo un hijo de Ares, Gegenes, mata a un monstruo, y al tener paso hacia el terreno donde será fundada la ciudad, Atenea lo insta a quitarse los dientes y sembrarlos en la tierra: “Siembra sus dientes de un extremo a otro de la llanura, un *pedion*. En un instante, unos hombres adultos, completamente armados... germinan y brotan en ese campo. Recién nacidos, entablan entre ellos un combate a muerte” (p. 36). De ese combate quedarán cinco sobrevivientes que serán los ancestros de la aristocracia tebana. El ejército que surge de la tierra es un relato frecuente en la mitología griega, relacionado con la constitución de las ciudades.

La guerra tiene ese poder civilizador porque es el escenario en el que el sujeto y el colectivo se enfrentan a la alteridad. Esta alteridad es el Otro que siempre está acechando en el contexto de la guerra y que con la victoria se pretende alejar. Esta alteridad va más allá del fortalecimiento de la cultura a partir del vencimiento de otras, porque lo que para los griegos se gana, más allá de la imposición de una cultura sobre otra, es la supremacía de la civilización sobre lo salvaje. Lo que se prueba en la guerra es el nivel de culturización del grupo social, lo que se ve reflejado en la organización del ejército. Esta es una de las paradojas de la guerra: para que se consolide la supremacía de la civilización, ésta debe encontrarse en el borde, entre lo salvaje que una vez fue reprimido y lo cultural que se pretende fortalecer.

Pero ese Otro que es lo salvaje no será lo único con lo que se enfrentará el colectivo: en el campo de batalla se enfrenta también con la ausencia de

4 Sobre la concepción de lo bárbaro, especialmente con referencia a las Amazonas, ver Blake (1989).

5 Con la aparición de los hoplitas, los soldados griegos que ya no iban a título personal, como antes lo hacía la aristocracia, por lo que el ejército encarnaba el espíritu de la comunidad. Esto conducía a una estricta legislación que la cultura imprimía al conjunto de hombres que la representaban en el campo de batalla (Vernant, 1984).

vida, ese Otro que es la nada, la muerte de la cual se huye pero que en la guerra se hace evidente. Esa es otra paradoja, porque, para el fortalecimiento del ideal de la vida, se le pone en riesgo, se enfrenta con su contrario, que es la muerte, la cual, en este caso, tiene la misma probabilidad de salir victoriosa. La vida se presenta en su fragilidad y la inmortalidad parece ser una mentira; sin embargo, la vida adquiere un valor particular que hace que el individuo encuentre atractivo este contexto. Si, como dijimos con Freud, la vida adquiere valor cuando se arriesga, entonces la guerra puede entenderse como ese marco que llega a imprimirle un sentido especial.

Los griegos representaron estas paradojas en la imagen de dos figuras mitológicas caracterizadas por ser, junto con Dionisio, las únicas que aparecían como máscaras: Artemisa, la diosa de los bordes, que señala el límite entre lo salvaje y lo civilizado, lo que hace que esto último adquiera un sentido; la Gorgona, como aquella que representa la muerte, la muerte en la guerra y la que posibilita que la vida se vea en todo su esplendor (Vernant, 1986). Con la exposición de las diosas de la máscara buscamos obtener más elementos para responder por qué la guerra es un fenómeno humano a la vez que deshumanizante.

Las diosas de la alteridad en la guerra: Artemisa y la Gorgona

La importancia de la alteridad va más allá de la relación entre la muerte y la vida: se extiende sobre todas las cosas. Esta nos permite definir y encontrar relaciones entre ellas, por ejemplo, sabemos que somos bajitos si existen personas más altas. Sabemos de nuestras capacidades intelectuales comparándonos con otros. Es esto mismo lo que relacionaba para los griegos la vida y la muerte, con lo civilizado y lo salvaje. Según Vernant (1986), para aquellos lo propio se relacionaba con lo Otro, no sólo para oponerse sino también para complementarse.

Según ese autor, en el mito griego el enfrentamiento del hombre con la muerte posibilitaba encontrar el verdadero significado de la vida; del mismo modo, el griego definía su humanidad, su pertenencia a la cultura como oposición a lo salvaje. Por esta razón, para los griegos, lo Otro tenía gran importancia para poder dilucidar lo Mismo: sabían de la vida en tanto que está unida a la muerte, sabían que vivían en tanto eran conscientes de la mortalidad. En la vida civilizada, suprimimos esta conciencia de la alteridad; sin embargo, en ciertos contextos como la guerra, el combatiente se enfrenta necesariamente a ella al encontrarse cara a cara con la muerte y lo salvaje.

Los griegos sabían que en la guerra la Alteridad está presente, así como el riesgo de sucumbir a ella, por lo que crearon dos mitos en torno a dos diosas que representan lo Otro en la guerra: Artemisa y la Gorgona.

Artemisa como diosa de los bordes

En la mitología griega, Artemisa es hija de Zeus y de Leto, y hermana de Apolo. Ella presenta un doble aspecto. Es la señora de las bestias, la cazadora, portadora del arco, la guardiana de los bosques, dueña de las montañas. Por otro lado, es la joven con virginidad eterna. Muchos ven en ella una diosa de origen extranjero que alguna vez adoptaron los griegos. Esto aporta a su carácter de estar en el borde: la extranjera que, al ser acogida por la cultura griega, no ha perdido del todo su carácter de forastera.

También se le considera la nodriza por excelencia, a ella se le invoca en los partos, además se aprecia como cuidadora de los niños, en especial, de aquellos que entran a la adolescencia. ¿Qué pueden tener en común todos estos atributos de Artemisa? El hecho de representar el borde, la frontera en donde el sujeto establece contacto con el Otro, donde se encuentran frente a frente lo salvaje y lo civilizado. En tanto diosa de los bosques, cuida los límites de lo incivilizado con la ciudad; en

tanto diosa de los adolescentes, guía la transición de la etapa infantil a la adulta, de la iniciación a la cultura a la sociabilidad plena (acompaña en el límite, abandonando en el momento en que el niño se convierte en adulto). Es diosa de los partos porque lleva a la madre del salvajismo al ingreso completo a la cultura, en tanto que para los griegos la mujer hacía parte de la cultura en el momento en que entregaba a ella un nuevo ciudadano (Vernant, 1986). En tanto diosa de la caza, Artemisa cuida la frontera de dos mundos. Al perseguir al animal para cazarlo, el cazador se introduce en el dominio de lo salvaje. Aunque se introduce, no debe avanzar demasiado. En la mitología griega vemos que el cazador siempre se encuentra en peligro de caer en el salvajismo. Pero en tanto arte controlado y reglamentado, la caza no se sale de lo social, de lo civilizado. Artemisa cuida de esa frontera que es puesta en peligro en la caza, mantiene su nitidez.

Este mismo papel que desempeña Artemisa en la caza se traslada al nivel de la guerra, hasta el punto de que ambas sean equiparables, por la relación que tanto la caza como la guerra tienen con lo salvaje (Baring y Cashford, 2005).

Como hemos dicho anteriormente, la guerra posibilita la formación de la cultura y la constitución de sus límites. Sin embargo, al igual que el cazador, en la guerra se encuentra el peligro inminente de caer en el salvajismo, de involucionar. Se le hacen ofrendas a la diosa para desterrar del campo de batalla el salvajismo que pueda surgir en el enfrentamiento.

Artemisa representa lo Otro en lo Mismo: la posibilidad de caer en lo salvaje, eso que se considera diferente a uno pero que, sin embargo, es constitutivo. Si vemos el relato de Artemisa desde el psicoanálisis, específicamente desde Freud (1973), entonces esta diosa se presenta como la representación de la instancia humana que crea y conserva el borde entre lo cultural y lo instintivo: el súper-yo. Además de crear el borde, el súper-yo/Artemisa impide que el hombre se desboque hacia el salvajismo que ha superado con la evolución cultural.

Esta interpretación de Artemisa explicaría su papel en la guerra: ella cuida que se cumpla con las normas creadas por la civilización para conservar los límites. Estas normas deben ser interiorizadas por cada individuo. En la guerra, el sujeto puede sacar a flote la agresividad reprimida, de allí que deba existir un garante de que este instinto no va a perjudicar la organización social a través del rompimiento de la norma⁶.

El salvajismo como alteridad siempre presente está relacionado con otro aspecto propio de la naturaleza humana que se hace evidente en la guerra: la muerte. Como afirma Freud, la muerte es reprimida y se considera la vida como aquello que explica lo humano. Sin embargo, en la guerra no es posible escapar a ella; el miedo a enfrentarse a la muerte como una realidad se representa en la mitología griega mediante el papel de la Gorgona.

Gorgona y visión de la muerte

La Gorgona es otra potencia que representa lo Otro en lo Mismo. A diferencia de Artemisa, esa alteridad no es lo salvaje⁷, es otra alteridad con la que se enfrenta constantemente el hombre, aunque siempre intente alejarla: la muerte. Esta diosa, en la mitología griega, se caracteriza por

6 A partir de lo dicho aquí, la Ley, desde la visión griega, tenía un doble papel en la guerra. Por un lado, ponía los límites dentro de los cuales debía actuar el ejército, y por otro, se convertía en un "ejército cuidador" que impedía el paso de la agresión incontrolable, al estar interiorizada en cada sujeto como súper-yo. La guerra era concebida como una forma de desvelar la agresividad reprimida, sin embargo, para los griegos, no legislarla era aceptar que en ella el hombre involucionaba, volviendo a sus orígenes salvajes. Esto no sería concebible de ninguna forma, porque para los griegos la guerra estaba al servicio de la civilización. La aparición de Artemisa en la mitología, especialmente guerrera, decía que no era posible franquear las barreras que la sociedad ha impuesto.

7 Es importante no confundir lo salvaje con lo bestial: Artemisa es lo salvaje en tanto que representa lo animal, lo no civilizado, mientras que la Gorgona es bestial, en tanto que hace referencia al terror, al horror que implica el enfrentamiento con la muerte.

su frontalidad, es decir, siempre está representada, sin excepción, de frente, como enfrentando siempre a quien la contempla. Por otra parte, representa en la tradición helénica lo monstruoso. Sus imágenes muestran la mezcla de lo humano con lo bestial, de diferentes maneras. Para Vernant (1986), la representación de la Gorgona, que se caracterizaba por la modificación de rasgos típicamente humanos, lograba un efecto extraño, porque lograba ser la expresión de algo tanto aterrador como grotesco. Este efecto, según Diez de Velazco (1995)⁸, era usado por los guerreros en sus escudos, lo que inspiraba terror a sus adversarios. En la *Ilíada*, por ejemplo, Atenea se sirve del efecto de la Gorgona: de esta manera, “suspendió en sus hombros la espantosa égida que el terror corona...; allí, la cabeza de la Gorgona, monstruo cruel y horripilante” (Homero, 1963, V, 741, 743). También Agamenón tiene a la Gorgona representada en su escudo: “lo coronaba Gorgo, de ojos horribles y de torva vista, con el Terror y la Fuga a los lados” (Homero, XI, 39).

La Gorgona tiene un papel importante en la guerra. Mientras que Artemisa es un poder que cuida los bordes en la guerra, tanto al interior del sujeto, como fuera de él en forma de Ley, la Gorgona es una potencia intrínseca del hombre. Vemos cómo en los mitos los héroes, como Aquiles, en la *Ilíada*, son poseídos por la Gorgona en el momento de la batalla. El grito que estos emitían en el enfrentamiento, los gestos que los embargaban, eran concebidos en la mitología como un reflejo de que el guerrero estaba poseído por la Gorgona. Según Vernant (1986):

Al blandir sus armas, echar rayos de fuego de los ojos, apretar las mandíbulas y lanzar un inhumano grito de guerra a la manera de Atenea la que lleva la égida, el furioso héroe Aquiles, poseído por el *ménos*, muestra una expresión similar a la máscara del Gorgo (p. 58).

8 Guzzetti (2002) hace una relación entre la representación de la Gorgona en el escudo, como símbolo de terror, y la utilización en el gorro de la SS de los nazis de un escudo con la calavera y los huesos cruzados, es decir, el escudo de la muerte.

Para Guzzetti (2002), la imagen grotesca de la Gorgona y el grito del combatiente que la emulaba eran expresiones de la posibilidad de que en la guerra el sujeto se pusiera en contacto con la muerte como aquella alteridad radical y absoluta. La Gorgona ponía en contacto con la muerte a quien la miraba, la muerte como un Otro que es a la vez lo Mismo: esto es lo que representa la parálisis que produce la diosa a quien la mira, porque enfrenta al individuo con aquello que, aunque considerado ajeno, es lo propio de la vida. Esto es lo mismo que Freud nos ha dicho respecto a la guerra: en ella, Thanatos como instinto de agresión encuentra su lugar de expresión, no sólo porque el sujeto se encuentra con la posibilidad de dar muerte, sino también porque se enfrenta con ella en su expresión real: la aparición de la Gorgona muestra a los griegos la muerte en su expresión verdadera, sin represiones que la ocultan.

Aquí podemos ver una doble función de la Gorgona: ella posee al guerrero y lo afecta, lo llena de horror, lo que es visible en el grito bélico. Pero, por otra parte, embarga de horror a quien la ve encarnada en el otro. Tanto el guerrero poseído como el que la ve en el otro están de formas diferentes en contacto con ella, poseídos por su mirada. Todo el efecto de la Gorgona se centra entonces en la mirada. Según Guzzetti (2002), ver a la Gorgona y mirarla a los ojos es dejar de ser uno mismo para volverse un poco ella, perder la vista y transformarse en piedra; éste es el castigo a quien ve a la Gorgona. Enfrentarse a ella posibilita la confusión de identidades, arrojando al mortal (que se cree inmortal) a sumirse en la alteridad mortal.

Esa visión de la Gorgona también se experimenta en el rostro del cadáver. El rigor mortis que lleva a que el cadáver mantenga los ojos abiertos y la mandíbula rígida con la boca abierta tenía para los griegos un valor simbólico. Estas expresiones comunes de los rostros de los cadáveres no significaban solamente una consecuencia natural del comienzo de la descomposición de los cuerpos: antes bien, simbolizaban el horror experimentado cuando se ve la muerte, a la Gorgona frente a frente; es el terror de traspasar la frontera y no volver

a cruzarla, esto es lo que produce la paralización, la petrificación evidente en el rostro. Esa expresión terrorífica de la visión de la Gorgona en el cadáver era usada por los griegos en las representaciones de las tragedias; en éstas se usaban las cabezas de soldados vencidos para generar horror entre el público: la expresión facial sobrecogía a los asistentes, era enfrentarse con eso Otro que es propio, pero que se ha reprimido.

Las miradas de la guerra, los rostros del rigor mortis, son como máscaras que no contienen nada más debajo de sí; esto aterra si tenemos en cuenta que lo que nos reconforta de una máscara es que debajo de ella hay un rostro familiar. De la misma manera, un rostro es a veces una máscara, ya que en éste está la emoción, la mueca que nos dice algo de quien la posee. Por el contrario, las miradas de la guerra están vacías, no hay nada debajo de ellas. Guzzetti (2002) dice que esa falta de un rostro pacificador detrás es lo que produce en el sujeto la angustia. Para el soldado resulta aterrador enfrentarse constantemente con los cadáveres; con la expresión de su rostro recuerdan que hay una frontera, la cual, una vez cruzada, no se puede retroceder: esta es la frontera de la muerte. El enfrentarse con el borde entre la vida y la muerte y entre lo civilizado y lo salvaje impacta al individuo que lo vive; de ahí que se diga que la persona que regresa de la guerra no es la misma que algún día partió de su lugar de origen.

¿Por qué la guerra es un fenómeno humano y a la vez deshumanizante?

Todo lo que hemos dicho hasta aquí nos da luces para responder a la pregunta por la paradoja de la guerra: ésta es un fenómeno humano, desde lo que hemos visto aquí, porque gracias a ella se crea la civilización. En la imposición sobre el otro, lo propio se fortalece. De la misma manera la vida adquiere nuevos significados. Esa vida, que según Freud se vuelve monótona en las sociedades, adquiere un nuevo valor al ponerse en riesgo: la

vulnerabilidad hace que la vida sea vista como un don valioso.

Pero, como hemos visto, la guerra también es un fenómeno deshumanizante. Esta certeza hizo que los griegos legislaran la guerra, de modo que el soldado virtuoso estaba sometido a reglas que hacían que la guerra fuera una actividad mediada por la civilización. La necesidad de legislar estaba fundada en la realidad de la guerra, que no puede negarse a pesar de la vigilancia: el soldado, en tanto tiene el poder de dar muerte, está siempre en peligro de caer al otro lado del borde entre lo salvaje y lo civilizado. Ese poder y la constante exposición a la muerte producen en el sujeto la insensibilidad y el placer frente al sufrimiento del otro, a la sangre que se derrama por todos lados y a la podredumbre de los cuerpos inertes. Por otro lado, la guerra será deshumanizante porque la vida (que parece hacerse valiosa cuando se pone en riesgo) se enfrenta con la realidad de la muerte propia. Artemisa y la Gorgona son representaciones que los griegos hacían de esos límites que resultan franqueables en el campo de batalla: los bandos luchan en el límite entre lo animal y lo humano, entre la vida y la muerte.

Conclusiones

La guerra es un fenómeno social que muestra la naturaleza humana en su carácter contradictorio. Cumple, para el psicoanálisis, un papel primordial en el desvelamiento de la relación entre el instinto de amor y el de agresión, que son característicos de lo humano. Los griegos sabían el papel de la guerra en el desvelamiento de eso que para ellos era lo Otro, lo no humano, siendo lo humano la cultura y la civilización. Para Freud, ese Otro (el salvajismo y la muerte) no es más que otra cara de lo propio. La prohibición de la agresión tiene su origen en el proceso civilizatorio. Sin embargo, la guerra tuvo un papel primordial en la ampliación de la civilización, con lo cual cumplió con el papel que, para Freud, tiene todo instinto de agresión: el poner lo propio por encima de lo ajeno. Cuando se pone la agresión al servicio de la cultura, el

miedo al salvajismo y a la muerte está siempre presente. Artemisa y Gorgona representaban el miedo a la posibilidad, siempre presente en la guerra, de estar en el otro lado.

Con la aparición del súper-yo, la cultura pone sus intereses por encima de los del individuo. Por ello, la guerra, al hacer flexibles los bordes, debe tener una influencia particular en el sujeto que se arma y se dispone a matar al enemigo. El rechazo del instinto de agresión que sacrifica la individualidad a favor del colectivo debe en la guerra configurar la individualidad: ésta entonces se convierte en un fenómeno social pero también individual: en ella, el combatiente sigue a una masa, pero en tanto se enfrenta con la posibilidad de dar muerte y ser asesinado, lo hace desde su propia individualidad.

La guerra es el marco en que la agresión controlada se exterioriza, porque en este contexto las barreras impuestas por la civilización se vuelven más flexibles. La civilización justifica, da el aval para la agresión; ésta se convierte en un sacrificio a favor de la conservación de la cultura. El miedo al viaje sin retorno, a cruzar el límite, hizo que los griegos implementaran reglas muy estrictas en torno a la guerra, no sólo de organización militar, sino de límites respecto a lo que el ejército podía realizar en el campo de batalla. En los enfrentamientos armados actuales y el discurso que los acompaña, no parece existir una precaución por el cuidado de los límites; por el contrario, todo está permitido siempre y cuando conduzca a la victoria. Esto ha llevado a que el ser humano alcance un poder sobre los otros que en la antigüedad no era posible: el asesinato en masa usando tecnologías como las armas de largo alcance han convertido al combatiente en un ingeniero que opera unas máquinas. Ese poder también se observa en el fenómeno del genocidio, aunque éste no se encuentre dentro del marco de una guerra propiamente dicha.

Si bien en la historia antigua se pueden ver algunos casos de este tipo de prácticas, éstas eran censuradas porque se consideraba que rompían

las normas de combate establecidas. En la actualidad, la normatividad ha desaparecido, por lo que podemos pensar en la pérdida del miedo a cruzar el límite entre lo civilizado y lo bestial. Ese miedo tenía que ver con el temor de los griegos a unas fuerzas superiores a ellos: Artemisa y Gorgona, fuerzas que no se deben irrespetar, a riesgos de sufrir consecuencias nefastas. La mitología servía para recordar lo que sucede a quien no cumple con la regla; éste era castigado por esas fuerzas, o con la muerte o con el aislamiento de la cultura. En la actualidad, el respeto a fuerzas superiores ha sido reemplazado por el deslumbramiento de la tecnología; la guerra se ve entonces como un asunto más ingenieril, donde el único objetivo es vencer. No hay cuentas que rendir, no hay consecuencias.

Podemos pensar qué hemos ganado o perdido con la guerra, tal como es ahora. Con la Segunda Guerra Mundial y la interpretación psicoanalítica de lo que allí sucedió, hubo un descubrimiento de lo que el ser humano es capaz de hacer contra otros seres humanos. De allí surge la explicación de Freud de que eso tan bochornoso no es más que una consecuencia de la agresión exteriorizada al máximo. Si la civilización es la encargada de frenar esos impulsos, somos ahora menos civilizados, por lo menos en la concepción griega del término, con lo cual entonces somos menos humanos (de nuevo en la concepción griega) que antes. Traer a colación la explicación freudiana de la guerra sirve para pensar lo humano en nuestros días y esto dentro de un marco de aquello que llamamos civilización y que consideramos más evolucionado ahora que hace dos mil años.

Referencias

- Baring, A. y Cashford, J. (2005). *El mito de la diosa: evolución de una imagen*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bettelheim, B. (2001). *El psicoanálisis de los cuentos de hadas*. Barcelona, España: Crítica.

- Blake, W. (1989). *Las amazonas: un estudio de los mitos atenienses*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Brown, N. (1967). *Eros y Tanatos*. México: Joaquín Mortiz S. A.
- Diez de Velazco, F. (1995). *Los caminos de la muerte*. Valladolid, España: Trotta
- Detienne, M. (1985). *La invención de la mitología*. Barcelona, España: Península.
- Freud, S. (1973). El malestar en la cultura. En S. Freud, *El malestar en la cultura y otros ensayos*. Madrid, España: Alianza.
- Freud, S. (1975). ¿Por qué la guerra? En S. Freud, *Obras completas* (Vol. 22). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1976). Nuestra actitud hacia la muerte. En S. Freud, *Obras completas* (Vol. 14). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Guzzetti, C. (2002). *El rostro y la máscara*. Conferencia del 4 de septiembre de 2002. Recuperado el 18 de mayo de 2010, de http://www.reunionesdelabiblioteca.com/conferencia_el-rostroylamascara_guzzetti.htm
- Hobbes, T. (2006). *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Homero. (1963). *La Ilíada* (L. Segalá y Estalella, Trad.). Río Piedras, Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico.
- Vernant, J. P. (1983). *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Barcelona, España: Ariel.
- Vernant, J. P. (1984). *Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires, Argentina: Eudeba.
- Vernant, J. P. (1986). *La muerte en los ojos*. Barcelona, España: Gedisa.
- Vernant, J. P. (2007). *El universo, los dioses, los hombres*. Barcelona, España: Anagrama.