

Más allá de la paz

Henrik Hernández-Villaescusa Hirsch
Universitat de Barcelona

El sueño de un tratado de paz

En 1932 Einstein dirige a Freud la pregunta por las razones de la guerra.¹ Como parte de la formulación, explora previamente las razones que, como hombre de su tiempo, puede adivinar, centrándose en el egoísmo constitutivo del hombre, que tendería siempre a pasar por encima del bien común. Pero, como científico, declara no tener nada que decir, y ésta es la razón de que diga esperar aportaciones más sustanciales por parte de la ciencia del psicólogo.

Freud, parece ser que un tanto a desgana, remite en su respuesta a su descubrimiento de la *pulsión de muerte*.² mientras que la *pulsión de vida*, conocida como *erótica*, une unidades dispersas en organismos superiores, la *pulsión de muerte* hace lo contrario, *separa* lo que la pulsión de vida ha unido. Pero, tras hacer memoria a Einstein sobre su *Más allá del principio del placer*, Freud desacredita la propia pregunta del científico, porque considera que hay otra que es previa: ¿por qué preguntarse por el origen de la guerra? ¿Por qué presuponer que la guerra es *mala*, peor que la paz? Un presupuesto así considera Freud que es de índole moral y tiene que quedar fuera del ámbito de la ciencia. El Pacifismo, en consecuencia, puede constituir una postura filantrópica, pero no científica. Y aún desde el punto de vista moral no quedaría clara la superioridad del pacifismo. ¿No se fundará precisamente sobre el deseo de supervivencia del individuo? ¿No antepondrá el pacifista su supervivencia individual al bien del conjunto?

El Pacifismo, entendido como establecimiento de unas normas que posibiliten la convivencia no violenta entre los hombres, es una idea típicamente ilustrada. Pero podríamos considerar que el primer gran tratado de paz que conocemos es la institución de la Iglesia católica. Constituye la realización del sueño que había empezado a acariciar un Imperio Romano ya decadente, y el modelo, por un lado, de todo futuro tratado y, por otro, de toda institución. La Iglesia Católica es, pues, la primera institución de la Historia. Y, a la inversa, toda institución es, en el fondo, iglesia, con su jerarquía, su teología, su dogma, sus normas.

El concepto de *institución* puede abarcar muchas realidades diferentes, pero con algo común a todas ellas: la fijación de las relaciones entre sus componentes, relaciones que definen el lugar de cada uno de ellos en la institución, su *función*. Así definida, una institución resulta ser un sistema orgánico tal como después lo teorizará Kant.

¹ Cf. Freud, "El por qué de la guerra" (1932), *Obras Completas*, vol. XXII, Amorrurtu Editores. (Precedido de la carta de Einstein)

² Cf. Freud, *Más allá del principio del placer* (1923), *Obras Completas*, vol. XVIII. Las razones de Freud para introducir la *pulsión de muerte* son de dos clases. Una, histórica, porque el principio del placer no permitía explicar la regresión de la civilización que suponía la I Guerra Mundial. La otra, teórica: inspirado en la física, Freud considera que una sola fuerza no puede explicar los fenómenos, sino que necesita de una segunda fuerza que se le oponga.

Desde la *Crítica del Juicio* hasta nuestros días, el *organismo* ha sido objeto de múltiples elaboraciones.³ En las ciencias naturales ha dado lugar al concepto de una naturaleza autoorganizativa y autocreativa. Si reconocemos en el organismo kantiano la réplica laica de la institución, de la iglesia, podemos derivar toda una teoría de las instituciones. De hecho, también el Estado puede entenderse desde esta perspectiva. Esta consideración viene al hilo de que, desde la Ilustración, la base legislativa del Estado la constituye fundamentalmente un *tratado de paz*. La estructura fáctica del Estado, lo que acostumbramos a conocer como *instituciones* u *organismos*, propiamente no lo son, pues constituyen partes dependientes de un todo que constituye el auténtico organismo, la auténtica institución. Como tal institución, el Estado no es otra cosa que el conjunto de normas que establecen un tratado de paz entre los ciudadanos, y éstos no son, por su parte, otra cosa que sujetos de derecho, es decir, elementos de esa institución cuyo lugar en ella (en el organismo, en el sistema) viene señalado por esas leyes, por ese tratado de paz.

Una perspectiva desde la teoría de sistemas

Ahora bien, interpretar el *tratado de paz* en términos de *sistema* tiene sus consecuencias, porque, desde Kant, la teoría de sistemas ha evolucionado notablemente. Por ejemplo, sabemos que ningún sistema es estático, todo lo contrario: el *principio de entropía* nos enseña que la tendencia de todo sistema es a la desagregación, al desorden (que es, por cierto, como Freud concibe la *muerte*). Por eso a todo sistema le hace falta un aporte constante de energía que lo mantenga en su integridad. Es decir, que un sistema, lejos de constituir un *estado*, representa un flujo constante de energía. Así vista, la paz (la que no es *de los cementerios*, de esa hablaremos luego), es cualquier cosa menos quietud. Al contrario, sólo en virtud de un constante aporte energético del exterior es posible mantenerla.

Ahora bien, ¿a dónde va a parar toda esa energía? La teoría política ilustrada se representa esa paz como un estado de *equilibrio*: hay, efectivamente, energía en el sistema, pero de tendencias opuestas. La imagen de la naturaleza como un sistema de puntos de equilibrio entre fuerzas contrarias se gesta precisamente en el s. XIX, que es también el del *descubrimiento* (¿en la naturaleza? ¿en nosotros?) de las fuerzas bipolares: magnéticas y galvánicas (hoy reunidas en el electromagnetismo).

Un gran conocedor de la ciencia de su tiempo es Schelling, y extrae de ello un buen partido. Se maravilla ante la posibilidad de justificar todo un mundo de representaciones a partir de la confrontación de fuerzas de la misma naturaleza pero de signo contrario. Un mismo imán, una misma masa, un par de electrodos sumergidos en un mismo líquido, son capaces de generar, a la vez y sobre un mismo objeto, fuerzas de atracción y de repulsión. Schelling dio gran importancia a una característica de las fuerzas con que la Física construye su imagen del mundo que con frecuencia se ha pasado por alto: su *ambivalencia*. ¿Por qué resulta importante?

³ Aparte de los textos fundamentales de Kant y del Idealismo alemán, y de los citados más abajo, cf. también: Bergson: *L'évolution créatrice*, .Schmied-Kowarzi: *Von der wirklichen, von der seyenden Natur* (Frommann-Holzboog, 1996), Wolfgang Bonsiepen: *Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel: mathematische versus spekulative Naturphilosophie*, V. Klostermann, 1997. Boenke, M: *Transformation des Realitätsbegriffs*. Frommann-Holzboog. 1990.

Si el equilibrio se diera en un sistema como resultado de la igualación de fuerzas de *distinto origen*, sería pensable que ese equilibrio resultara estático. No sólo sería pensable, sino que lo difícil de justificar sería que variaran su intensidad, pues se supone que ésta sería siempre la máxima posible: así, por ejemplo, el único límite a la repulsión magnética de un imán, imaginemos, *monopolar*, sería la fuerza de repulsión ejercida por otro imán igualmente monopolar, pero de signo contrario. Los puntos de equilibrio (los *objetos*) resultantes de ese equilibrio dependerían de la intensidad relativa de las fuerzas en juego, dependiente a su vez de la distancia y la masa de sus respectivos orígenes. Cuando todo el sistema encuentra en equilibrio, deviene *estático*, esto es, se convierte en un *estado* (o *Estado*, con mayúscula, si sus integrantes son *ciudadanos*). Un tal sistema orgánico sería el popularizado por Lovelock en *Gaia*.⁴

Pero si el origen de la atracción y la repulsión es el mismo, entonces su intensidad relativa es más difícil de justificar y, sobretodo, resulta más difícil justificar que se llegue a alcanzar algo así como un *estado*. El magnetismo no ofrece un buen ejemplo de ello, pero sí lo hace la fuerza gravitatoria: cualquier satélite en órbita constituye un ejemplo de cómo, a partir de un único centro generador de fuerza gravitatoria se pueden encontrar infinitos puntos de equilibrio (p. ej. un satélite puede orbitar a cualquier distancia de la tierra). Así imagina Schelling el surgimiento ante nuestros ojos del *mundo*, del *sistema de las representaciones*: como una sucesión, como un recorrido de todos los puntos de equilibrio posibles, unos más duraderos, otros menos, todos finitos en duración, pero infinitos en número.⁵

La diferencia entre uno y otro concepto de sistema es que este segundo nunca se detiene en un *estado*, sino que constituye fundamentalmente un *devenir*. Ojo: no me refiero a los *sucesos*. Éstos caben también la primera noción de sistema, que puede ir variando sus puntos de equilibrio. Me refiero a la *estructura misma* del sistema, esto es, al modo en que sus elementos se relacionan. Por ejemplo, la ciencia de la naturaleza del XIX puede contemplar que la luna cambie la altura de su órbita, esto no es algo impensable para dicha ciencia. Es poco probable, porque tendrían que cambiar muchas de las condiciones fácticas que ahora determinan su trayectoria, pero entra dentro de lo posible que eso pase. Pero lo que no podía era cambiar el modo en que dicha trayectoria era justificada: la ley gravitatoria.

Precisamente con Einstein aprendimos que la gravedad no era una fuerza tan sencilla como parecía. Y ahora llegamos al punto crucial: la Teoría de la relatividad *complica* los fenómenos gravitatorios, pero no invalida lo que hasta el s. XIX se había establecido sobre la trayectoria de la luna, simplemente lo convierte en un caso particular de una legislación mucho más intrincada. Se trata de un *cambio de perspectiva*. Digamos que ahora, la explicación de la trayectoria lunar se ha vuelto mucho más *compleja* y, desde este punto de vista, la ley gravitatoria de Newton constituye sólo una simplificación que deja de lado ciertos factores que para él eran desconocidos y, para nosotros, sencillamente *despreciables* cuando se trata de masas y velocidades como las que entran en juego en la órbita de nuestro satélite. El concepto de un sistema autocreativo de creciente complejidad, es el desarrollado en

⁴ Aunque se ha puesto con frecuencia como ejemplo de concepción orgánica de la naturaleza, la popular obra de J. E. Lovelock, *Gaia* (Oxford University Press, 1979) no describe más que un mecanismo regido por un intrincado sistema de reacciones retroalimentadas. Ello le impide justificar satisfactoriamente la superación del segundo principio de la termodinámica.

⁵ F. W. J. Schelling, *Sistema del Idealismo trascendental*, Anthropos, Barcelona, 1988.

los años setenta por Prigogine y Stengers,⁶ pero lo podríamos considerar la concreción más evolucionada de la dialéctica del Idealismo alemán.

Parece una perogrullada observar que nos *cuesta más* pensar y calcular cualquier movimiento empleando la física relativista que la de Newton. Pero precisamente de eso se trata, de que *cuesta más*. Hay más factores en juego, y las fórmulas que describen las relaciones entre ellos son mucho más complejas. Hemos de invertir mucho más esfuerzo mental en su comprensión, de hecho, la mayoría de nosotros somos incapaces de hacerlo. Pues bien, precisamente esto es lo que le ha pasado a nuestro sistema de representaciones de la naturaleza: se ha complicado enormemente, pero esta complicación supone una enorme inversión de energía, porque ahora son muchas más las conexiones establecidas entre sus elementos (y, por cierto, entre las neuronas a la hora de *aprender* esas complejidades).

Resumiendo: ningún sistema orgánico es estático, sino dinámico, pero ese dinamismo no va esencialmente dirigido al crecimiento en dimensión, sino a su crecimiento en *complejidad*. Podría ilustrarse con una de esas piezas musicales que parten de una melodía básica a la que se van añadiendo armonizaciones y voces secundarias. De hecho, el propio *timbre* sonoro es concebido por la física como el resultado de sumar una infinidad creciente de vibraciones a una vibración fundamental, que es la que percibimos como nota básica.

La alusión a la música y a la acústica no es meramente ilustrativa. Precisamente es la *complicación* de los sonidos lo que permite que armonicen entre ellos y se produzcan resonancias. En música, unas notas refuerzan la vibración de las otras, pero ello ocurre con más intensidad cuantos más complejos son los sonidos involucrados, los sonidos simultáneos. Cuando hacemos sonar 3 ondas sencillas (la senoidal de los primeros sintetizadores electrónicos) este efecto no se produce, en cambio cada nota de un piano, el timbre musical más complejo de que disponemos, hace resonar todas las cuerdas del instrumento.

De modo que la complicación de un sistema multiplica exponencialmente las conexiones entre sus elementos. Ahora no entraré en ello pero, ya que he comenzado mencionando a Freud, vale la pena destacar ahora que éste constituye uno de sus hallazgos psicológicos: el aprendizaje no es una suma de representaciones, ni siquiera una suma articulada por unas leyes *a priori* como las kantianas. Es un proceso de complicación progresiva de ese sistema de representaciones en el que cada elemento no sólo amplía la realidad de la que se toma conciencia, sino que añade una nueva perspectiva sobre el todo. Ello, en cierta manera, nos acerca a las mónadas de Leibniz, que no es casualidad que fuera el padre del cálculo infinitesimal, esto es, del que nos permite reducir grandes complejidades a fórmulas sencillas (por ejemplo, la compresión de datos en informática). Pero sigamos con nuestro tema.

La institución en red

Si el *organismo* kantiano fue la versión laica de la única institución posible, el Estado cristiano, éste tiene, a su vez, que reformularse a partir de la teoría de sistemas a la que la reflexión kantiana dio lugar. Probablemente

⁶ I. Prigogine y I. Stengers, *Naturaleza y creatividad* (en *¿Tan sólo una ilusión?* Tusquets, Barcelona, 1983 [1975]).

sea éste el sentido de la filosofía de Hegel. Pero ahora no importa. Lo que sí quisiera señalar es que la consecuencia de lo que he estado proponiendo es que, cuanto más compleja es una organización, más desdibujada queda cualquier jerarquía que pudiera presentar inicialmente.⁷ Esto implica también que el lugar de los elementos singulares del sistema, de los *individuos* en el caso del Estado, también se *indetermina*. Precisamente como ocurre en la física atómica, en la que las llamadas *partículas elementales* hace tiempo que han dejado de ser tanto *partículas* como *elementales*.

Este último resultado es el que me interesa destacar ahora. El individuo quiso asegurarse su supervivencia por medio del Estado. Y, ciertamente, el Estado no sólo asegura, o facilita, su supervivencia, sino que nada da al individuo singular una dimensión, un alcance tan grandes como el Estado. Pero eso, a la vez, cuestiona la singularidad misma del individuo. Entonces llegamos a una contradicción: el individuo particular invierte toda su energía en alimentar un sistema que garantice su supervivencia, pero que a cambio le demanda cada vez más energía, a la par que pone en cuestión qué es eso a lo cual se permite sobrevivir, en qué consiste esa singularidad, cosas ambas que ponen, a su vez, en peligro la supervivencia precisamente de esa individualidad.

La ambivalencia de la pulsión

Para salvar esta individualidad sólo le queda la *descomplicación* del sistema, la *desagregación* de los elementos que tienden a unirse de modo cada vez más complejo. Y esto, de dos maneras:

- 1) La *destrucción* de los lazos que mantienen, en el exterior del individuo, entre sí los otros entes singulares: es decir, la destrucción física, social, institucional y cultural del sistema.
- 2) La destrucción de los propios lazos de unión con ese sistema. Es decir, la destrucción, cada uno, de sus propios logros físicos, sociales, institucionales y culturales.

Comenzar con la correspondencia entre Einstein y Freud no ha sido un mero recurso introductorio. Einstein representa muy bien la fe en la capacidad humana de establecer unos principios racionales de convivencia que conformen un marco estable de garantías de la supervivencia individual. Freud hace ya tiempo que sabe que no, que tal marco estable es imposible, porque el hombre siempre tiende a ir más allá. Más allá de sí mismo, integrándose de manera cada vez más completa en un todo del que se concibe siempre como injustamente separado (pecado original). Pero también más allá de las limitaciones que esa misma integración le presenta. La *pulsión de vida* quiere integrar las partes en un todo, pero esta integración sólo puede tener lugar a través de la integración en un todo superior. En el hombre primitivo, la acción colectiva es lo que posibilita la supervivencia del individuo; en

⁷ Un ejemplo lo constituye la actual *crisis*. Imaginamos que es efecto de los designios de una jerarquía oculta a nuestros ojos. Pero el presupuesto de que tal jerarquía existe es heredero de un concepto desfasado de Estado. Hoy, en la prensa, no está prohibido apuntar con el dedo a éste o aquél poder fáctico como responsables de la *crisis*. Lo que sí parece tácitamente prohibido, y no por ningún poder sino por los propios lectores que no lo quieren leer, es manifestar la duda acerca de si realmente hay alguien que haya *planificado* esta crisis. Porque de haberlo, al menos, nos quedaría el consuelo de que alguien *sabe* qué hacer. La angustia llega cuando tenemos que admitir que, a lo mejor, nadie sabe en realidad qué es lo que pasa y, sobre todo, qué es lo que puede pasar en el futuro.

el moderno, la cultura es lo que permite que el individuo pueda, además, aspirar a comprenderse a sí mismo. El *trabajo*, como vía de integración social, se convierte así, a la vez, en un trabajo sobre sí mismo. Pero esa *pulsión de vida*, llevada a su extremo, a lo que lleva es a la disolución del individuo en el todo, contradiciendo así su propósito inicial, la supervivencia. Por eso dice Freud que el *erotismo*, en última instancia, se sostiene en la *pulsión de muerte*. Porque el individuo sólo puede crecer trabajando por desaparecer, por disolverse en el todo.

Si *La paz perpetua* de Kant parecía ofrecernos el modelo de la mera utopía de un Estado pacífico, o *pacifista*, su concepto de la *sociabilidad insociable* parece reflejar mejor esta ambivalencia de la pulsión. Y el modelo freudiano de una sola pulsión ambivalente⁸ parece satisfacer mejor las condiciones que Schelling imponía a una fuerza que pretendiera explicar, no la sucesión de los fenómenos en un sistema mecánico, sino el crecimiento (y decrecimiento) en complicación de un sistema orgánico.

Conclusión: más allá de la paz

El Estado de paz constituye una ilusión tan agresiva como la violencia que pretende superar. Sólo puede sostenerse en la sofocación de todo impulso de crecimiento orgánico, tanto de las partes del sistema como del todo. El Estado de paz es el origen de que las tendencias destructivas del individuo se vuelvan hacia sí mismo siendo causa, en el mejor de los casos, del fracaso sistemático en los diferentes ámbitos vitales de la vida individual y, en el peor, de la angustia crónica, individual y colectiva. Guerra y Paz constituyen dos polos, dos extremos entre los que una única fuerza que es a la vez de vida y de muerte crea sus sucesivos puntos de equilibrio y de complicación del sistema. La Historia podría verse como esa sucesión, que no progresa hacia lugar alguno, sino que, sencillamente, vive, *late* entre ellos. Otra cosa es que podamos pensar en una superación de la dicotomía, y que la *muerte* no sea *destrucción*, sino comprensión, en el sentido de abarcamiento, del todo en lo singular, o de lo singular en el todo.

⁸ Cuando añade a su teoría la *pulsión de muerte*, Freud habla de ella como de una fuerza separada. Tendríamos, pues, un sistema de dos fuerzas. Pero en varios momentos deja entrever que concibe la *pulsión erótica* como subordinada a ésta *de muerte*.