

Si la guerra ha de traer fruto, preguntémos por la semilla...

Fernando Miguel Pérez Herranz

Universidad de Alicante

La paz que habría de venir

Sin que hubiera finalizado aún la espantosa Guerra Europea, que contaminaba al mundo entero, y en el momento en que el ejército hitleriano se expandía victorioso por el territorio de la Unión Soviética, meditaba Ernst Jünger sobre la Paz que habría de venir (Fig. 1). Una Paz distinta de todas las paces alcanzadas a lo largo de la Historia, si es que aquella Guerra, que se libraba en lugares tan alejados del Globo terráqueo como Europa, África y Japón, era la primera obra común de la humanidad. La Paz que habría de ponerle término se convertiría en la segunda obra de esa misma humanidad; y sus ejecutantes tendrían que erigirse en los creadores de las condiciones de un mundo habitable en el que pudieran con-vivir, de una vez y para siempre, todos los seres humanos con libertad, aseo y comodidad; pues, de no conseguirlo, el mundo regresaría a su anterior estado de tinieblas, construido sobre galerías subterráneas de prisiones y de salas de tortura. Jünger ponía, en todo caso, una condición para alcanzar esa vida: que la obra la realizasen poderes buenos y generosos. La condición tenía un significado esperanzador, el de tender un puente entre la Guerra y la Paz: ¿Qué tipo de hombres buenos harían que la semilla de la Guerra diera como fruto el bien común?¹



Fig. 1. Ernst Jünger, soldado

Jünger repasa el comportamiento de los hombres en la guerra; algunos, y aun muchos, actúan con heroísmo; existe una multitud de seres anónimos que realizan magníficos y solemnes actos de valor extremo en los combates bajo tormentas de fuego (armamento), en la conquista de tierras (fronteras), en las aguas agitadas (buques) o en las turbulencias de los aires (aviones). Hombres salidos de una existencia cotidiana mediocre —los campos, las fábricas, las oficinas...— derrochan atrevimiento y audacia en el combate y protagonizan hazañas prodigiosas. Sí, es cierto; de ellos podría esperarse mucho y extraordinario, pero no en esas condiciones marcadas

¹ E. Jünger, *La paz*, Tusquets, Barcelona, 1996.

por el odio. ¿Qué cabe esperar, entonces? Solo una cosa: que el simétrico valor del enemigo actúe de reactivo y transmute el odio entre vencedores y vencidos en amor y en solidaridad. Una operación que habría de calar no solo entre los combatientes, sino también entre todos los trabajadores que dejaron su vida en las fábricas de las armas con las que los soldados atacaban y se defendían. Aquel mundo construido para el odio y la guerra requería ahora *expiación y purificación*. Se confiaba en la llegada de un montón de Epiménides modernos que, como el adivino cretense de la antigüedad, y a redropelo, descubrieran las faltas del *pasado* y desvelaran los crímenes ocultos en los corazones de los hombres, la impureza que engendra en individuos y en sociedades estados de perturbación, de enfermedad y de delirio (*manía*), que provocan los desórdenes, las violencias y los asesinatos. El mundo necesita rituales y ceremonias asociados a la ordenación social de la ciudad (Plutarco, *Vida de Solón*, XII, 7-12), que habrán de llevar a cabo los “hombres buenos”.

Si la guerra ha de traer fruto, preguntémos por la semilla... Si la Guerra fertiliza la Paz, la Paz dará sus frutos: un nuevo reparto de la tierra, alcanzado ya no por combates en el campo de batalla, sino mediante pactos y alianzas, un nuevo *nomos de la tierra* (Carl Schmitt); el respeto por los derechos, la libertad y la dignidad del ser humano (Declaración de los Derechos Humanos de 1948); y la realización del *orden nuevo*, las formas de vida dignificadas del trabajador. La distribución del espacio mediante relaciones de equivalencia, que se asocia a la ordenación del derecho y a la planificación de la vida en sociedad, habrá de hacerla el trabajador.

Pero ¿cómo habría de materializarse el *nuevo orden*? La operación nuclear es clara y evidente: hay que saber armonizar y conjugar *unidad y pluralidad*. Jünger invita a sus lectores, en última instancia, a plantear la cuestión filosófica por antonomasia, la cuestión a la que, desde Platón y Aristóteles, no se ha dejado de dar vueltas una y otra vez, sin que se haya conseguido descorchar el tapón de la botella en la que vuela distraída la mosca de Wittgenstein. Y se recurre al símil, más o menos afortunado: imaginar la vida pública como una concha, dura por fuera, según el Estado autoritario, y blanda por dentro, según el Estado liberal; o a la alegoría, distinguiendo entre estratos de la civilización y de cultura; o, más allá todavía, entre mundo orgánico y mundo técnico. En la Patria Europa, exiliado el Padre en forma de letra sangrienta que descansa en las hojas de los libros de Historia, habrían de convivir múltiples *matrías*, maternas y acogedoras. Y, más allá del contrato jurídico, estas nuevas *matrías* europeas se obligarán a firmar un contrato sagrado: el nihilismo que Nietzsche y Dostoiévski han diagnosticado y descrito es el horizonte a eliminar. El dolor causado en la guerra, un dolor de madre, un dolor de parto, sería bendecido; habría que valorarlo como el precio a pagar para alcanzar la Paz verdadera. Jünger vuelve a la teoría de Simmel, sólo que no es Alemania la que retornará a casa, a la convivencia europea, tras alejarse y romper los lazos familiares, sino todas y cada una de las naciones europeas envueltas en el conflicto. El nihilismo es disuelto al contemplar la vida de las plantas y su ciclo, dice Jünger, pues se adivina en ese proceso un profundo orden que gobierna la vida de la Naturaleza. ¿Por qué no esperar que gobierne la vida de la Historia?

La nueva Europa será un maravilloso resultado de la fertilización de la Guerra, del dolor, del sufrimiento, del padecimiento, de las cárceles, de los campos de concentración y de los poderes de la aniquilación “de cuyos horrores secretos el mundo aún no tiene la menor idea”, escribe Jünger simulando a la Sibila. En una palabra: el sacrificio es el fundamento de la Paz; y la inmolación de las víctimas humanas, la garantía de la protección del

edificio en construcción. Los desolladeros, los mataderos, las carnicerías de la Segunda Guerra Mundial habrían sido justificados para que “nosotros”, ahora, sesenta años después, vivamos la plenitud de los tiempos.

¿Qué ha sido de las expectativas de Jünger? Un nuevo reparto de la tierra, con una transformación en las fronteras en todas las partes de la esfera terrestre: África, Asia, América, la propia Europa...; un nuevo derecho internacional a raíz de la Declaración de los Derechos Humanos (1948), en la que se hace mención explícita a la Paz en un par de ocasiones —en el preámbulo y en el artículo 26.2—, que ha de cultivarse bajo el cuidado de la educación:

La **educación** [...] favorecerá la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos étnicos o religiosos, y promoverá el desarrollo de las actividades de las Naciones Unidas para el mantenimiento de la **paz**.

Y un nuevo estatuto de los Trabajadores, que ha de pasar del estado de soldado trabajador al de trabajador-ciudadano, con obreros y sindicalistas sentados en los parlamentos, olvidada definitivamente la tradición radical jacobina.

¿Encontró Europa a los hombres buenos que habrían de hacer fructificar a Europa? ¿Son hombres buenos quienes deciden qué es la paz, quienes determinan en qué consiste el orden y la seguridad? ¿Son hombres buenos quienes definen qué es un Estado tolerable y otro intolerable? ¿Son buenos los gobernantes de EE.UU, de la ONU, del FMI...? ¿Son hombres buenos los premios Nobel de Economía, de la Paz...? Tras la estela de los concilios medievales —administradores y legisladores de las guerras—, las grandes instituciones contemporáneas marcan las normas y prohíben hacer la Guerra. Se puede guerrear, entrar en “pequeñas” guerras locales, siempre que se utilice el lenguaje adecuado. No hay que hablar de *guerra*, una palabra políticamente incorrecta, que ha de ser sustituida por expresiones eufemísticas, sofisticas y publicitarias: «intervenciones de paz», «ocupaciones pacíficas», «seguridad internacional», «responsabilidad de proteger»... o ser convenientemente adjetivadas: «guerras justas», «guerras humanitarias»... En último extremo, la guerra se convierte en un bello espectáculo o en un buen negocio. La guerra es una parte más del mercado (como la sanidad, la enseñanza, el transporte...). ¿Cómo entender que sea el mercado el gran regulador de la vida internacional, el que utilice su lugar privilegiado para enviar a ciudadanos-soldados a matar y morir en nombre de la libertad, de la humanidad o de la justicia?

Canto a la paz

Guerra y Paz son conceptos que pierden su univocidad y suenan cada vez más confusos, están cada vez más camuflados y se presentan con mayor oscuridad. De manera que la sociedad civil tiene que interrogarse a sí

misma, de cuando en cuando, qué ha sido de aquellas expiaciones, de aquellas penitencias, de aquellos proyectos y de aquellas intenciones: ¿Estamos defraudando a los sacrificados, a las víctimas de las guerras mundiales? ¿Estamos cosechando los frutos del sufrimiento: saber, amor, alegría de vivir...? ¿Se puede levantar la paz sobre un cementerio, no al que se refería Kant, sino al cementerio global de los millones de tumbas en las que descansan soldados y civiles muertos (asesinados) en las dos abyectas guerras mundiales? El nuevo *nomos de la tierra* habría de ser un cosmos sin fronteras, un cosmos de estilo estoico, abierto a todos los seres humanos, un cosmos en el que caben las acciones humanas con sentido. Mas ¿y si el nihilismo no se expía ni cura gracias al dolor, sino más bien, como afirma Heidegger, la paz vendría a ser la consumación del nihilismo? Veamos:

La iniciativa privada pone su granito de arena para la paz a través del Arte, ocasión siempre propicia para enviar mensajes a los hombres de buena voluntad. *Pro Pacem* es un conjunto de textos, de arte y de músicas que defiende un mundo sin guerra ni terrorismo y un desarme nuclear. Está editado por Alia-Vox y musicado con la singular sensibilidad de Jordi Savall, la magnífica voz de Montserrat Figueras y los maravillosos coros de la Capella Reial de Catalunya, Le Concert des Nations y Hespèrion XX&XXI. Un muestrario de canciones y de textos inspirados en los Oráculos sibilinos, las plegarias del Corán, la liturgia hebrea y cantos cristianos de invocación a la paz (Fig. 2). Y el conjunto se abre, se cierra y se entrelaza con el poema *Da pacem, Domine*:

Da pacem, Domine, / Dad la Paz, Señor
In diebus nostris / a nuestros días,
Quia non est alius / porque no hay otro
Qui pugnet pro nobis / que luche por nosotros
Nisi Tu Deus noster / sino Vos, Señor nuestro.

Un poema/canto que no es nietzscheano ni heideggeriano, sino trascendente, un poema/canto elevado a Dios, una plegaria dirigida a Dios, quienquiera que sea ese Dios, ese Otro, por seres que desconfían de las fuerzas humanas. Los oráculos sibilinos revelan el fin de la guerra que Dios dará para lograr “una gran paz por toda la tierra”, cantos sufíes y bizantinos que piden la misericordia de Dios y que retire su ira.



Fig. 2. *Pro Pacem*. Textos, arte y músicas por la paz

Es muy sorprendente que esta espléndida obra musical reúna veintitantos cantos a Dios, con peticiones de Paz, de un estado que habría de reinar sobre la tierra, pero que no parece que pueda ser administrado por los seres humanos. Escuchando *Da pacem* bajo la armonía del canto gregoriano se presentan las imágenes de tantos mártires que han donado su vida por la paz, rodeados por hombres que hacían la guerra y que tenían como «deber» trascendental dar muerte al enemigo. Y lo que es la paradoja máxima: esos hombres que cantan a la venida de la paz son los mismos que escriben los cantos al guerrero, como nos ha enseñado el profesor Enrique Gavilán. Los clérigos necesitaban garantizar su autonomía con la ayuda del caballero y, a cambio, podían resolver la contradicción de la doctrina cristiana antibelicista enfrentada al código del guerrero. San Bernardo dicta sentencia:²

Los caballeros de Jesucristo [...] combaten solamente por los intereses de su Señor, sin temor de incurrir en algún pecado por la muerte de sus enemigos ni en peligro ninguno por la suya propia, porque la muerte que se da o recibe por amor de Jesucristo, muy lejos de ser criminal, es digna de mucha gloria.

En los tiempos modernos, sin embargo, la estrategia del Ser trascendente que otorga la Paz o que justifica la Guerra se nos ha prohibido, por arcaica, por medieval y por oscurantista. Sólo algunos filósofos sobrios como Lévinas acusan a la filosofía occidental de una deuda infinita y acumulativa de la paz; y se atreve a recurrir al Otro, alteridad preliminar y trascendente, nunca tematizable; pero incluso en el caso del filósofo lituano, ese Otro, el infinito que se le revela, se humaniza en el Rostro de los hombres, de las víctimas, de los desvalidos. Por su parte, la teología de la liberación también ve a Dios en los hombres, en los pobres. Nuestro tiempo es inmanentista y busca explicaciones en el propio mundo, alejadas de la escatología trascendente. Las metáforas, desde el cabello del barón de Münchhausen a la nave de Neurat, buscan una explicación desde la *psique*, no desde el alma inmortal; desde las leyes que empíricamente rigen el mundo, no desde su orden metafísico; desde los esquemas lógicos o matemáticos que osifican el discurso, no desde los acontecimientos. No podemos salir ni del estado de paz ni del estado de guerra para hablar de estos dos jinetes que, como los Dioscuros, cabalgan sobre el mismo y único, caballo por la tierra. Y tampoco podemos bajarnos del caballo.

Los seres humanos han ido hallando maneras de dar cuenta de esa figura que nos envuelve y en la que nos encontramos; han inventado el lenguaje, la escritura, el arte... para dar cuenta de esa realidad; incluso inventaron la filosofía, que si es permitida por el poder lo es porque también éste puede beneficiarse de su conocimiento, porque a través de ella axiomatiza su propio discurso. Es cierto que condena a muerte, al destierro o al silencio, a sus cultivadores: Sócrates, Aristóteles, Séneca... Pero ¿puede vivir el Estado sin filosofía? ¿Cómo podrá armonizar los conflictos? El conflicto y la armonía siempre andan entrecruzados, son temas de reflexión en cualquier tiempo. Y así seguimos.

Aquí se recoge una pequeña —e intensa— muestra de los conceptos que constituyen los ejes del testamento de quienes iniciaron una guerra sin retorno, simbolizados en Ernst Jünger una de sus mejores plumas y más agudos pensadores. La *Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica* (SHAF) ha abordado el problema de la

² Cf. E. Gavilán, “Las guerras medievales: caballería y ficción” en F. M. Pérez Herranz (ed.), *La cólera de Occidente*, Plaza y Valdés, Madrid, 2013 (en preparación).

Guerra y de la Paz en su X Congreso Internacional, que ha titulado *Guerra y paz: perspectivas filosóficas*. Se celebró en la Universidad de Alicante (junio de 2012), bajo el auspicio del Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil-Albert; desde aquí nuestro reconocimiento a todas las instituciones que nos han ayudado, y un agradecimiento especial, por la acogida que nos brindó, a don Jorge Hurtado, director del Departamento de Humanidades y Ciencias.

Antropología filosófica

La *Guerra y la Paz* son conceptos complejos que permiten una multiplicidad de perfiles, de puntos de vista, de variaciones. Nuestra perspectiva, en este número de la Revista *EIKASIA*, es la *antropología filosófica*, que enfocará los problemas desde distintos ángulos y con distintas iluminaciones. Así, la Guerra y la Paz pueden tratarse como un asunto de historia de la antropología; o contemplarse desde las artes marciales, la deshumanización del guerrero o el derecho de ciertas autoridades a quitar o conceder la vida; o estudiarse a partir de textos literarios que registran las experiencias límite de la muerte, de la venganza o de la reconciliación; o valorarse desde el papel que juega la mujer en la batalla y las secuelas de la misoginia o del feminismo. Aquí nos ocuparemos del conflicto y de la armonía en tres aspectos: como notas intensionales de la naturaleza humana; su justificación política, ética y religiosa de la guerra; y su representación artística.

La naturaleza humana: conflicto y armonía

Conviene reivindicar, desde el principio, una exigencia gnoseológica sobre los conceptos que se van a tratar (Luis Álvarez Falcón). Es necesario clarificar el concepto de Guerra y no dejarse llevar por los procesos mismos de procedimientos que confluyen en el concepto. Hay que ir hasta las fuentes mismas de la guerra, a esas capas que asustan y sorprenden, a la manera de la *Crítica del Juicio* de Kant, que sitúa el origen de la guerra en la experiencia de lo *sublime*, el lugar en que radica también, según Marc Richir, la comunicabilidad.

El conflicto y la armonía pueden estudiarse como *regressus* a los componentes antropológicos, pero también como *progressus* hacia conceptos políticos y económicos. Carl Schmitt propuso la categoría amigo/enemigo como esencialmente política, y Blumenberg como esencialmente antropológica (Josefa Ros Velasco). Pero en cualquier caso, hay que estar alerta, porque el hombre se juega la supervivencia como especie. ¿Es el conflicto el medio para salvar el aburrimiento o la degeneración a que conduce la paz? Tras el telón de este Gran Teatro del Mundo resuena la voz de *Mon Faust*: “Estoy anhelando una gran guerra monstruosa.” Los periodos de paz deben servir para conocernos a nosotros mismos y reconocer al otro, al enemigo, como hacía el hombre paleolítico, según sugerencia de J. Bronowski, al pintar bisontes, ciervos o gacelas en Altamira o Lascaux: el cazador imaginaba la lucha contra la fiera, como hará el torero antes de enfrentarse con el toro en la arena.

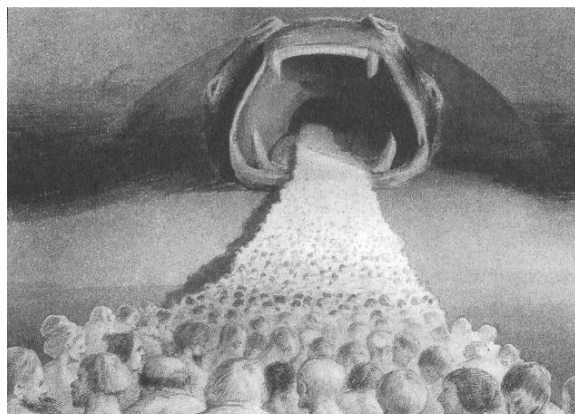


Fig. 3. Alfred Kubin, *Hacia lo ignoto*, 1900.

¿Hay una manera de liberar a los seres humanos de esa continua tensión de reconocer al enemigo, de la fatalidad de la guerra? (Nemrod Carrasco). El sabio Einstein, mitad ingenuo mitad osado, pregunta al experto de la vida pulsional, Freud: ¿Cómo es posible que los hombres no huyan en desbandada cuando miles de ellos son llevados al frente? (Fig. 3). El vienés responde, mitad irónico mitad prudente: la pulsión erótica se acompaña de la agresión; y la pulsión destructiva se acompaña de alguna modalidad de impulso erótico. La guerra, al igual que la neurosis, es una enfermedad que surge de la represión de los impulsos. ¿Por qué no habría de ser admitida, si está biológicamente bien fundada? ¿Habría que eliminar también la erótica? Se puede rechazar la guerra por estética, pero no por moral; y, desde luego, el pacifista no parece que posea ninguna superioridad moral sobre el belicista. El hombre, entusiasmado por la arenga política, puede someterse voluntariamente a la guerra (Fig. 4). ¿Cómo neutralizar la pulsión agresiva, si está íntimamente vinculada a la pulsión del Eros, como muestra *El banquete* de Platón? Porque nos avergüenza la guerra, como nos avergüenza aquello que nos incomoda, siendo consustancial a nosotros mismos. Hay que cambiar la pregunta: ¿Por qué nos avergonzamos?: “Te he oído en el jardín y, temeroso porque estaba desnudo, me escondí” (*Génesis*, 3,10), susurra Adán. Entre *la pulsión de vida* y *la pulsión de muerte* no hay razones para presuponer que la guerra sea *mala*, ni peor que la paz. Y resuena una vez más la pregunta ontológica: “¿por qué es mejor el ser —la Paz— que la nada —la Guerra—?”.



Fig. 4. Ingleses alistándose para combatir en el frente

Démonos un momento de tregua y persigamos la definición de *violencia*, de *violencia humana*, para orientarnos (Antonio Campillo). Desplácense los conceptos de *fuerza* y *agresividad* hasta el de *crueldad*. Porque la violencia va de la mano de la Ley, de la Ley humana, no de las leyes de la naturaleza: por un lado, la ley requiere de la violencia para instituirse y mantenerse; por otro, la violencia requiere de la ley para justificarse y perpetuarse. La modernidad ilustrada considera, entonces, la Guerra como un residuo de la barbarie. Y, sin embargo, las ideologías ilustradas —el liberalismo, el socialismo y el nacionalismo— acabaron enfrentándose violentamente entre sí, en esa «guerra de los treinta años del siglo XX» —como sugiere Arnold J. Mayer—: la violencia civilizadora del Estado capitalista, la violencia revolucionaria del Estado comunista y la violencia purificadora del Estado fascista. La violencia, que alcanza en sus límites el exterminio de la humanidad, ¿está determinada o es intencional? ¿Es *banal* o gratuita? ¿Está, como el mal, vinculada a la libertad? ¿Hay buena violencia —la nuestra, plena de sensatez— y mala violencia —la vuestra, envuelta en múltiples patologías—? ¿Hay violencias justa e injusta, revolucionaria y reaccionaria, liberadora y opresora, pacifista y terrorista, heroica y diabólica? Y hasta la violencia que sufre la víctima, ¿es una violencia que se capitaliza, que rentabiliza el sufrimiento y lo trnasforma en capital moral? La definición de *violencia* se ha llenado de adjetivos que piden un concepto más allá de ella, del que reciba su sentido. Así pues, todas estas preguntas se encieraran en una: ¿Desde qué idea —Justicia, Gozo, Miedo...— puede interrumpirse la violencia?

Respuesta de la modernidad: desde el Miedo (Antonino Firenze, Walter Federico Gadea). En un estado de guerra permanente, de guerra de todos contra todos (*bellum omnia contra omnes*), puede surgir una condición de convivencia pacífica: el temor a perder la vida, el bien más preciado (*primum bonum*). Pues lo que es común a todos los hombres, el sentimiento del que participamos todos los humanos, no es sino el sabernos “asesinos potenciales”. Y así lo hace constar el protestante Hobbes, que vive y sufre las guerras civiles de Inglaterra dirigidas por los sanguinarios puritanos Thomas Fairfax y Oliver Cromwell. ¿Cómo neutralizar el Miedo? Mediante un Pacto entre el individuo y el Estado, que permita las obras de la paz: el trabajo, la navegación, el intercambio comercial o la producción agrícola. Un pacto que se basa en la conveniencia, en la pragmática y que es indiferente al orden del cosmos (aristotélico-tomista) y ajeno a toda imposición exterior: Dios, el papado, el *imperium*... Desde Hobbes, la

sociedad moderna se organiza alrededor de un sistema de relaciones que surge de la mecánica de los cuerpos sociales, frente al *ius communicationis* del católico padre Vitoria, que reflexiona sobre la conquista del Nuevo Continente recién descubierto y justifica el principio de comunicación, de intercambio.

Pero, ¿y si la raíz de lo humano es el Odio, el rechazo de todo aquello que no es él mismo, el yo narcisista primitivo, como señala Castoriadis, y no lo detiene ni siquiera el Miedo? (Vicent Ballester García). El cine — pienso por ejemplo, en Tony Montana, personaje interpretado por Al Pacino en *Scarface* (1983) de Brian de Palma— nos muestra a hombres de una pieza, narcotraficantes o delincuentes, capaces de resistir las torturas más sanguinarias, sin ninguna referencia al martirio, ni al sacrificio por la patria, ni a ninguno de los grandes fines que justificarían el heroísmo. Ante tamaña resistencia, ¿cómo realizar la socialización si no es mediante una violencia radical? Si nada existe fuera del sujeto que se experimenta a sí mismo como fuente del placer y se convierte en modelo —quizá una Idea platónica, pues ignora el tiempo y la contradicción— del sentido del mundo; si la identificación consigo mismo, con la tribu, con la sociedad cerrada posibilita la desenfadada actividad asesina de la guerra, fundamentada en un odio que se desplaza a los otros, a los que —en el límite— quiere hacer desaparecer: el negro, el gitano, el judío..., entonces: ¿cómo será posible construir una sociedad heterónoma en la que quepan las diferencias? ¿Cómo superar una ontología que determina lo más profundo de la psique y que exige una violencia igual de poderosa para neutralizarla?

La sociedad puede inventar mecanismos o estrategias para hacer que la conflictividad (*co* = ‘unión’ o ‘colaboración’ y *fligere* = ‘luchar’) se encauce por vías positivas: amistad, cooperación, solidaridad, ayuda mutua...; si el conflicto es indecisión, hay una complejidad que exige tomar decisiones o promover alternativas (Sonia París Albert). Y si se cambia de registro cognoscitivo y en vez del psicoanálisis se echa mano de las neurociencias: ¿Existen bases cerebrales universales que corroboren que las personas respondemos de igual manera ante conflictos similares, bien sea con violencia bien sea por medios pacíficos?

Ha sido un momento de relativo optimismo, éste que habla sobre la Paz; porque lo que nos inquieta de verdad es la Guerra. Todos los participantes defienden la paz, desde luego, no se asusten. Sin embargo, ante nuestra mirada se han producido conflictos terribles — Balcanes, Ruanda, Afganistán, Irak, Libia, Siria...— en los que la deriva de la reivindicación de la *identidad* lleva al genocidio, a la “limpieza étnica”, a una violencia que ya no es un subproducto de la guerra, sino que se ha convertido en el objetivo mismo y en la razón de las guerras (Francisco Almarcha). D. J. Goldhagen titula significativamente su libro: *Peor que la guerra*. Los antagonismos inter-tribales irrumpen en el espacio abierto gracias al debilitamiento del brazo del Estado. Hay que continuar preguntándose cómo es posible, por qué se matan miles de hombres ante nuestros ojos de espectadores compulsivos de televisión e internet.

La guerra, el asesinato y la muerte quizá sean *aspectos*, es decir, los resultados de las operaciones, no propiedades de la condición humana. Y entonces se entendería que nuestro primer texto literario narre una guerra, la guerra de Troya: “La cólera canta, oh diosa, del Périda Aquiles, maldita, que causó a los aqueos incontables dolores, precipitó al Hades muchas valientes vidas de héroes...” (CANTO I, 1-3). La Guerra, en este caso, queda asociada, íntimamente, a la estética, a la Belleza de las palabras (Carlos Marín de Miguel). Es cierto que la guerra

no ha sido siempre fabulada con entusiasmo. A veces ha sido ironizada —*Las aventuras del valeroso soldado Schwejk* de Jaroslav Hašek—; y a veces despreciada —*Viaje al fin de la noche* de Louis-Ferdinand Céline—. Pero ¿cómo entender que la Primera Guerra Mundial condujera a algunos filósofos a admirar la guerra? El biólogo René Quinton usa una linda metáfora: “La guerra es para los hombres lo que el agua tranquila para los cisnes: el lugar de su belleza”. Oswald Spengler ve en la guerra un elemento dinámico que fertiliza la historia y le otorga una esencia. Max Scheler defiende la guerra desde su teoría de los valores, amenazada por la trivialidad de lo cotidiano: la guerra imparte una lección al pensamiento filosófico del hombre y le revela su verdad biológica, cultural y espiritual. Georges Simmel parangona la experiencia de la guerra con las más profundas experiencias religiosas y sexuales constitutivas de valor y personalidad. La guerra no tiene otro fin que ella misma; la guerra es el sacramento y el éxtasis, el símbolo y el secreto. No es el triunfo ni la victoria lo que se espera, sino una especie de transfiguración, de transformación del ser en el que uno descubre la esencia de la vida y de su personalidad. Ray Monk, biógrafo de Wittgenstein, considera que el filósofo deseaba obtener de la experiencia bélica la transformación de toda su personalidad, una experiencia religiosa y mística que transformara su vida irrevocablemente. Y así sucesivamente. ¿Cómo reaccionar ante la fascinación de la guerra? ¿Habría que abogar por la imposición de un tabú con la fuerza del tabú del incesto promulgado para neutralizar la fascinación de los hombres y de las mujeres de nuestra propia casa?

¿O quizá a través de la constitución de alguna Institución fuerte y poderosa? ¿De una instancia como la Iglesia cristiana, primero, y el Estado laico, después, que persiga y firme la paz? Pues, ¿qué es el Estado sino el Gran atractor que regula las guerras y las paces? (Henrik Hernández-Villaescusa Hirsch). El Estado es una institución; y una institución es un conjunto de normas que formalizan un tratado de paz entre los ciudadanos; y éstos no son, por su parte, otra cosa que sujetos sostenidos por ese tratado de paz. Ahora bien, para ejercer esa labor, el Estado, cada vez más complejo, engulle toda la energía que encuentra y difumina al individuo en el Leviatán: la crisis, diríamos, ya no es la crisis del individuo, una crisis existencial; la crisis se refiere a los límites del pacto de la paz. El Estado de paz constituye una ilusión tan agresiva como la violencia que pretende superar. Se sostiene sólo porque sofoca y somete todo impulso de crecimiento orgánico, tanto de las partes del sistema como del todo. Y entonces vuelve a resonar la pregunta: ¿hay que volver a desear la Guerra?

Quizá, pero desde luego no la guerra moderna, la napoleónica, la hitleriana; quizá se pueda desear la guerra ejercitada cuerpo a cuerpo, lo que ya no es posible más que como pura ensoñación teatral o cinematográfica. La guerra ya no responde a las condiciones de la nueva naturaleza humana, del sujeto de la modernidad (Eladio Craia), de esa modernidad que ha decidido tratar al hombre como un ser natural (Julia Urabayen). Hanna Arendt ve al hombre moderno resuelto en un ser absolutamente natural cuyo proceso de vida puede manipularse del mismo modo que todos los demás procesos: el hombre es *res extensa*, concluyeron los cartesianos y se olvidaron de la *res cogitans*. La modernidad cambia el trabajo, que conforma la persona, por la vida, un valor absoluto y que es la esencia de la acción *biopolítica* de los gobiernos. El hombre moderno borra la línea verde y gris de la Naturaleza y de la Historia y sólo se interesa por la *vida*, abandonando su naturaleza de “ser navegante”. La modernidad invierte el eslogan de las comunidades de mercaderes a las que perteneció Tales de Mileto: *Navigare necesse est; vivere non*

necesset. El trabajo, al tomar el material de la naturaleza y proteger al ser humano de esos mismos elementos naturales, creaba un hogar para el ser humano; pero la acción sobre la naturaleza ha dinamitado esos límites y la estabilidad imprescindible para el mundo. Ahora lo único importante es *vivir*: *Vivere necesse est; navigare non necesset*. La vida requiere de un trabajo que está dirigido sobre sí mismo y destruye el espacio propio para la aparición de lo humano, el espacio político.

Y si el hombre es reducido a mera vida, ¿puede extrañar que el humanismo se trueque en eugenesia? Se intentó pacificar al hombre mediante el humanismo, mediante la lectura, mediante los envíos de epístolas, revistas y libros (Francisco Martorell Campos). Pero la solución verdadera no afectará ya al trabajo, sino a la vida. La solución verdadera procede de la ingeniería genética, porque es la única estructura homogénea con la biopolítica. Es cierto que trae malos recuerdos; pero una operación se puso en marcha muy pronto, desde los años cincuenta del pasado siglo: salvar a Heidegger. Si se salva al alemán, luego pueden ir salvándose más cosas. Peter Sloterdijk lo ha propuesto, a la vez que ha escandalizado; a los hipócritas, claro está. Porque la gran mayoría lo ratifica: en el interior del hombre moderno acecha una bestia sanguinaria y egoísta que necesita de la civilización para convivir, que es otra manera de decir “represión estatal”. Es sentencia kantiana: “el hombre es un *animal* que, cuando vive entre sus congéneres, *necesita de un señor*”. Es curioso; las ciencias se ponen al servicio del señor con el fin de descubrir las claves de la condición humana: la frenología de Gall, la física social de Comte, la psicología de Skinner, la sociobiología de Wilson; y la más reciente, la neurobiología. ¿Por qué ese optimismo respecto de las tecnologías y de las ciencias y el pesimismo del humanismo y de las filosofías? Rousseau o Spengler son las notas disonantes; al hombre no hay que reprimirlo en sus pasiones, hay que liberarlo del presidio fáustico en el que el burgués, cientificista y demócrata, lo han recluido. Así que es mejor atacar las humanidades, los libros, las lecturas, que ya no son capaces de amansar al monstruo, si es que alguna vez lo fueron. En un mundo audiovisual, las aptitudes coercitivas del libro han perdido toda efectividad y la biotecnología reemplaza al periclitado humanismo. ¿Por qué esa certeza de que existe una ciencia capaz de descubrir las claves de la condición humana?

Aunque nosotros, profesionales de las Humanidades, parece que tenemos que cumplir el juramento del humanismo en paralelo al juramento hipocrático (Jorge León Casero): traicionar a la humanidad sería pura y simplemente traicionar la *fraternidad* en tanto que posibilita el horizonte de una armonía social universal que, según el discurso humanista, está fundamentado en la naturaleza misma de la realidad, de modo que todos debemos trabajar en pro de ese fin natural, la esencia misma de “lo humano”. Aunque sea un humanismo simulado, en la línea de la mentira platónica o de la moneda de papel kantiana: “La virtud que el hombre hace circular en sus relaciones con el otro es sólo una moneda de papel: quien la toma por oro verdadero es sólo un niño”. Excusado nos está decir que mejor es tener en circulación una moneda de papel que una nada, la pura violencia. El humanismo es papel, el suplemento del suplemento del suplemento: de la antigüedad romana, del renacimiento, de la ilustración; de una época áurea en la que reinaban la armonía universal, el descubrimiento de la naturaleza y del hombre, y el Estado como obra de arte total. Si no queda ninguna esperanza en el humanismo, al menos nos sigue sirviendo de modelo, de Idea regulativa, de punto de referencia, ante la barbarie del cientificismo, con sus escáneres, sus fármacos y sus estadísticas.

Política, ética y religión en las justificaciones de la guerra

Cualquier rayo de luz que ilumine la esperanza en el humanismo, topa con los grises nubarrones de la Segunda Guerra Mundial, que lo sume en la oscuridad más tenebrosa ¿Acaso no planean sobre el humanismo las sombras del pesimismo antropológico de Schopenhauer? ¿Acaso no es el Mal lo que se encuentra en aquella desconocida raíz común kantiana? (Avelina Cecilia Lafuente). Ricoeur, en *La symbolique du mal*, examina los cuatro grandes mitos del Mediterráneo sobre el mal. Unos sitúan su origen en las fuerzas divinas del caos y el orden —mito babilonio—; otros, en la existencia misma del hombre —mito edípico—; estos, en el desgarramiento cuerpo y alma —mito órfico de los Titanes—; aquellos, en la soberbia del hombre —mito adánico—. Ricoeur concluye que todos ellos convergen en el mito de Adán, por cuanto manifiesta la inevitable vivencia humana de llegar a un mundo en el que el mal está ya instaurado (*déjà-là*) y, al mismo tiempo, de acabar, tarde o temprano, contribuyendo a su difusión y perpetuación. ¿Somos realmente los seres humanos una figura del diablo en la tierra?

Pero el Mal sabe demasiado a medieval, a demonio, a Belcebú, a Pedro Botero. ¿Por qué no entender el Mal como pura relación de fuerzas? (Antonio Castilla Cerezo). Foucault, cuya mención echábamos de menos, estudia las relaciones entre poder, historia y guerra. Si el poder no es un pacto contractual (cosa de liberales), ni el sostén que mantiene las fuerzas de producción (cosa de socialistas), ni el dominio de la tradición (cosa de nacionalistas), sino una relación de fuerzas (cosa de Nietzsche), habrá que analizarlo en términos de enfrentamiento o de guerra. Invirtamos, pues, con el intelectual francés, el aforismo de Clausewitz: “La guerra es la continuación de la política por otros medios” y recuperemos el aforismo invertido del general Lüdendorff (la figura central en la nueva dirección bélica industrializada de los ejércitos de masas, hacia 1914): “La política es la continuación de la guerra por otros medios”. La política no es más que la forma civilizada de la guerra. El ejercicio del poder pasa a ser entendido como una guerra continua, con consecuencias decisivas en la concepción de la antropología. ¿Cómo sujetar al ser humano a la sociedad? Hay una respuesta muy ingeniosa: el hombre ha de ser valorado como un animal que hace promesas y que no las olvida. El ejercicio del poder amarra a los individuos a la sociedad a través de la **memoria**: para que algo se recuerde permanentemente ha de grabarse en la memoria a sangre y fuego, banderillas de castigo que tienen que doler sin cesar, mientras dure el festejo sobre la gran plaza de toros de la vida. Y esa herida que no cesa de doler no solo permanece en la memoria: ¡la constituye! Para conseguir este resultado, las sociedades primitivas pusieron penas descomunales a los trasgresores y crearon la pareja **acreedor / deudor**. Los individuos, al vivir en la comunidad, reciben la protección de las instituciones y disfrutan de sus ventajas; si alguien defrauda a la comunidad, ésta le hará pagar su falta. El delincuente será considerado a partir de entonces un **deudor** que, además de no devolver las ventajas y anticipos que se le dieron, atenta incluso contra su acreedor. Es así como se explica que en sus orígenes la comunidad se sintiera autorizada a considerar al deudor un enemigo al que se puede aplicar el derecho de guerra con toda su inmisericordia y con toda su crueldad. La inversión del aforismo de Clausewitz es posible, en consecuencia, porque fue resultado de la inversión de un principio mucho más antiguo, a saber: que la política es la guerra librada por otros medios. ¿Y...? Quedamos presos del anacoluto; pero es preciso proseguir, por empecinamiento.

Foucault, que sepamos, no ha vivido la guerra; la ha visto desde fuera, tras los cristales de la Biblioteca Nacional. Kant también podía contemplar lo monstruoso, lo amenazador o lo devastador, siempre que lo hiciera con seguridad: “Nada pierde esa apreciación propia porque tengamos que vernos en lugar seguro para sentir esa satisfacción [de lo sublime] que entusiasma, ni por el hecho de que, como no hay seriedad en el peligro, tampoco puede haber seriedad en la sublimidad de nuestra facultad del espíritu” (*Crítica del juicio*). Pero ¿y si el personaje ya es reconocido por su trabajo intelectual y lo alistan en pleno fragor de la batalla, como le ocurrió a George Simmel? (David Mateu Alonso). A lo mejor uno llega a emocionarse con las marchas, los cánticos, las expectativas y empieza a contemplar la guerra como empresa cultural y filosófico-histórica y escribe su apología. Y más si se encuentra en Strasburgo, un lugar estratégico. El ya maduro Simmel defiende que en la guerra se recupera un vínculo colectivo primigenio que parecía ahogado por las formas modernas de socialización basadas en relaciones económicas impersonales e institucionalizadas, los tres “enemigos del alma (alemana)”: el culto al dinero, rendirle pleitesía como fin en sí mismo y el triunfo de Mamón, símbolo de la avaricia. En otros términos: la civilización frente a la cultura; el culto a la técnica y la especialización; y la exaltación del sensualismo y el materialismo. El soldado representa el símbolo de la reconciliación de las culturas objetiva y subjetiva, de la colectividad social y el individuo, de la cosa y la persona. ¡Ah la modernidad! Terribles fuerzas desencadenadas que no puede dominar ni siquiera Fausto: “De todas maneras estáis perdidos —le advierte Mefistófeles—; los elementos están confabulados con nosotros, y todo eso corre a la destrucción”. Y la guerra, lejos de ser la solución a la tragedia de la cultura, sólo fue un nuevo y esta vez terrible tragedia; una barbarie, que pondrá en cuestión su concepción de la lucha como forma de socialización.

Demandar la *autenticidad* parece una buena decisión (Sonia E. Rodríguez García). Pero ¿cómo se hace la valoración? Si la persona sólo puede construirse en referencia a determinados marcos cualitativos que sólo pueden instaurarse, mantenerse y adquirirse perteneciendo a una comunidad lingüística, puedo decidir por los hiperbienes, por mi autenticidad; pero ¿y si la autenticidad se logra al ver Roma en llamas?

La tentación estética de la guerra es muy fuerte, otra de las perspectivas del diablo: el dandi (Fernando Bañuls). El nihilismo y la violencia contra el aburrimiento. Si se tuviera que expresar de forma lapidaria, éste podría ser el eslogan y la síntesis de ese *élan vital* que recogen las principales vanguardias a principios del siglo XX, la época del arte por el arte y del esteticismo más extremado. Hemos de volver a recordar a Meyer, y a su perspicacia: la estética de los dandis, los desfiles hacia un nuevo orden... recordando el viejo chiste del tercio segoviano que iba tan contento a “la guerra de los Treinta Años”. Los ciudadanos franceses, ingleses, alemanes y aun estadounidenses marchaban marciales y entusiastas a “la Primera Guerra Mundial” con el fin de construir un nuevo orden. No sabemos cuál es el motivo que induce a los hombres a luchar, pero, eso sí, no es el espíritu del Guerrero, no es el espíritu de don Quijote, porque ahora el exterminio de sus vecinos, la violación de sus mujeres o el robo de sus pertenencias corre a cargo de individuos más próximos al calificativo de *ordinary people*, que al de *monstruos*: esa banalidad del mal que denunció Hanna Arendt. Pero ¿qué hacer en un mundo de paz burgués, sino enriquecerse / empobrecerse y corromperse? “¿Ah! Si me encontrara un millón de dólares entre la basura!”, sueña un pordiosero rebuscando entre cubos de basura. “¡Te acordarías de los pobres! ¿Eh?”, le responde el compañero

entre huesos de pollo y espinas de salmón. “¿A los pobres? ¡A los pobres que les den una higa!”

Y si hay estética, también hay retórica (Carmen Adriana Santander García). La metáfora de entender el Estado como una persona, la metáfora del cuento de hadas, del negocio.

Pero la guerra siempre se encuentra condicionada, porque un sustantivo puede adjetivarse. Hay guerras “justas” e “injustas”. Y entonces se nos presenta el principio general y abstracto del sometimiento a esa situación, a la conciencia justa: el principio ontológico de “conciencias sobre conciencias” se materializa a través de las guerras. Se trataría de obligar al otro a someterse a unos valores de “justicia”, pretendiendo así disponer no sólo de la vida de las personas, sino incluso de su alma. El *poder*, afirma Manuel García-Pelayo, se define por la posibilidad de lograr un objetivo venciendo las resistencias mediante la aplicación de energía; y en sentido estricto es la capacidad de unos hombres de dominar a otros hombres (Lucio García Fernández). Si el gobernante se fundamenta en la razón, más legítimo y aun efectivo se constituirá su gobierno y menos necesidad tendrá de recurrir a la “razón de la fuerza”. Cuando un bando trata de erigirse en adalid de una guerra justa, pretende investirse de la legitimidad absoluta e inexcusable con la que se alzaría en representante de la humanidad toda. Es una lucha entre la civilización y la barbarie. Y hay que decidirse: primado de la razón ética, de la justicia, o primado de la voluntad, Francisco Vitoria o Thomas Hobbes.

Y ésta es precisamente la alternativa excluyente con la que Occidente ha venido justificando y narrando todas sus guerras desde las Cruzadas; formas distintas de legitimar o deslegitimar a un bando armado con pretensiones de soberanía; metáforas que indican que la guerra en Occidente hace tiempo que dejó de ser sólo un conflicto armado, para ser también un conflicto propagandístico (Jaume Pey). El resultado es que el occidental medio se ve incapaz de mirar cara a cara el conflicto bélico sin un arsenal de significados que lo articulen; cuando eso sucede, cuando se encuentra cara a cara el horror de la guerra surge el absurdo (Céline, *Viaje al fin de la noche*) en el mejor de los casos, cuando no la locura (tipificada hoy de “psicosis de guerra”). Y así se empieza a encontrar una diferencia sustantiva respecto de Oriente, que interpreta las guerras, las victorias y las derrotas, como algo circunstancial, mientras que lo propio de Occidente sería vincularlas a un relato con significado histórico, esto es, a considerarlas dentro de una filosofía de la historia. La superioridad del pueblo elegido se da por descontada; la duda recae en comprobar si Dios permite su victoria o su derrota, de modo que serían resultado de la voluntad de Dios. Dios habla a través del resultado: la victoria confirma la alianza de Dios con su pueblo; la derrota implica, más que sometimiento, culpa: en algo se ha equivocado el pueblo.

En Oriente el acontecimiento deja de tener significado por sí mismo, y si lo tiene no cuenta tanto como aquello de lo que es metáfora. Lo único importante es el “aquí y ahora”, pero no como en Occidente —porque cada instante pudiera ser el último, lo que no es sino otra forma de vivir para el futuro—, sino porque cada instante es una nueva oportunidad de alcanzar la plenitud: “En la total presencia, en la plenitud del aquí y ahora, el instante se puede convertir en *eternidad*”. La eternidad no es una promesa histórica, ni un deseo incontenible de perdurar, sino una oportunidad que procede del aquí y ahora (*hic et nunc*), que no aporta ningún significado superior al acontecimiento histórico ni lo vehicula en dirección hacia un pasado o un futuro. Mas, a diferencia del mártir cristiano o del revolucionario comunista o anarquista, que sacrifican su vida por una ideal o *telos* más elevado que

el simple acontecer humano, que pelean por una promesa histórica de futuro, el samurái se preocupa de *cómo* morir, no de *para qué* o de *por qué* morir. Todos vamos a morir, pero no todos sabemos morir, no todos sabemos situarnos ante la muerte. Moisés, como Marx, como el propio Kant, creen saber exactamente lo que va a pasar al final: ninguna derrota es definitiva, sino que es una etapa más hasta la victoria final, hasta alcanzar la *promesa* de la tierra prometida. El sol —venga a llamarse Bien, Dios o como se quiera— se identifica con una verdad que es fundamentalmente ausencia de sombra, “in-maculada” (sin mezcla de falsedad, prejuicio, malicia...). Ahora bien, lo que hace de ella una contraposición propiamente occidental es que declare que el mundo de fuera es *inteligible*, ya que implica que es posible comprenderlo y transcribirlo racionalmente, con ciertas limitaciones, a un determinado lenguaje. Esto reaparece constantemente en la distinción, presente en el lenguaje popular, entre discursos claros y oscuros, en la búsqueda de la luz al final del túnel. Por esa razón, **Platón** es un pensador revolucionario —¿el primero?—, porque pretende que el prisionero regrese liberado a la caverna, para iluminar o guiar a sus antiguos compañeros, del mismo modo que el pensamiento occidental es activo y reformista por su deseo de traer la luz al mundo de los hombres (de ahí que exaltemos con júbilo el *Siglo de las Luces*). Llevado al tema que nos ocupa, sucede que la guerra no puede ser comprendida internamente a partir de la práctica misma de la guerra, sino que requiere de un punto de vista externo y que, sin ser la guerra, vendría a *iluminar* su verdadera naturaleza. De modo que la misma relación que encontrábamos en la narración del devenir histórico en torno a un propósito tiene lugar cuando se interpreta la guerra en clave de justicia como su principio trascendente. Pero esa relación no aparece en el contexto cultural oriental o en las reflexiones bélicas del Oriente. Tampoco hay una sombra privilegiada o una gradación entre las sombras, como en la jerarquía platónica, porque la luz no puede ser el criterio para la sombra.

¿Es mejor, preferible, más bondadoso y bello Oriente que Occidente? También los orientales tienen que salvar la violencia, la guerra y la barbarie. El *Bhagavad Gita* se suele interpretar como una justificación religiosa de la guerra (Salvador Cuenca Almenar). En modo silogístico: el *atman* existe en todo lo que es, tanto en los aliados como en los enemigos; dado que el *atman* es imperecedero, la violencia ejercida en el campo de batalla solo afectaría a los cuerpos mortales y no a la energía indestructible que ordena el mundo; por tanto, la muerte de los guerreros no es más que un final ilusorio, ya que el *atman* no se destruye, sino que se transforma. ¿Puede interpretarse el silogismo del *Bhagavad Gita* desde una perspectiva pacifista? Desde luego que sí. La obra pacifista de Gandhi parece realizar la inversión del cristianismo agustino, una religión en origen pacifista, que ha de justificar la guerra *in media re* (las invasiones bárbaras). Un texto guerrero en sus fuentes, será leído por Gandhi en términos pacifistas, *in media re* (el imperio británico). Para eso sirven las metáforas; si todos nuestros conceptos son metáforas, como dice Nietzsche, la guerra también puede ser una metáfora del camino de iniciación. El campo de batalla no sería más que una metáfora del cuerpo, en el cual luchan distintos elementos (*gunas*), sembrados desde el nacimiento, por crecer más que los otros. La hipertrofia de uno de estos elementos, a saber, las pasiones de odio, cólera y amor ignorante conduce a la violencia. Etc. Gandhi subrayaba que el campo de batalla es el cuerpo y el combate se ejercía entre afectos egotistas, como la cobardía o la acumulación de posesiones y placeres, y los impulsos desinteresados que liberaban de los mismos. Los afectos egotistas se representaban alegóricamente por los

personajes comandados por Duryodhana, y las tendencias desinteresadas, por los aliados de Arjuna. Ingenioso, desde luego.

Representaciones de lo bélico

¿Cómo es posible que todos los europeos, hasta los más sensatos, se apasionaran con la Guerra a finales del siglo XIX y principios del XX? ¿Por qué los prolegómenos de la batalla estuvieron presididos por la ilusión de un orden nuevo que habría de ser conquistado en el frente? ¿Por qué esa “fuga de lo moderno” que condujo a la primera parte de la Gran Catástrofe Europea? (Francesc Morató). Las vanguardias artísticas no dudaron en empuñar las armas, con entusiasmo y con pasión. Quizá por eso tienen razón los pacifistas: aunque no nos convenzan del todo nuestros argumentos, hay que repetirlos una y otra vez, para entusiasmarse con la paz, como hicieron los belicosos repitiendo *ad nauseam* los valores de la guerra, hasta llevarse por delante todos los argumentos y todos los análisis prudentes de quienes preveían la barbarie por venir: Engels, Bebel, Jaurès... ¿Hay que dejar de ver las películas de Kubrick, de Tarantino, de Haneke, aborrecerlas? Pues ¿acaso no se enamora el espectador de *La naranja mecánica*, de *Kill Bill*, de *Funny games*, de la violencia que exudan y exhiben? Después de oír y leer tantos discursos a favor de la guerra, de contemplar imágenes bellísimas de violencia, ¿qué haríamos nosotros?, ¿yo mismo? Iría de cabeza a engrosar el humus de la tierra que capitalistas, aristócratas, nacionalistas y toda la canalla —alquimistas del dolor— saben convertir en oro. Me transfiguraría de samurái y aprendería a morir; seguiría los pasos de Henry Lange, judío y, en vida, recién nacionalizado francés: “Uno ha de cumplir con su deber mejor que nadie”. Únicamente se cumple con el deber en los límites; y únicamente se corrompen los que están seguros de pertenecer a una raza, a una clase, a una institución predominante. Moriría en el campo de batalla, sí; pero a la manera socrática: si la ciudad se ha corrompido y todas sus leyes son injustas y nos conducen como se conduce el ganado al matadero, sólo nos queda cumplir vuestras leyes, para vuestra vergüenza. Si con vuestro descomunal poder no nos dejáis navegar: ¿para qué vivir?

Mientras tanto, iremos al cine, a exposiciones de arte que narran la Guerra y la Paz. La guerra, como el Ser, se viste de múltiples ropajes. En el siglo XX la guerra se libró en el campo de Marte y en el campo virtual del papel impreso, de las ondas radiofónicas y de las pantallas cinematográficas (Carmen Ors Marqués y Vicente Sanfélix Vidarte). Dziga Vertov o Esfir Shub rodaron espléndidos documentales que utilizaron profusamente al servicio de la revolución bolchevique; Leni Riefenstahl los realizó a mayor gloria del III Reich alemán y de su líder carismático, Adolf Hitler, entre los que ocupa un lugar central *El triunfo de la voluntad*. Los EE.UU no podían quedarse atrás en esta otra cara de la batalla. El Departamento de Guerra estadounidense ordena rodar entre 1942 y 1945 una serie de documentales bajo el título global de *Why we fight* (*Por qué luchamos*), dirigidos, parece ser, por Frank Capra. ¿Hay diferencias entre *Por qué luchamos* y *El triunfo de la voluntad*? Los nazis se movían según esquemas claros de propaganda (Joseph Goebbels); y los norteamericanos lo hacían por esquemas de “formación”, “información” o “edificación moral” (*moral building*), en una palabra, por la *verdad*. Pero si se demuestra que ambos mienten, y mienten de manera análoga, ¿qué hacer? Entre mentiras totalitarias y mentiras democráticas anda

el juego. El asunto es de suma gravedad: ¿se podrá presentar de forma transparente la violencia, la guerra y la barbarie? Siempre habrá artistas que lo intenten; cosa distinta es que lo consigan.

Hasta ayer mismo, las imágenes, provengan de la fotografía, el video o el cine, se difunden a través de agencias que ponen de manifiesto la hegemonía de la primera superpotencia mundial, Estados Unidos (Rut Martín Hernández). Pero las tecnologías cambian: los píxeles han sustituido a las sales de plata y los videos digitales al celuloide; y entonces se horadan las paredes del dominio y se abren resquicios por los que fluye información que se escapa a las concurrencias del poder. Pero la libertad se disuelve en su propio éxito: el mercado, internet, las redes sociales... se llenan con tantas imágenes, hay tal exceso y superabundancia de imágenes que, paradójicamente, apenas si somos capaces de “ver”. ¿Cómo educar nuestra mirada, cómo aprender a ver? Algunos artistas utilizan el medio tradicional de la pintura para romper los convencionalismos heredados, y permitir, de esta manera, una reflexión a partir de unos códigos comunes que se han interiorizado en la escuela, en el instituto o en la universidad. Y en un punto se cruza el barroco hispano con la denuncia de las crueldades, del dolor y de la humillación de las víctimas, aunque desplazado el sujeto. La crueldad, el dolor y la humillación de Jesucristo, de algunos santos o de algunas vírgenes dan paso a las torturas de soldados, de niños y de mujeres. Las durísimas imágenes de torturas ponen en entredicho las imágenes mediáticas controladas por el poder: las torturas de Abu Ghraib, la captura y muerte de Gadafi... En la iconografía contemporánea no es Jesucristo la acémila de los sufrimientos del mundo.

Tras la Shoah, la cuestión de la representación se hace muy compleja y dolorosa. El *dolor* es categoría central que algunos filósofos olvidan —y al hacerlo se les cae todo el sistema de conceptos, como se les cayó a los alemanes integrados cuando se enteraron de su enraizamiento judío tras las leyes de Nüremberg—. Pero los canallas lo utilizan en su provecho, y simulan el dolor de ser víctimas preteridas. Y deducen: si toda violencia es Holocausto, el Holocausto no fue más que una entre tantas violencias. ¿Habrá, pues, que gritar o guardar silencio? El grito y el silencio son formas similares de expresar la insuficiencia del lenguaje cuando el sufrimiento no cesa (Rocío Garriga Inarejos). ¿Cómo representar los episodios abyectos? Algunos ejemplos, entre otros posibles: Shimon Attie superpone el pasado sobre el presente, busca la concordancia de la imagen fotográfica y el lugar fotografiado en *The Writing on the Wall* en el barrio Scheunenviertel de Berlín. Y así, memoria, historia e identidad de un lugar y de una comunidad se unen para omitir la tragedia y hablar simultáneamente de ella. Alfredo Jaar en *Proyecto Ruanda* 1994, semanas después de que se diera fin al genocidio ruandés, contextualiza todas las imágenes para que adquieran un sentido que se diluye entre cientos de imágenes violentas. La lista podía hacerse muy larga, aunque tampoco excesiva: Félix Nussbaum, Rothko, Jochen Gerz, Abraham Kiefer...

Ahora bien, la máquina ortodoxa posee más capacidad de atracción que la heterodoxa. No porque simpatice mejor con las víctimas, sino porque las produce, porque transforma al espectador en víctima. La alquimia viene de lejos; primero fue hacerse sentir al espectador norteamericano medio (y por contigüidad, al resto de la humanidad elegida) víctima del comunista o del déspota oriental (Fu Manchú). Tras la guerra fría, se traviste en zombi (Pablo Martín Domínguez). Comienza una nueva narrativa en la que los muertos vivientes sustituyen a los invasores comunistas, entroncando con la *Guerra de los Mundos* de Orson Wells. Al desencadenarse el caos, se permite, se alienta y se justifica el proceso de militarización necesario para reconquistar el país cueste lo que cueste.

EE.UU ha de renacer de sus cenizas y se ha de convertir en un país renovado y cargado de energía como en sus horas más exultantes.

Aunque se ha de estar siempre muy vigilantes, porque el enemigo no duerme y siempre está al acecho (Alberto Azlor Mallor). La insurgencia, simbolizada por Afganistán, pueblo de tribus irreductibles, enseña cómo se ha de servir de las potencialidades del enemigo, de sus propias leyes, de sus suministros, de su tecnología, de sus debilidades y fortalezas, de su imagería, para protegerse y combatirlos al tiempo que los deslegitiman. Sirviéndose de los medios que la globalización ha creado y que pone a su disposición, encuentran su legitimidad y la propaganda que necesitan para atentar contra Occidente.

¿Contraataque del enemigo? Dejemos esta reflexión para otro momento. Y volvamos al cine, como hicimos al inicio de este apartado, a curiosear sobre la búsqueda, hallazgo y muerte de Osama bin Laden en la película de Kathryn Bigelow *La noche más oscura* (2012). Aunque antes convendría leer los artículos que van a continuación, en los que se dan muchas claves sobre la Paz y sobre todo, sobre la Guerra, y averigüemos por nosotros mismos si ha florecido y dado fruto su semilla.