

INTRODUCCIÓN: ENTRE LA CÓLERA DE AQUILES Y LA CÓLERA DE SÓCRATES

La *Iliada*, la epopeya con la que arranca la cultura de Occidente, se inicia con una terrible palabra, *ménis*, traducida habitualmente por *cólera*: «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).

Homero encarna en el héroe Aquiles una pasión divina, la cólera, que significa encono, rencor o saña que los dioses liberan contra sus enemigos, y que el Périda desencadena contra Agamenón y, por contigüidad, contra todos los aqueos. Mas ¿acaso le está permitido a un héroe comportarse como un dios? El hijo de Tetis recibirá la *némesis* que le guardan los dioses —justa o desmesurada, tanto da— como repuesta a la *hybris* que define su transgresión. Y si Homero, en un arriesgado salto moral, traslada la cólera de los dioses a los héroes, ¿no habrán sido los aedos griegos quienes, tras repetir una y mil veces los versos que cantan esta cólera semidivina, la hayan transmitido casi imperceptiblemente a la ética de los hombres? Y, entonces, ¿qué hacer? Pero si ningún mortal comete una acción —buena o mala— sin que lo autoricen los dioses, ¿le habrán permitido heredar la cólera de Aquiles? Porque entonces el hombre puede transformarse en un ser desmesurado, excesivo y pavoroso (*deinotaton*) y, a la vez, en un ser desgraciado que hollará las tierras, surcará los mares y rasgará los aires sin descanso solo por el penoso apetito de la venganza, que causa un desprecio contra sí o contra los próximos sin que haya razón para su ira. Y

por doquier planta el fuego de las guerras, animado por los demonios de la disputa (*Eris*) y del tumulto (*Kydoimos*). ¿Habría que rogar a los dioses la retirada de la cólera, de la *Iliada* misma y de los aedos que la cantan para vivir en armonía con la naturaleza y con los otros hombres? ¿O habrá que resistir en su propio terreno, en el lenguaje?

El discurso filosófico, que nace con Platón, se resiste a toda fatalidad, incluida la de la violencia. Y guarda un lugar preferente para la *cólera de Sócrates*, contraposición de la *cólera del Pélida*, que, en vez de causar dolor y muerte, ayuda al buen gobierno de la razón. En el *Fedro*, el tiro conducido por un auriga-alma ha de aprender a armonizar los tirones de dos caballos de diferentes composturas. Uno de ellos, negro y de sangre ardiente, compañero de excesos y petulancias, gravita y tira hacia la tierra, alegoría de la concupiscencia (*επιθυμητικόν*) de los hombres. El otro, blanco y de erguida planta, seguidor de la opinión verdadera, ayuda a la razón, alegoría de la cólera irascible (*θυμοειδής*) de los hombres. Este caballo de altiva cerviz y finos remos representa una pasión intermedia entre la concupiscencia del caballo negro y la racionalidad del auriga (*λογιστικόν*). Pues no es suficiente que el auriga conozca la bondad para realizarla; debe poseer una enorme *fuerza*, obligado por la fortaleza del caballo negro, que empuja hacia los goces inmediatos y hace olvidar los fines a los que está encaminado el hombre racional. Y esa voluntad necesaria solo la puede proporcionar la *cólera*, una pasión de la misma naturaleza que la concupiscencia.

Paradoja tremenda, aporía originaria de la civilización europea, pues aunque puede producir los mayores males, se hace necesario el concurso de la cólera o ira para que con su fuerza el ser humano pueda encaminarse hacia el excelso bien.

¿Es posible suplir la cólera de Aquiles por la cólera de Sócrates? ¿O es la cólera de Aquiles la cólera genuina? Tal es el tema de todos los filósofos en todos los tiempos: Aristóteles, Séneca, san Agustín y santo Tomás, Gracián, Hobbes, Spinoza, Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger... Todos se esforzarán en el análisis de las pasiones del hombre con el fin de darle confianza, esperanza y libertad (cada uno a su manera), aunque siempre sean traicionados por la fortaleza del mal —por sí mismo o a través de los dioses—, presto a incubar en el cuerpo la encapotada envidia que arrastra al hombre a la venganza; la prepotente soberbia, que lo arroja a la lujuria y a la avaricia; y la perniciosa ira, que causa incontables dolores y precipita al Hades las valientes vidas de los héroes.

La *Iliada* canta la cólera de un guerrero que, deshonrado, se niega a continuar en la batalla, lo que es un mal mayor que la batalla misma, al dejar despro-

regidos a los suyos y causar su derrota militar. Una cólera enmarcada en una guerra de venganzas y de destrucciones: el asalto a la ciudad amurallada de Troya, a la que los funcionalistas conservadores o progresistas buscan una razón —comercial, estratégica— para escapar a la letra y a su referencia explícita: la cólera de Aquiles, envuelta en una guerra cuya causa es la venganza del rey burlado por su esposa Helena y por el joven seductor Paris, que trasgrede al mismo tiempo familia y hospitalidad. La guerra de Troya se recorta como el castillo fantasmagórico en el que las brujas de Macbeth precipitan a los constructores de la civilización occidental y cuyos rastros llegan hasta la Segunda Guerra Mundial. Muchos europeos, cubiertos hasta la boca por sangres derramadas, ofrecidas en sacrificio al guerrero, al emperador o a la voluntad general, y hastiados, sueñan con una paz que a veces reclaman con cierta timidez y, otras, con toda la energía posible. Pero ¿cómo encontrar la norma de la paz si no es con ayuda de la cólera? ¿Cómo parar la guerra sino con la guerra misma? ¿Estamos obligados a pagar la trituradora sintética de Hegel?

Europa se da un respiro. Tras la Segunda Guerra Mundial, colmada de ignominia, de vileza y de abyección, Europa parece haber clausurado la cólera humana que a través de Aquiles hemos heredado de los dioses; parece haberse cerrado un ciclo que comenzó con Homero y que concluyó con los cantos sublimes de Jünger a la guerra. La Segunda Guerra Mundial aparentemente ha echado el cerrojo a ese ciclo temporal que nuestro filósofo con dudoso ingenio dio en llamar *Fenomenología del espíritu* [*geist*], para referirse a la guerra que emprenden los habitantes de ese minúsculo «cabo asiático»: *Europa*. Y que hoy quiere presentarse al resto del mundo como «el otro cabo» [*l'autre cap*], con otro rumbo y con otro capitán. Pero si la historia muestra a los europeos trabados en un combate ininterrumpido de múltiples rostros y perfiles, se podrá defender por experiencia histórica que la esencia misma de lo cósmico y de lo humano es el combate, y tomar en sentido literal el eslogan de Heráclito: «La guerra es padre de todas las cosas» (fig. 53, Diels). Pero también, *a contrariis*, que esa lucha no solo no es la esencia de la vida, sino una reconstrucción trascendental, por su recurrencia y propagación desde hace veinticinco siglos potenciada por la intensidad de la cólera de Aquiles y la debilidad de la cólera de Sócrates. Y que al alcanzar el umbral de ignominia, horror y descrédito de la Segunda Guerra Mundial, que avergonzó a todas las naciones europeas y a todos sus voceros y exaltadores, pudo dar entrada a quienes denunciaban la barbarie: profetas y filósofos, mujeres y exiliados. Las mujeres recuerdan otra cólera dirigida hacia la paz, la *cólera de Lisístrata* (*κάομαι τὴν καρδίαν*), la ateniense que de-

nuncia la guerra con sus corruptelas e intrigas, que socaba los cimientos de la vida afectiva, de la familia y de la economía [*oikonomia*]. El posmodernismo y sus variaciones —pensamiento débil, fin de la historia o posthistoria— ayudarán a los europeos a justificar más o menos racionalmente el pacifismo, lo que (bajo la mano sobreprotectora de los norteamericanos) les permitirá fantasear con haber alcanzado, por fin, la *paz perpetua* que sugiriera Kant. Una Europa civilizadora que llena sus manuales de historia con batallas apenas interrumpidas, y que ahora se muda con todo el bagaje militar encerrado en sus mochilas a la ciudadanía de la paz. Pero si, como decía Ortega, la esencia de Europa es el mando, no es ocioso preguntarse si el pacifismo es compatible con la función de ser la cabeza [*cap*] que dirige y manda o si es simplemente la aceptación de su insignificancia, que asume su existencia como el «cabo asiático».

PERSPECTIVA FILOSÓFICA

En todo caso, por convencimiento o por imposición, Europa ha apostado por la paz. Y si la paz ha sustituido la guerra, y se presenta como un estado normalizado, es natural que los análisis que se hagan desde Europa sobre la guerra sean ahora exteriores, análisis de los acontecimientos que le ocurren al otro, de los episodios que transitan más allá de nuestras fronteras, en lugares que aún no han alcanzado el estadio de la ilustración y el derecho o que se encuentran aún bajo las inercias de sus tradiciones y aun de la antigua colonización de la Europa guerrera. El complejo problema de la guerra y de su articulación —o de su conexión dialéctica o de su simple yuxtaposición— con la paz, no es objeto de discusión habitual entre políticos, periodistas y comentaristas de la actualidad. La paz es *nuestra* paz y la guerra es *su* guerra. La cólera (de Aquiles, de Sócrates, de Lisístrata) se ha transmutado en banales discusiones de tráfico o protestas por los retrasos del transporte. Pero, a veces, no hay más remedio que ocuparse de ambos conceptos (sobre todo a partir de la segunda guerra del Golfo), y entonces los argumentos no suelen sobrepasar la pura ideología, en su peor sentido, argumentos orientados a defender determinadas posiciones políticas e interesadas, siéndoles indiferentes la guerra *real*. Ahora bien, independientemente del valor que puedan merecer esas discusiones, un régimen político democrático ha de justificar mediante argumentos correctos o falaces sus posiciones y *a fortiori* sobre la guerra, que involucra la vida de los ciudadanos. Y

como las «bases de datos» de cualquier argumentación que vaya algo más allá de la defensa incólume de su ideología se hallan en textos filosóficos, hay que recurrir a ellos para orientarse: Heidegger y su *Pregunta por la técnica*, Hegel y su *Filosofía del derecho*, Kant y su *Paz perpetua*, Maquiavelo y su *Arte de la guerra*, Agustín y su *Ciudad de Dios*, Polibio y su *Historia de Cartago*, Aristóteles y su *Política* o Platón y su *República...* se encuentran detrás de una argumentación seria de esta decisiva cuestión que es la conjugación entre guerra y paz. Con esto no queremos decir que el lenguaje filosófico se encuentre exento de ideología; pero la filosofía está modulada por la verdad y por el descubrimiento de las condiciones que hacen posible los acontecimientos, y no por las causas que los producen, cuyo estudio pertenece al nivel de las ciencias históricas y sociales. La filosofía parte de los acontecimientos, de los hechos, y ha de tenerlos en cuenta en sus análisis: ¿qué otra cosa podría hacer? ¿Inventárselos? Mas no se conforma con conocer las causas que los motivaron o las justificaciones que ofrecen sus protagonistas, sino con las condiciones que hacen que las causas sean tales causas, como enseña el *Fedón* platónico: «Pues eso es no ser capaz de distinguir que una cosa es que es la *causa* de las cosas y otra aquello sin lo cual la causa no podría nunca ser causa [condición]».

Las discusiones habituales sobre la guerra suelen permanecer en el territorio de los hechos, de los materiales que aportan periodistas, sociólogos, historiadores, economistas, estrategas o publicistas. La filosofía ofrece el hilo conductor que se entrelaza en estos materiales. A pesar del proyecto y el relativo éxito «popular» de la filosofía de Heidegger —propone un lenguaje filosófico puro a partir del proyecto de su maestro Husserl de «ir a las cosas mismas»—, la especialización de la academia, de la universidad, y aun del discurso de investigadores que habitan diferentes ciudades o naciones, con métodos y orientaciones muy dispares, en disciplinas y materias obliga a ensayar el discurso interdisciplinar.

Y los congresos representan el medio ideal para contrastar la variabilidad y riqueza de opiniones, de planteamientos, de perspectivas o de perfiles entre miembros de universidades distantes o entre generaciones diversas que permiten valorar nuestras opiniones desde referencias ajenas. La Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica (SHAF) ha querido abordar el problema que nos ocupa en su X Congreso Internacional de Antropología Filosófica: Guerra y Paz: Perspectivas Filosóficas celebrado en la Universidad de Alicante en 2012, bajo el auspicio del Instituto Alcantino de Cultura Juan Gil-Albert, y ha convocado a investigadores de muy diferentes competencias y tradiciones intelectuales para ponerlos en ese disparadero de

la discusión y la polémica. Toda esa discusión podrá seguirla el lector interesado en diversas publicaciones. En esta edición se recogen las ponencias invitadas.

Somos bien conscientes del peligro en el que pueden caer este tipo de edición, que reúne textos compuestos por diversos autores: la disparidad de presentaciones, métodos y objetivos puede convertir su lectura en una tela impresionista, como quien visita un parque botánico y contempla junto al acebo nórdico, el baobab africano. Nosotros no lo pretendemos ni lo queremos. Y aunque cada autor es responsable de su escrito, el virtual lector ha de estar persuadido de que todo lo expuesto posee una unidad paisajista que puede recorrerse en un solo viaje, acomodado en un tren que se detiene en diferentes estaciones, cada una con un estilo propio, de acuerdo, pero todas unidas por la vía del tren o por viales alternativos.

* * *

En primer lugar, la presentación de la tríada decisiva que nos sirve de aglutinante, la glía que permite las conexiones entre los diferentes ensayos que son realmente las neuronas protagonistas: guerra/paz; violencia/discurso y mal /bien, que se proponen como tres niveles de análisis filosófico desde distintas perspectivas: filosofía de la historia, antropología y semántica. Fernando-Miguel Pérez Herranz (Universidad de Alicante) en «El (inmarcesible) árbol del bien y del mal: entre el atractor maligno y el prójimo», *plantea el debate desde los tres ejes que pudieran servir de coordenadas para situar acontecimientos y consecuencias políticas e historiográficas a la par que encontrar sus límites internos.*

* * *

Damos paso así al concepto de *guerra*. Primero, desde la perspectiva más actual. Es prudente acercarse a este concepto desde la sensibilidad adquirida en la Europa posterior a la Segunda Guerra Mundial. Allan Janik (universidades de Innsbruck y de Viena, Austria) muestra en «La guerra como una actividad humana (demasiado humana», cabría continuar) cómo se ha transformado la guerra hasta alcanzar una relevancia política, diplomática, cultural y religiosa muy diferente a la que venía siendo habitual desde Carl von Clausewitz. E invita a enfrentarse a una de las paradojas que sobresalen por sus propios méritos: el fracaso del ejército a pesar de sus éxitos militares, en términos estrictamente bélicos. *La guerra entre la gente* ha susti-

tuido la guerra entre estados, con las terribles consecuencias a que esto da lugar. No por evidente dejará de causar sorpresa que la cuestión de la guerra se convierta también en una cuestión de *retórica* y, lo que es más extraordinario, de *cultura*, en lo que tiene de entendimiento del otro, lo que hace más dramático el enfrentamiento, el choque, el dar muerte al enemigo. ¿Cómo se sobrepone el guerrero a esa experiencia? La guerra pasa de ser un tema genuino del valor, virilidad o gallardía en el combate, a ser una subcategoría de la psicología, ocupada en cuestiones de traumas, disonancias cognitivas o pesadillas de los guerreros; ahora los *recuerdos del combate* comienzan a ser más protagonistas de la guerra que de su narración. Y en el límite de la psicología, la ética, las actitudes que han educado al combatiente. La guerra deja de entenderse como combate entre guerreros o entre estados y se configura como una cuestión filosófica: «¿cómo han de conformarse las conciencias que han de someter en la guerra a otras conciencias?». La muerte no sería aquí más que un elemento articulador de la guerra. La conciencia del guerrero —el propio general Romero Dallaire, jefe de las tropas de Naciones Unidas en Ruanda, habla del preservador de la paz como «conciencia del mundo»— ha de interpretar las conciencias de sus enemigos y el capitán líder se ha de convertir en cierta forma en un *filósofo* en el sentido griego del término, en un hombre que, teniendo un especial parentesco con la naturaleza, es capaz de captar, adivinar ese vínculo, interpretar los datos que le ofrece la realidad, observarlos, animarlos y construirlos en una estructura lo suficientemente amplia y rica como para que adquieran sentido y significación en el acto de la guerra. La guerra ya no es la continuación de la paz por otros medios, sino una continuación de la *cultura* (Jon Keegan).

* * *

Pero la guerra contemporánea participa de su propia historia y tiene como referencia la Segunda Guerra Mundial, nefasta consecuencia de la Primera Guerra Mundial. Enzo Traverso (Universidad de Picardía, Francia), en «La metamorfosis de la violencia: las guerras en el siglo XX», narra la crisis política, económica y cultural de las dos guerras que extendieron los europeos por todo el orbe terrestre. La cultura se ve profundamente perturbada por una guerra industrial, que se configura como una fábrica con soldados proletarios y trabajo estandarizado. La *guerra total*, el concepto con el que se define desde el general Eric Ludendorff, es la guerra en la que no se distingue entre soldados y ciudadanos, en la que la totalidad del género hu-

mano queda comprometida como si cualquier ser humano participara de la tragedia que provocan los dioses con sus desafíos. La barbarie, tan desmesurada como justificada, tenía que ser la respuesta. Y su símbolo es Albert Einstein, un hombre pacífico, sabio y bueno, que demanda con patetismo la construcción de la bomba atómica por el temor a que los enemigos la consigan antes y destruyan la civilización.

* * *

¿Qué civilización?, cabe preguntarse. Las dos guerras mundiales del siglo XX europeas solo adquieren su genuino sentido si se contemplan (*theorien*) en contraste y en continuidad con las guerras de las que son herederas: las guerras medievales. Podíamos habernos ido más lejos, a las guerras del Imperio romano o a las guerras médicas o aun al asalto de Troya que narra Homero; pero quizá entonces nos alejaríamos demasiado de la reflexión que aquí nos escuece realmente: la caída en la barbarie a través de la guerra de la Europa del siglo XX. Enrique Gavilán (Universidad de Valladolid) en «Las guerras medievales: caballería y ficción» describe la materia misma de las guerras: las armas, los ejércitos, las instituciones políticas y administrativas, acompañadas de su ideología, del espíritu [*geist*] que algunas instituciones se ven obligadas a desarrollar para poder coexistir en un marco social, cultural y político demasiado complejo. El espíritu de la guerra se transmite en el discurso épico, en el discurso histórico y en los relatos escritos en pergaminos que moldean la propia guerra ejecutada en el campo de Marte. En la Edad Media, nos encontramos una espléndida contradicción: por una parte, la guerra entre caballeros cristianos que se acometen en muy escasos choques frontales y que continuó en la guerra renacentista de los lansquenetes, guerras de estrategia; por otra, la destrucción de recursos: cosechas, ganados, población civil... La guerra constituyó una experiencia de excesos delirantes, de procedimientos despiadados y de desajustes aberrantes, y las cruzadas fueron ocasión para que el *espíritu* del guerrero medieval se embarcase en barbaries de exterminio, de matanzas indiscriminadas de poblaciones y de intereses ajenos al objetivo final de la conquista de Jerusalén. La *cólera del caballero cristiano* es justificada por clérigos y frailes de la Iglesia romana, que predicaban una religión cuyas fuentes beben en la paz y en las bienaventuranzas, pero necesitada de la protección de una fuerza militar para subsistir. Todas aquellas realidades las oculta la narración —el *roman*— que *inventa* la figura del caballero, la recrea y

la sobrerrepresenta, y cuyas aventuras en Chrétien de Troyes se transmutarán en filosofía en el diálogo del guerrero que es, según hemos comentado en otra ocasión, una de las posibles lecturas de *Don Quijote de la Mancha*.¹

* * *

El guerrero —griego, macedonio, romano, bárbaro, musulmán, cristiano...— quedó fijado en los grabados, en los poemas, en el teatro o en el *Quijote*; pero los ejércitos se renuevan y remozan, y con ellos las milicias. Los anhelos nacionalistas convirtieron a sus ciudadanos en soldados, primero por medio de levás, luego proletarizándolos, hasta hacerlos partícipes de las guerras en sus ciudades, en sus barrios y en sus casas. ¿Cómo es posible la guerra total que conduce a la aniquilación de un pueblo, al holocausto? Ante esa realidad, se han elevado patéticas oraciones: «¿Por qué, Dios, lo has permitido», «¿Dónde estabas durante estos días»? Pues de alguna manera la *Shoah* refuta a la vez el judaísmo y el cristianismo, si es que Dios se hace presente en el mundo, si se revela (Emil Ludwig Fackenheim). A falta de una respuesta directa de la divinidad, nos importa conocer las causas y las condiciones en las que ocurrió la catástrofe. ¿Qué ocurrió en los campos de exterminio? ¿Cómo se mezclaron la guerra más destructiva y el espíritu del mal más radical? ¿Cómo un hombre como Hitler y sus secuaces se atrevieron a perseguir la destrucción ontológica de pueblos enteros? ¿Cómo se justifica el exterminio de seres humanos por el accidental hecho de haber heredado rasgos no aceptables para el poder? Julia Urabayen (Universidad de Navarra) en «La guerra y el mal en la obra de Hannah Arendt» señala cómo los acontecimientos bélicos del siglo XX han conducido a un punto de no retorno, a una singularidad histórica tan afilada y profunda que nos obliga a visitarla una y otra vez hasta que la hayamos digerido en todos sus matices. El pacifismo ya nada tiene de sentimiento pusilánime, sino de obligación política, si es que la *guerra total* aniquila la ciudadanía, la actividad política misma. Por eso, siguiendo el razonamiento de Hannah Arendt, el enemigo más temible de los ciudadanos es el totalitarismo, en cualquier forma que se reproduzca: la desaparición de la esfera pública, la alienación del mundo o la reducción del hombre a *homo faber* y *homo aeconomicus*. Y si es una cuestión política, a todos nos afecta.

.....
¹ F. M. Pérez Herranz, «Don Quijote y Sancho: El diálogo del guerrero», en *Bases y claves histórico-filosófico-políticas en el Quijote*, Eikasía, Oviedo, 1996, pp. 111-154.

Cualquier grupo humano que se convierta en motivo de rechazo, de xenofobia o de racismo puede erigirse en catalizador de medidas que atentan contra la condición humana, lo que ha dejado hace tiempo de ser una condición específica del pueblo judío. El imperialismo, cruzado por el racismo y la burocracia, al que hay que añadir el privilegio del fanatismo por encima de la economía, condujo a una manera de hacer la guerra que rompía todas las normas y los valores del combatiente, a la aniquilación ontológica de una parte del mundo y abrió la posibilidad de una experiencia de dominación, de terror y de violencia absoluta. El que se una el desarrollo de la tecnociencia a este cúmulo de características invita a los políticos, los militares y los ciudadanos a ser muy escrupulosos con la manera que tienen de vincular los acontecimientos. Potenciar el humanismo, en el sentido de construir una conciencia capaz de separar todos los hilos que se vieron implicados en el tejido de la Segunda Guerra Mundial, más que una opción para curiosos es una obligación que vincula inteligibilidad con supervivencia. Y así, a hurtadillas, se nos ha hecho presente el mal. El totalitarismo, confluencia de todos estos procesos, no pretende someter simplemente a las otras conciencias ni dominar el relieve social humano, sino absorberlas y convertirlas en superfluas, eliminar cualquier particularidad. El apátrida, el refugiado, el fuera de la ley y el extranjero absoluto son pequeñas grietas por las que se puede pensar la «nuda vida», la vida sin valor, y ahora sin asomo de grandes palabras: sacrificio u holocausto. Si se puede hacer desaparecer ontológicamente a un individuo, es porque no posee valor alguno. La *antropología* ha de hacer aquí un ejercicio filosófico más allá de la etnología, de la descripción de pueblos y culturas. Ha de dar un paso filosófico y enfrentarse al concepto puro de *lo humano*, frente a *lo no humano*. La cuestión de los límites no es baladí: ¿no hay que matar a un animal porque tiene derechos como un hombre o hay que matar a un hombre porque es un animal repugnante? Y cuando la excepción empieza a convertirse en regla, entonces, se levantan los campos de concentración a los que se arrojan las excepciones; después todo es rutina, repetición, burocracia... El mal ha quedado instalado sobre la tierra en los campos de exterminio: sin criterios económicos ni militares ni políticos: la destrucción por la destrucción, la aniquilación por la aniquilación. ¿Y cómo perdonar, juzgar o castigar el mal que no ha consentido dejar crecer el menor relieve: la defensa, la contraargumentación? La americana, la judía, la alemana y la extranjera Hannah Arendt nos dice que, en definitiva, cualquiera de nosotros puede ayudar a engrandecer el cuenco de la destrucción hasta convertirlo en el único y gran atractor, y hacerlo con profesionalidad, con orden, con medida.

No es necesario apelar al héroe trágico, el mal puede realizarlo el ser humano más banal. El reto del humanismo no se gana nunca, y la antropología tiene un campo de trabajo inagotable si la condición humana está abierta a ser soporte del mal.

* * *

¿Definitivamente? Chantal Maillard (Universidad de Málaga) se pregunta, ya en el mismo título de su reflexión, si cabe esa oportunidad: «¿Es posible un mundo sin violencia?». Pensar un mundo en el que se haya desterrado la violencia gratuita, desde luego, no la violencia sobrevivencial, vinculada a la naturaleza antropológica del ser humano. Chantal sabe que los europeos ya «miramos» la violencia como algo exterior, como algo que le sucede al otro, que ocurre en otra parte; pero en esos otros lugares la violencia sigue siendo brutal, terrible. La cuestión, entonces, no es la de cómo frenar la violencia global, sino la de establecer reglas éticas universales que a todos nos conciernan. Y para transformar esa realidad en sentido del universal ético hay que transformar la manera de pensar, encontrar alternativas al único sistema de sociedad real, a la propia estructura democrática. Existen modelos de paz fuera de Occidente, como el *a-himsa* indio, traducido como *no daño, no agresión*, que enseña al hombre a situarse en el medio, siguiendo la regla de oro de la ética: «No hagas al prójimo lo que no quieras que a ti te hagan». Pero la India no es un modelo de paz; las guerras la atraviesan y sus principales poemas son cantos guerreros. A la cólera de Occidente se le suman la cólera de Oriente, la cólera de los arios nómadas conquistadores... ¿Podrá haber un cambio sin violencia? Chantal bucea por una respuesta holista e individualista: hace falta una *ecosofía*, valorar la propiedad, saber que nada es independiente. Llegar a la no violencia a través de la totalidad, que incluye también los animales. La revolución social ha fracasado y se necesita una revolución del individuo, un singular que ha de asumir la finitud y el límite, quizá en el camino spinozista de recuperar la naturaleza una vez que se ha roto con ella.

* * *

De manera que la paz se trasvasa a proyecto individual. Existe, en todo caso, una *cultura de la paz* promovida por la ONU para el milenio que ha comenzado. Elena Nájera (Universidad de Alicante) en «Cultura de paz e individuo» remueve las raíces de esa paz institucional, de la paz vinculada a la constitución política que propone Kant en su

tratado *Sobre la paz perpetua*, un proyecto pensado en términos jurídicos y en el marco de una constitución republicana. Una paz perpetua que ha de categorizarse, por consiguiente, como un concepto histórico. Porque la cuestión difícil es pensar la paz, no la guerra, extendida por todos los pueblos, las naciones, los continentes..., incluso en la India, de donde nos vienen las respuestas más vivas sobre la paz, ya lo hemos visto. Esa violencia que se encuentra moviendo la historia, en su perfil de «insociable sociabilidad». ¿Cómo hacer rotar el consenso social signado por la violencia en un ámbito moral hasta alcanzar la paz y la seguridad? A través de los antagonismos debería surgir una armonía incluso «contra nuestra voluntad», así que nos conviene trabajar con miras a este fin, si no nos queremos quedar fuera de la historia, que ahora exigiría de Aquiles elegir la vida inane familiar hasta la enésima generación, y no su fama inmortal. ¿Habría, entonces, que educar al niño descartando la lectura de la *Iliada* y de todas sus secuelas? «¿Hemos de permitir, pues, tan ligeramente que los niños escuchen cualesquiera mitos?», se pregunta Platón en la *República*.

Pero todo irenismo se coloca contra la realidad, dirá Hegel. Los estados dirimen su particularidad a través de la guerra y necesitan de los aquiles en busca de fama inmortal, por mucho que el rey Agamenón odie a su héroe. Aquiles solo se hace universal a través del combate. Los hombres se encaminan hacia su autosacrificio como las masas se encaminan hacia la boca del monstruo desconocido que dibujara Alfred Kubin. Los soldados, junto a todos los burócratas del Estado, pierden su condición de humanos por transferencia a su condición de ciudadanos. Incluso H. D. Thoreau se escandaliza y se somete a la política, a la jurisprudencia y a la ética universal. Ante la guerra estatal se levanta la *cólera de Lisístrata*, esta vez no por la abstención de la carne, sino por la abstención de los impuestos, por la desobediencia civil. La paz, se comprueba una y otra vez, es cosa del individuo; la guerra, de los estados.

* * *

Pero los estados europeos, tras la Segunda Guerra Mundial, se comprometieron a levantar sólidos diques sostenidos por poderosos atlantes que impidiesen una nueva inundación de la barbarie, del mal absoluto. Y hubieron de cambiar las constituciones, las propagandas y aun el papel que desempeñaban todos los seres humanos involucrados en la «guerra total» que difumina la sociedad civil, una manera de hacer la guerra que ha eliminado las barreras tradicionales del frente y de la retaguardia, y que abarca a toda la población: las mujeres, los ancianos y los niños, que an-

tes asistían como espectadores (aun cuando sufrieran en tantas ocasiones la violencia de la guerra de desgaste o de destrucción). Una transformación que ha puesto en segundo plano el heroísmo del guerrero aristócrata, el de las masas o el de las élites, y ha iluminado el terrible lugar de las víctimas, trazado con precisión por Walter Benjamin. Las víctimas sin nombre —vida *nuda*— y entre ellas las mujeres eran contempladas como seres indefensos y pasivos, puros espectadores de la violencia. Y así las han presentado los medios de comunicación, televisión y cine en particular, que juegan un papel tan decisivo como lo pudieron jugar los libros de caballerías en las guerras medievales o, si queremos ir más lejos, el poema épico en la guerra de Troya. Hasta las guerras de los Balcanes. A partir de aquí, los y las cineastas han empezado a presentar otra cara de la cólera de occidente, una cólera también de las mujeres, pero diferente de la cólera de Lisístrata, que podríamos llamar la *cólera de Esma*, en honor del personaje de la película *Grbavica* de Jasmila Zbanic. Mónica Moreno y Alicia Mira (Universidad de Alicante) en *Mujeres, cine y guerra total* presentan esta cólera envuelta en la compleja dialéctica de la guerra, de la violación, de la maternidad... en la dramática experiencia de la oposición moral: memoria e historia; víctimas y agentes de violencia, héroe y torturador, la violencia como factor de progreso y triunfo de lo irracional, inocencia y culpabilidad... Y así, en un momento, hemos recordado algunas figuras de la cólera de Occidente: la *cólera de Aquiles* y la *cólera de Sócrates*; la *cólera del caballero cristiano*; la *cólera de Lisístrata* y la *cólera de Esma*.

* * *

Pero la reflexión filosófica no puede permanecer en el momento del descuartizamiento de la realidad, de la acribia de las categorías por bien marcada que se haya realizado; esta labor solo constituye la primera parte del método que, según el *Fedro* platónico, corta, separa y ordena el tejido del mundo, que distingue las cosas según sus especies y abraza cada una de ellas según una idea. La segunda parte del método obliga a cruzar este análisis con las distintas naturalezas de los oyentes, porque la filosofía es una combinatoria ente el análisis y el sujeto con sus diferentes naturalezas. ¿Y a qué tipo de naturaleza humana está dirigida esta labor analítica que conceptualiza los términos de *guerra* y *paz*? Desde luego, no está dirigida a la naturaleza bárbara, ineducable por despreciativa de lo extraño, ni a la naturaleza civilizada de quienes ya están convencidos de la bondad de los análisis. Está dirigida a quienes

aún leen, pero solo encuentran objetivos a corto plazo; a quienes aún confían en la letra, mas para sortear una situación coyuntural se lanzan por el camino del mal y apelan a pequeños y ruines dioses, para salvarse; a quienes con la mejor intención ofician de soberbios aprendices de brujos que impelen a las nubes a descargar trombas de agua y obtienen ataúdes: «[el hombre] grita tocad más sombríamente los violines/ luego subiréis como humo en el aire/ luego tendréis una fosa en las nubes allí no hay estrechez» (Paul Celan, *Fuga de la muerte*); a quienes se animan a diferir la batalla y obedecen a la noche: «Más tarde volveremos a luchar, hasta que la divinidad/ nos separe y otorgue la victoria al uno o al otro./ La noche ya se acerca, y conviene también obedecer a la noche» (*Iliada*, canto VII, 291-293).

Fernando-Miguel PÉREZ HERRANZ