

La cólera de Occidente. Perspectivas filosóficas sobre la guerra y la paz.

Fernando-Miguel Pérez Herranz (ed.), Plaza y Valdés editores, Madrid, 2013, 253 págs.

Por Antonio José López Cruces.

La Sociedad Hispánica de Antropología filosófica (SHAF) celebró en Alicante en junio de 2012 su X Congreso Internacional bajo el rótulo “Guerra y paz: perspectivas filosóficas”, con la colaboración de la Universidad de Alicante y bajo los auspicios del Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil-Albert. Fernando-Miguel Pérez Herranz ofreció treinta de las ponencias del Congreso en el número 50 de Eikasía, correspondiente a julio de 2013, titulado “Guerra y paz. Perspectivas filosóficas”. Y en el libro que comentamos edita ocho ponencias más de dicho Congreso, con un enfoque necesariamente interdisciplinar que recorre la antropología, la filosofía de la historia o la semántica.

En su introducción al volumen, titulada “Entre la cólera de Aquiles y la cólera de Sócrates”, tras recordarnos que la cólera es el afecto que aparece en el verso inicial de La Ilíada de Homero, en las primeras palabras de Europa (“Canta, oh diosa, la cólera del Pelida Aquiles”), Herranz señala que el discurso filosófico opuso pronto a la ira del héroe de los pies ligeros, el discurso socrático tendente al buen gobierno de la razón. Pero al igual que el auriga del Fedro platónico ha de saber aprovechar, a fin de controlar la fortaleza del colérico y concupiscente caballo negro, la cólera del razonable caballo blanco, Sócrates, y es la paradoja originaria de la civilización europea, para imponer el bien y la paz deberá ejercer un tipo de filosofía también iracunda, un pacifismo filosófico en pie de guerra. ¿Cabe combatir la guerra sin la ayuda de la guerra misma? Tras la Segunda Guerra Mundial, Europa, después de innumerables conflictos entre las distintas potencias europeas, parece haber optado finalmente por el pacifismo. Pero ¿no volverá a las andadas en cualquier momento? Y la filosofía, ¿podrá frenar a esos “demonios de Europa” que ve renacer P. Sloterdijk: nuevos belicistas, neoimperialistas, racistas...? Un pensamiento fuerte se hace necesario, pues uno posmodernista (pensamiento débil, fin de la historia...) no podrá impedir el predominio del instinto de agresividad y dominación, de esa cólera que a través de Aquiles heredamos de los dioses. Los filósofos han de aliarse con las víctimas de las guerras (mujeres, niños, ancianos, exiliados...), quienes, uniendo sus justas cóleras, habrán de buscar la paz permaneciendo en una continua tensa alerta. Porque las guerras acaban con los afectos, con el hogar, con la economía, se hace inevitable recordar la cólera de Lisístrata, que privaba de sexo a los guerreros. Denuncia Herranz: la pacífica Europa viene rehuyendo debatir abiertamente sobre las condiciones que hacen posible la guerra, y ante las guerras reales se limita a aportar burdos argumentos ideológicos desde posiciones políticas interesadas. Pero a partir de la Guerra del Golfo y las guerras de la



antigua Yugoslavia se hizo evidente la necesidad de explicar a fondo todo lo concerniente a la guerra y la paz, y la filosofía (desde Platón o Aristóteles hasta Hegel o Heidegger) se vuelve ayuda inestimable para buscar el hilo conductor que una los materiales aportados por periodistas, sociólogos, historiadores o economistas, y para advertir acerca de los “soberbios aprendices de brujos” que, a menudo de manera inconsciente, ponen en peligro la paz de la que Europa se siente tan satisfecha.

En la primera de las ponencias del libro, del mismo Pérez Herranz, titulada “El (inmarcesible) árbol del bien y del mal: entre el atractor maligno y el prójimo”, el autor comienza recordándonos que el Agustín de La ciudad de Dios soñó con neutralizar para siempre el fantasma de la guerra; que Francisco Vitoria soñó con la paz a través de la sujeción de cualquier principio moral o religioso al derecho; que Hugo Grocio (Del derecho de la guerra y de la paz) destacó el deseo de paz como “la fuente misma del derecho natural”; que Kant resumió en su *Sapere aude* el programa que debía conducir hasta una paz perpetua a escala mundial; que Comte o Spencer soñaron más tarde el mismo sueño. Si la Europa heredera de la Ilustración creyó seriamente poder dejar atrás los tiempos de la violencia irracional, la Europa más negra haría su aparición con las dos terribles guerras mundiales del siglo XX, comenzadas en suelo europeo. Y llevaron a poner definitivamente en crisis tan hermosa utopía las innumerables guerras posteriores (Corea, Vietnam, Camboya, Ruanda, los Balcanes, Irak, Afganistán, Libia, Siria...), ante las que se han mostrado impotentes la Convención de Ginebra y el Derecho Internacional. ¿Hay que aceptar, entonces, la guerra como un hecho inevitable o, como exige Paul Ricoeur, “esa sinrazón histórica debe permanecer injustificada e injustificable”? La Europa posimperialista optó por ser una máquina creadora de paz social, política y militar, cuestionó las fronteras, organizó un gobierno de poderes múltiples y se apoyó en ideas como globalización, realidad virtual, derechos humanos y gobernanza democrática. La escuela histórica de los Annales insiste, frente a nacionalistas y euroescépticos, en lo que une a los europeos y no en lo que los separa, interesada en escribir una historia no centrada en las guerras, sino en las vidas.

¿Puede proceder la democracia directamente de los ejércitos y de la guerra? Es la tesis fuerte que defiende el autor y, como prueba, menciona sucesivamente: el perfecto ensamblaje de protestantismo, democracia e infantería en los ejércitos de Cromwell, Gustavo Adolfo de Suecia o Maurice de Orange; la propuesta del general francés J. A. H. de Guibert (*Essai général de tactique*) de un ejército nacional, con los ciudadanos como soldados que defiendan los intereses del pueblo; la exigencia del jacobino Saint-Just (*Esprit de la Révolution et de la Constitution de France*, 1791) de abolir el ejército profesional y extender a todo ciudadano la obligación del servicio militar, debiendo ser el ejército escuela de democracia; la reforma del ejército propuesta por el socialista y filósofo Jean Jaurès (*L'armée nouvelle*, 1910) conducente a la creación de una milicia democrática que sirva a la paz universal, la independencia nacional y la justicia social. Pero estos proyectos, lejos de llevar a un predominio de lo civil sobre lo militar en el ejército, condujeron a la militarización de las sociedades, en las que los ciudadanos fueron educados en el culto a la milicia desde niño. Los soldados de los ejércitos “patrióticos”, en lugar de tender a la paz, acabaron dando rienda suelta a sus más fieros instintos, exacerbando el belicismo militarista con el peor de los fanatismos, lo que conduciría directamente a las “guerras totales” del siglo XX.

Teniendo en cuenta las continuas transiciones observadas entre los conceptos de guerra y paz (la paz continúa la guerra o ésta continúa aquella; hay momentos de paz en la guerra y momentos de guerra en la paz), Pérez Herranz persigue una definición conjugada de ambos conceptos (en la terminología de Gustavo Bueno son también conceptos conjugados cuerpo y alma, espacio y tiempo, sujeto y objeto o materia y forma). En los extremos, ambos conceptos absorberían las características de su opuesto: “Todo es paz” (Paraíso terrestre, Edad de Oro, *pax augusta*...) o “Todo es guerra” (cainismo, “el hombre es un lobo para el hombre” de Hobbes, las tesis de etólogos y sociobiólogos que ven como insuperables los instintos agresivos). Hay también intentos de fundir ambos conceptos en una unidad superior, por ejemplo: la paz armada de Jaurès. Puede que uno de los dos conceptos desprecie al otro y lo crea a extinguir: así, hay quien ve al hombre hecho para la guerra, la cual es concebida como medio para hacer progresar a la humanidad (al acelerar el avance de la tecnología), templar el carácter y permitir combatir el aburrimiento y la abulia. Cabe defender también la guerra como continuación de la política por otros medios (von Clausewitz, *De la guerra*), o la política como continuación de la guerra bajo la apariencia de paz (Eric Lüdendorff). En 1813, el oficial A. Otto Rühle von Lilienstern, profesor colega de von Clausewitz en la Academia Prusiana de la Guerra, responde al Kant de la “paz perpetua” con su *Apología de la guerra*: los hombres deben educarse tanto para la guerra como para la paz.

Los conceptos de violencia y discurso, al igual que los de guerra y paz, echan raíces uno en el territorio del otro: los discursos pueden ser muy violentos (los de Hitler); el armamento nuclear disuasorio es una garantía de paz en la guerra fría. Al abordar la violencia (del sentimiento, de la pulsión) y preguntarse por sus diferentes clases, Pérez Herranz se cuestiona si se puede seguir viendo la violencia como algo estéticamente sublime, o cantar fascinado, como Sade, la violencia de la muerte, con su poder de atracción superior al deseo sexual. E. Weil, en *Violencia y filosofía* (2002), afirma que la violencia es un problema para la filosofía, pero que ésta no es un problema para el violento, que se ríe del filósofo.

¿Será posible salir de la violencia a través de la acción comunicativa, el discurso, la negociación, la palabra? Así lo piensa J. Habermas. No hay paz, alianza o pacto sin el discurso, con sus figuras: el saludo (*shalom* en hebreo es paz), la negociación teológica (los concilios), la disputa escolástica, la convención administrativa, el congreso científico, el pacifismo de la comedia y de cierta poesía, la filosofía (ejemplo de negociación continua). Sin embargo, la palabra no es inocente: puede justificar la guerra y la violencia, tornarse propaganda manipuladora. Los sofistas, siempre cercanos a la política y a las guerras, a los intereses de los notables de la ciudad, defendían que todo se reducía a la fuerza como criterio de poder (Sócrates, en cambio, pondrá en evidencia la incapacidad de los poderosos para responder a las cuestiones morales y políticas, destacando así la falta de justificación de su dominio sobre la ciudad). El discurso va unido indisolublemente a la violencia, pues la misma predicación lingüística es violenta. Un lenguaje no violento sería uno de pura invocación, a base de vocativos. Aunque al filósofo siempre le tienta asimilar su palabra a lo universal, forzando si es preciso los significados de las palabras, la filosofía, fiel a su vocación profunda, habla siempre de paz, pues sus problemas son el poder, la violencia y la justicia; enseña sabiduría, serenidad o *ataraxia*. El diálogo es pacífico, se opone a la persuasión, la intimidación, el engaño o el insulto; Lévinas dirá que, abierto a la alteridad, es hijo de la amistad. Discurso y violencia están unidos por un puente: el de la cólera, que puede llevar a fortalecer la razón o hacia el dolor y la muerte.

A continuación el autor, que desde su tesis doctoral sobre la morfogénesis y el continuo en René Thom viene ensayando la sustitución de los criterios lógicos por criterios morfológico-topológicos, intenta traducir a lenguaje topológico el conocido programa ético de Emmanuel Lévinas (1906-1995) sobre el necesario respeto al rostro del Otro, al “prójimo”, pues si este planteamiento pudiera topologizarse, podría universalizarse. Las conciencias se envuelven unas a otras, se utilizan mutuamente como medios o instrumentos. A veces unas conciencias, llevadas por su voluntad de dominio, anulan, someten a otras vecinas a las que alcanza su potencial. Cuando el atractor más poderoso domina y finalmente absorbe a los de su vecindad, a sus prójimos, no permitiendo su supervivencia, estamos ante la situación del atractor único, que impide la formación de un creativo sistema caótico que engendre morfologías muy ricas y complejas (atractores caóticos los llamó D. Ruelle en “Les attracteurs étranges”, 1989). En tal situación se hace imposible el respeto al Otro que exige Lévinas. Herranz identifica ese mal que impide sentirse responsable del Otro con ese atractor único al que el topólogo francés René Thom denominó “atractor maligno” en *Stabilité structurelle et morphogénèse* (1972) y hacia el que tiende la entropía de los sistemas. Cabe parametrizar dicho atractor como una persona (dictador, padre, cónyuge, empresario) o como un grupo (estalinismo, nazismo, cualquier totalitarismo). Topológicamente, la democracia sería el único sistema que permite visualizar el relieve del campo social con sus grupos e individuos diferenciados.

La filosofía siempre se enfrentó al atractor maligno. Parménides inició la violencia conceptual más absoluta al afirmar que la nada era impensable, por lo que sólo cabía seguir el camino de “lo que es”. Por eso, Platón en *Teeteto* tendrá que cometer parricidio contra su maestro presocrático, parricidio que inaugura la filosofía, para “obligar a lo que no es a que sea en cierto modo y, recíprocamente, a lo que es a que en cierto modo no sea”. Desde Platón, dirá E. Weil, “lo otro de la verdad no es el error, sino la violencia”. Por eso, filosofar deberá, inevitablemente, abrirse a lo impuro del tiempo y de la historia, moverse en el discurso particular, evitando siempre con prudencia la aparición del atractor maligno, debatiéndose “en la mezcla de géneros, en las combinatorias entre elementos, con el consiguiente riesgo de enfrentamiento y discordia, de engaños y supersticiones, siempre preferibles al mal absoluto”.

El mal, ese que el cristianismo personifica en la figura del atractor único que es el demonio, consiste, pues, en negar la multiplicidad, la compleja realidad de las conciencias, absorbidas en un único atractor. Así, cabría explicar topológicamente las distintas caras del mal: el mal “adánico”: si el hombre pierde el Paraíso por intentar ser como Dios y absorber el mundo en sí mismo, en la modernidad será el sujeto racional, el sujeto trascendental, el atractor único que reducirá toda diferencia y matiz al yo, en nombre del cual todo está permitido; el mal jacobino, que polinizará a tantos progresistas y revolucionarios europeos, haciendo que se comporten como atractores malignos al seguir el modelo del terror como medio para llegar a la libertad, la igualdad y la fraternidad; el mal nazi: Hitler y sus secuaces reducen el mundo al único atractor de la raza germana, que no tendrá compasión con los atractores débiles (judíos, gitanos...). Frente a las distintas clases del mal se hace preciso, por lo tanto, reivindicar “un mundo habitable, existencial y plural”. ¿Podrá lograrse esto a través del humanismo burgués y nacional que se mostró impotente para domesticar a los hombres y hacerlos convivir pacíficamente, en amistad y amor? Y si el humanismo se considera fracasado, ¿qué camino seguir? En *Reglas para el parque humano*, P. Sloterdijk sugiere la biotecnología como medio para controlar la parte bestial del hombre. A Herranz no parece

convencerlo ese control genético del que habla el filósofo alemán y que permitiría un nacimiento opcional y una selección prenatal. Por eso ironiza: “¡Curioso cruce de transhumanismo ingenuo norteamericano y de erudición maquiavélica europea!”.

Lévinas pide que se configure la figura del prójimo como un presupuesto para la paz de los hombres, sin la violencia del Estado. Hemos visto que Herranz cree posible que la topología, una topología aún pendiente de concebir, podrá abordar (después de desacralizar algunas ideas del filósofo francés, salirse de la “totalidad”, que siempre reduce al Otro a lo Mismo, y del mundo de la predicación y las categorías gramaticales, así como de las reglas lógicas) una solución a través de la idea de “infinito”, del Otro, cuya alteridad es absolutamente irreductible en su riqueza inagotable. Las siguientes son preguntas altamente especulativas, admite el autor: “¿es posible la conexión infinito/finito topológicamente?”; “¿Es posible topológicamente el proyecto de paz desde la idea de infinito?”; “¿es semánticamente posible el despliegue de figuras en el infinito como lo es en el caso de la totalidad?”; “¿es pensable y construible una topología en que las figuras topológicas vinculadas al vocativo queden acogidas en figuras de una mayor complejidad topológica?”; “¿Es posible desde la semántica que el hombre responda al prójimo antes que perseverar en el Ser?”). Si se construyera este deseable nivel, habría nacido un lenguaje de vocativos, en vez de nominativos, más de saludos que de intercambios, el nivel que llama Lévinas “escatología profética”, que ha de manifestarse antes que el nivel de la guerra, origen de la polis y del imperio. La cultura de la paz, la escatología de la paz, vendrá de lo personal, no de la ontología de la guerra, del Estado. El hombre será, entonces, un hombre para el hombre y no un lobo para el hombre. Hay que apostar por “reconfigurar la semántica que se encuentra en los atractores extraños, los atractores caóticos...”, semántica en la que Lévinas entrevé, con sus palabras, la posibilidad de la figura ética del prójimo, que daría un nuevo sentido a la convivencia.

En “La guerra como una actividad humana”, Allan Janik, el conocido autor de Wittgenstein en Viena (1998), se pregunta por la esencia de los conflictos modernos, distinta a la expuesta por von Clausewitz en De la guerra. Tras Hiroshima y Nagasaki, el temor a la devastación que podría provocar una Tercera guerra mundial aconsejó un tipo de guerra de guerrillas, con emboscadas, que exige a los soldados hacer juicios instantáneos sobre el modo adecuado de reaccionar. Tras perder los Estados Unidos la guerra de Vietnam después de haber ganado casi todas las batallas, se vio que las fuerzas de las masas ya no eran la clave. Al repensarse a sí mismo, el ejército descubrió la importancia del factor humano, cultural y filosófico en la guerra moderna. Y pronto surgieron términos nuevos, alternativos al modelo clásico de von Clausewitz (la guerra industrial entre estados que, con choques de ejércitos de masas, buscaban devastarse mutuamente de manera total), para denominar la guerra posmoderna, en la que se enfrentan normalmente entre sí bandos no estatales, multinacionales: “guerra de cuarta generación”, “la nueva guerra”, “guerra de los tres bloques”, “guerra asimétrica”, “guerra híbrida”...

Al autor le interesa especialmente el concepto “guerra entre la gente” expuesto por el general sir Rupert Smith en *The Utility of Force: The Art of War in the Modern World* (2005). Tras experiencias nada exitosas en Vietnam o Irak, el general cuestiona la racionalidad del

empleo de la fuerza y se pregunta cuál ha de ser el papel de las intervenciones militares en conflictos puramente culturales, donde se trata de lograr una victoria no sólo militar, sino cultural (Occidente suele luchar por objetivos político-culturales o ético-religiosos en sociedades no occidentales). Los oficiales y los soldados de los ejércitos modernos han de aprender a distinguir al oponente del resto de la población y saber cómo manipular su identidad ante la gente a la que hay que ganarse afectivamente. Necesitan comprender una cultura, saber cómo piensa ese pueblo entre el que hacen la guerra, entender su lengua, conocer sus valores religiosos, políticos y familiares; poseer buenas habilidades retóricas y valores como fiabilidad y confianza. De lo contrario, se pondrá en peligro la misión en la que, bajo presión, sin apenas tiempo para pensar, se mata y se está en peligro de muerte (J. Bourke: *An Intimate History of Killing: Face to Face Killing in 20th Century Warfare*, 1999). Si la artillería, los misiles teledirigidos o los drones matan fríamente desde lejos al enemigo desconocido, en la guerra entre la gente se mata a distancias cortas, lo que hace de la muerte algo más íntimo y traumatizante, algo que se sella a fuego en la memoria de los que luchan y que en el futuro dificultará enormemente sus vidas y las de su familiares. En la guerra entre la gente pesan de manera decisiva las dimensiones ética y psiquiátrica: la exposición a la violencia como perpetrador, víctima o testigo es la causa del llamado trastorno de estrés postraumático. Los soldados ven aumentar dicho estrés si, además de la extrema ansiedad causada por el constante peligro, dudan sobre la legitimidad del conflicto en que participan. En este caso, la disonancia cognitiva los llevará a desórdenes mentales anómicos (Dave Grossman, *On Killing: The Psychological Cost of Learning to Kill in War and Society*, 1969; R. M. MacNair: *Perpetration-Induced Stress: The Psychological Consequences of Killing*, 2005). Los ejércitos han descubierto a este propósito la importancia que deben prestar a los valores interiorizados en la comunidad moral (*ēthos*) en la que cada soldado fue culturizado y a la que volverá después de la guerra, para entender si esos valores, que derivan en creencias éticas, encajan o no en las fuerzas armadas en las que el soldado sirve (Carl Elliott: *Where Ethics Comes from and What to Do about it*, 1992; J. Shay, *Achilles in Vietnam*, 2003). En la guerra entre la gente se lucha por influir en valores, intenciones e identidades, elementos de entidad filosófica difíciles de abordar desde el punto de vista militar.

El líder ideal para la guerra entre la gente ha de saber hacer juicios instantáneos e interpretar la naturaleza de signos, palabras, acciones y, sobre todo, valorar bien y rápido las situaciones en que su grupo se ve inmerso, a pesar de que a menudo escasee la información necesaria. Los líderes deben poseer un “saber tácito” (Michael Polany), un “saber práctico” o *frónesis* (Aristóteles, *Ética Nicomaquea*) para distinguir combatientes de no combatientes, detectar a tiempo las trampas del enemigo, hallar el momento idóneo para pedir ayuda sin ser alcanzado por el “fuego amigo”, saber diferenciar entre el júbilo y la histeria de una multitud (Reglas de compromiso de W. Friedkin, 2000) o dictar órdenes claras bajo presión, dándose cuenta de cuándo hay que dejar al soldado un margen de libertad en cuanto a las llamadas “normas estipuladas para entablar combate” (M. Osiel: *Obeying Orders: Atrocity, Military Discipline and the Laws of War*, 1999); “The ‘Rules’ of War” (2008) de Maya Schenwar).

Como ejemplo de lo dicho, el autor recuerda el fracaso, en la guerra de Ruanda de 1994, del teniente general canadiense Rómeo Dallaire, colocado al frente de una misión de mantenimiento de paz del capítulo VI de las Naciones Unidas: debía hacer de árbitro entre los exbeligerantes de la guerra civil de hutus y tutsis para garantizar el acuerdo de paz y permitir

el proceso diplomático que condujera a la reconciliación, aunque sus tropas sólo podrían recurrir a la fuerza letal en caso de ser atacadas directamente o para prever crímenes contra la humanidad. Por entonces, en muy poco tiempo, fueron asesinados 800.000 ruandeses sin que Dallaire supiera ni pudiera impedirlo. Su catártica confesión *Shake Hands with the Devil: The Failure of Humanity in Rwanda* (2004) muestra a las claras que el general Smith tuvo razón al subrayar la importancia de los factores culturales en todo conflicto moderno: aunque Dallaire dominaba el francés y el inglés, lenguas secundarias de hutus y tutsis, no conocía las lenguas de ambos pueblos y dependía de traductores, no siempre fidedignos; tampoco prestó la debida atención a la importancia de los medios de comunicación en el cumplimiento de su función arbitral. El no haber podido impedir el terrible genocidio ruandés llevó al teniente general Dallaire a dos intentos de suicidio.

¿Qué concepto se ha de tener de la guerra?, ¿qué supone estar envuelto en una?, ¿qué significa salir victorioso de ella? Como se ve, se trata de cuestiones relevantes para la filosofía, que ya se plantearon en su día L. Wittgenstein, M. Heidegger o R.G. Collingwood. En *A History of Warfare* (1993), El historiador británico John Keegan rebate al von Clausewitz que ve la guerra como “continuación de la política por otros medios”, pues la guerra es una “continuación de la cultura por otros medios”: una actividad humana, al fin y al cabo, como defiende también Allan Yanik.

Enzo Traverso, profesor de ciencias políticas y especialista en filosofía alemana, nazismo, antisemitismo y las dos guerras mundiales, recoge en “Las metamorfosis de la violencia. La guerra en el siglo XX” las características de las dos bárbaras guerras mundiales que los europeos extendieron por el mundo, dos guerras totales (de “guerra total” habló en 1935 el general alemán E. Ludendorff) que movilizaron a las sociedades en su conjunto y que no eran sino el espejo de una crisis europea de múltiples caras: política, económica y cultural. El hundimiento del antiguo orden liberal y la irrupción de las masas en el espacio público, la llegada del Estado total, los fascismos y el comunismo, una crisis económica generalizada (fin del *laissez faire*, recesión internacional de 1929, intervencionismo estatal en todos los países) y una crisis de la cultura que provocó la quiebra en la continuidad de experiencias y mentalidades fueron el caldo de cultivo para la Primera Guerra Mundial, una guerra industrial dirigida por ejércitos organizados como fábricas fordistas, con soldados proletarizados destinados a tareas mecánicas, que provocó una masacre racionalizada y tecnificada que creaba una muerte seriada sin heroísmo ni gloria, no respetándose las normas del *ius in bello* fijadas por el derecho europeo. El giro antropológico que supusieron ambas guerras mundiales se hizo patente en las vanguardias de entreguerras y en autores como E. Jünger (*La movilización total*, 1930), F. Céline (*Viaje al fin de la noche*, obra escrita en 1932) o A. Zweig.

A continuación, el autor diferencia cualitativamente ambos conflictos en lo militar, lo político, lo económico, lo tecnológico y lo cultural. La Primera Guerra Mundial introduce la censura, limita el pluralismo político, da origen a formas aún embrionarias de “planificación”, utiliza el bloqueo como arma de combate, sobre todo en Alemania y Austria, la cultura (la prensa, las imágenes, los manifiestos de los intelectuales, el cine mudo) se torna propaganda y exalta la efervescencia patriótica, las masas luchan en guerras de cruzada por un ideal

nacional, se dan formas primitivas de guerra aérea, la violencia es confiscada o administrada por aparatos impersonales y mecánicos. La Segunda Guerra Mundial supone el enfrentamiento, armado, ideológico y político, de estados totalitarios, una guerra civil internacional con oposición de civilizaciones y visiones del mundo, con patriotas, colaboradores y resistentes, con la radio y el cine sonoro (la UFA contra Hollywood) movilizandolos espíritus y el imaginario colectivo para un esfuerzo militar que busca aniquilar al enemigo usando formas de “hambrunas” planificadas o bombardeos aéreos sobre sociedades civiles para destruir sus hábitats (Coventry, Dresde o Tokio), tienen lugar desplazamientos masivos de poblaciones, exilios y diásporas, surge una nueva categoría de apátridas sin derechos ni ciudadanía. Transformaciones traumáticas que el autor considera un precedente de la actual globalización: hubo interdependencia económica creciente; transferencias culturales y tecnológicas entre naciones y continentes se aceleraron y se imbricaron con la guerra; soldados norteamericanos, asiáticos, africanos o australianos lucharon en Europa; sabios europeos vivieron un éxodo a Estados Unidos.

En el apartado “Guerra y tecnología”, Traverso se centra en el papel jugado por ciencia y tecnología en la Segunda Guerra Mundial y sigue de cerca la génesis de la fabricación del arma nuclear. Cuando tiene lugar la primera fisión del átomo en los laboratorios alemanes de Otto Hahn, Einstein escribe a Roosevelt pidiéndole que fabrique la bomba atómica. Y cuando en 1944 se vea claro que los alemanes no la lograrán, a los científicos que investigan a marchas forzadas en Los Álamos (Nuevo México) se les planteará un delicado dilema ético. A favor de continuar el camino iniciado hacia la bomba atómica se decanta Robert Oppenheimer; a favor de detener las investigaciones estarán Leó Szilárd, Isidor Isaac Rabi y Max Born. El 6 de agosto de 1945, día de la destrucción de Hiroshima, será lamentado por Albert Camus en un editorial de *Combat*: cuando la civilización técnica ha llegado a “su último grado de salvajismo”, el mundo debe elegir entre el suicidio colectivo o el uso inteligente de las conquistas científicas. Como Camus, el filósofo judeoalemán exiliado en EEUU Günther Anders contempla aterrado el temible fruto de la hýbris humana: la humanidad ya puede autodestruirse (*L’obsolescence de l’homme. Sur l’âme à l’époque de la deuxième révolution industrielle*, 1956).

En *Modernidad y Holocausto* (2000), el filósofo polaco Zygmunt Bauman, afirma que la modernidad fue una condición necesaria, pero no suficiente para entender el fenómeno de la Shoah. La modernidad no tenía por qué derivar fatalmente en el Holocausto. Para él, los campos de exterminio suponían la racionalidad administrativa y productiva de la burocracia, con su culto a la eficacia y el cálculo, lejos de consideraciones morales (Max Weber), algo propio de las empresas modernas; y las cámaras de gas imitaban la organización del trabajo y la cadena de producción fordistas. ¿Fue el nazismo irracional y nihilista? Por su uso de la ciencia y de la técnica, Bauman lo cree un ejemplo de “contrarracionalidad” moderna. Hombres ordinarios se hicieron asesinos en serie en dispositivo impersonal y burocrático. El antisemitismo nazi se presentó, más allá del antijudaísmo tradicional, en términos religiosos: perdición o redención. La Shoah, que se dio en medio de una guerra total contra la U.R.S.S., el comunismo y el mundo eslavo, de una erupción de violencia ocasionada por el odio, la ideología y el fanatismo, escapa a toda interpretación unilateral. El nazismo fue una forma específica de “modernismo reaccionario”, una especial mezcla de mitología romántica y de modernidad técnica, de antiilustración y visión del mundo cientifista centrada en la biología. Cabría definirlo como resultado de una “dialéctica de los antiilustrados”, enemigos de los

ideales de la Revolución Francesa y de la idea de la razón universal, que creían que el avance de la ciencia y el liberalismo harían infeliz al mundo. Partiendo de Burke y Herder, la Anti-Ilustración llevó, a través de Carlyle, Renan, Taine, Croce, hasta Maurras y Spengler, y finalmente, al bajar a la calle, hasta el nazismo, con su revuelta nihilista que usa contra la modernidad los medios que la modernidad misma le proporciona: he ahí “la clave de bóveda de la revolución conservadora”.

Desde una perspectiva antropológica, señala Traverso, el Holocausto, la hambruna en los guetos y los campos de exterminio revelan una llamativa mezcla de arcaísmo y modernidad: mientras los ingenieros de las fábricas Topf de Erfurt perfeccionan los hornos crematorios, los Einsatzgruppen cazan partisanos en el frente oriental para ahorcarlos y la Partisanenkampf nazi se da a la caza del hombre; mientras el Ejército Rojo banaliza la práctica de la violación, en las operaciones militares en el Pacífico, los japoneses unen a un código de honor heredado de la ética samurái el uso de armas químicas, y al suicidio ritual [seppuku], una racionalidad tecnológica y militar de raíz occidental; mientras en Los Álamos se fabrica la bomba atómica, en las junglas asiáticas los norteamericanos cortan en combate las orejas y los cráneos de los japoneses muertos...

Los años 20 de la Europa brutalizada por la Primera Guerra Mundial vieron cómo la guerra era exaltada y estetizada por un nacionalismo radical, por escritores como E. Jünger (*Le Travailleur*, 1932) o el futurista Marinetti, algo que llega a su cima con el fascismo. Contra dicha estetización de la guerra reaccionará W. Benjamin demandando una politización de la cultura. En la Segunda Guerra Mundial no hubo cine ni literatura que se atreviese a estetizar lo que sólo era un matadero, y cámaras de gas y bombas atómicas no invitaban, evidentemente, a ello. Abandonando la retórica nacionalista y bélica de Tormentas de acero (1920), Jünger escribirá *En los acantilados de mármol* (1939) y *Sobre la paz* (1944).

Ganaron la guerra quienes produjeron armas más poderosas, movilizaron mayor número de soldados y destruyeron de manera más extensa y eficaz. Si la barbarie no devoró al mundo fue, según Eric Hobsbawm en su artículo “Barbarism. A User’s Guide” (*On History*, 1997), porque pervivió la herencia de las Luces, que las fuerzas del Eje querían desterrar a toda costa. Éstas fueron vencidas por una coalición de liberalismo y comunismo, descendientes de las Luces en el siglo XX. Pero además, concluye Enzo Traverso, ambas guerras mundiales mostraron las antinomias de una modernidad dominada por un racionalismo ciego, calculador e instrumental, que en lugar de hacer del progreso técnico una clave de “felicidad”, lo volvió “un fetiche de la decadencia” (W. Benjamin, “*Théories du fascisme allemand*”, 1930).

En “Las guerras medievales: caballería y ficción”, el profesor de Historia Antigua y Medieval Enrique Gavilán estudia la constitución en Occidente entre los siglos XI y XII de la caballería, que cambia la forma de hacer la guerra y de imaginarla. Será la Iglesia la que trace sus líneas principales, cambiando ella misma en el proceso, al convertir el cristianismo, una religión pacífica que exalta el amor, en una religión belicista (las chirriantes órdenes militares están formadas por ¡monjes y guerreros a la vez!). Para hacerse con su apoyo militar, la Iglesia justificará la cólera guerrera y hasta la organizará directamente, eso sí, poniéndole

límites. Con la cruzada culminará todo el edificio: la espiritualización de la caballería dará su carisma a la Iglesia y afirmará su hegemonía; y los caballeros legitimarán sus armas por prestar su brazo a la misma. La “cólera del caballero cristiano” alcanza su cumbre en las cruzadas, entregadas pronto a rapiñas y a matanzas indiscriminadas, una vez olvidado el objetivo inicial de la conquista de Jerusalén.

A continuación aborda Gavilán la construcción ideológica que es la institución de la caballería y destaca que cuando los factores reales de ésta (el modo de combate, el estatus económico, la posición social de sus integrantes) se debilitan, se acentúa el peso de los componentes imaginarios, y entonces, como señala J. Huizinga en *El otoño de la Edad Media*, por los rotos del traje del caballero asoman la literatura, la fiesta y el juego a fin de mantener la ilusión de la hermosa vida caballeresca. Una paradoja que se concretará en el Quijote (F. Pérez Herranz: “Don Quijote y Sancho: El Diálogo del Guerrero”, 1996). La ideología caballeresca exagera el papel del jinete en la guerra (infravalorando a la vez la acción de otras tropas), creando un desajuste, a veces escandaloso, entre la concepción noble y espiritualizada del caballero y la realidad política de la caballería que predica la Iglesia. La ficción aprovechará esa grieta existente entre la realidad y el modelo para introducirse como género literario legítimo, permitiendo que una caballería idealizada compense los déficits de la real. En adelante, el simulacro que es el torneo se volverá la imagen más tópica de la Edad Media, y en la segunda mitad del XII nacerá en el norte de Francia el género del “roman”, un original relato bélico diferente de la canción de gesta, la epopeya, la saga, la leyenda, la crónica o la historia, que narra las hazañas de un tipo particular de guerrero: el caballero. Es creación de Chrétien de Troyes, el autor de *Lancelot ou le chevalier de la charrette* y de *Perceval ou le conte du graal*, que supo convertir, con enorme éxito, la materia de Bretaña en el territorio de la caballería ideal, en la cumbre de la narrativa medieval. En su Poética, Aristóteles había primado sobre la historia a la poesía/ficción, por “más filosófica y noble”. Pero, como al cristianismo sólo le interesaban las historias que encerraban la verdad de Cristo y sus discípulos o de los mártires, durante los primeros siglos medievales la ficción vivió bajo sospecha y sin prestigio literario. Con Chrétien de Troyes cambia la situación: regresa la ficción, que sublimará la figura del guerrero. La caballería quedará consolidada y prestigiada con el nuevo género, que ayuda a configurar su modo de vida, regido por reglas derivadas de motivos religiosos, y su código de conducta, a la vez que fija el modelo del héroe y su trayectoria heroica. Además, añade un atractivo ingrediente al mundo caballeresco: el valor embellecedor del amour courtois, ayudando a fusionar lo erótico con lo cristiano.

El nuevo tipo de héroe (Perceval, Lancelot...) ya no participará en batallas, sino que vivirá “aventuras”, que lo mantendrán vivo en la imaginación colectiva cuando ya haya perdido relevancia en el campo de batalla. El código caballeresco acentúa el lado ideal del héroe, le ayuda a integrar su lado más violento y sublima la brutalidad del combate sometiéndolo a reglas. La acción guerrera es manifestación de generosidad, sacrificio, solidaridad, la guían propósitos venerables: la defensa de la fe, de la justicia y de los débiles, frente a agresores malvados o musulmanes infieles. Aunque Ariosto o Cervantes aguijoneen su figura, quedará un resto de la fascinación inicial por estos caballeros que buscan la aventura renunciando a comodidades y placeres. En el primer roman de Chrétien de Troyes, *Érec et Énide*, el héroe deja de buscar aventuras y se instala en su castillo con su amor, lo que le valdrá los reproches y las habladurías de todos, también de su amada. Al fin los enamorados partirán juntos a vivir las aventuras. La perfecta courtoisie no se logra por sólo el

nacimiento, sino por la educación y el perfeccionamiento, siendo la aventura la piedra de toque. El caballero no sabe qué persigue con ella: en un presente intensamente vivido, sentirá un hálito de futuro, de apertura, de indeterminación, como señala G. Simmel en su *Filosofía de la aventura* (1910). En *Mímesis: The Representation of Reality in Western Literature* (1946), E. Auerbach destaca que, a diferencia de la *chanson de geste*, en el roman los héroes no tienen tareas histórico-política que cumplir. Los héroes son “aquellos que buscan” sin fines ni caminos prefijados. Le conte du grial será, por ello, la aventura más trascendente, la que desvaloriza toda otra posible búsqueda: si la primera novela de Chrétien de Troyes fijaba la aventura como horizonte ineludible de la caballería, esta búsqueda del grial marca la culminación del género.

Ya en el siglo XVI, Torcuato Tasso experimentará, al escribir *Gerusalemme liberata* (1580), lo complicado que le va a ser huir del mundo de Chrétien de Troyes o de la ficción caballeresca del Orlando furioso de Ariosto. De su intento por recuperar la epopeya como relato histórico de una empresa nacional colectiva, la primera cruzada, cuyo fin es conquistar Jerusalén, el público se sentirá atraído, más que su Godoffredo de Bouillon, por los personajes más cercanos al roman o al Orlando furioso: Tancredo, Rinaldo, Armida, Erminia, Clorinda, Argante o el mago de Ascalona. Cuando dé su versión expurgada para uso de gente de iglesia serán precisamente esos episodios los que tendrá que adecentar o suprimir.

La cultura europea quedó marcada por la caballería. El caballero pervive de manera fantasmal en la literatura, en la plástica, el teatro, la ópera, el arte religioso, la arquitectura, el cine, el cómic.... El cine agiganta al héroe caballeresco, potencia sus aventuras gracias al montaje, existen incluso subgéneros medievales especializados en el mundo artúrico, los vikingos o los dragones; los caballeros andantes invaden géneros como la ciencia ficción, las películas de piratas o el western. Concluye su artículo Gavilán con una reflexión sobre el grabado, entre nostálgico e irónico, de Alberto Durero *El caballero, la muerte y el diablo* (Ritter, Tod und Teufel), de 1513, realizado en el momento más crítico para la caballería europea, cuando se acerca su fracaso definitivo.

En “La guerra y el mal en la obra de Hannah Arendt”, la profesora de filosofía Julia Urabayen, buena conocedora de la vida y la obra de esta filósofa política alemana y estadounidense de origen judío que vivió en sus propias carnes las consecuencias del ascenso del nazismo en Alemania y fue una de las primeras voces de altura en reflexionar tras la Segunda Guerra Mundial sobre “el diluvio” acaecido en el mundo, estudia el modo en que Arendt aborda asuntos de enorme trascendencia antropológica como la guerra, el imperialismo, el totalitarismo, el antisemitismo, los campos de exterminio nazis, los apátridas, el monopolio estatal de la violencia, el papel del historiador que ha de dar voz a las víctimas, la necesidad de reflexionar sobre la culpa, la responsabilidad personal y el mal, lo urgente de hallar la “verdadera política” y de fortalecer la democracia, logrando un espacio público para la libertad y la palabra, y de cultivar el pacifismo a fin de evitar en el futuro nuevos totalitarismos y Holocaustos.

Estudia la autora detenidamente *Los orígenes del totalitarismo* (1951), un libro más filosófico y literario que histórico en el que Arendt aborda esta categoría filosófica,

impensable desde las categorías políticas y los criterios morales tradicionales. Sin discurso, pues la violencia es muda, el deseo de dominación total que es el totalitarismo busca, mediante el terror, crear masas de solitarios, dejando a los individuos sin identidad, encerrándolos en su vida privada, volviéndolos impotentes para el pensamiento y la acción. Quiere aplicar directamente las leyes de la naturaleza (nacionalsocialismo) o de la historia (estalinismo) a la especie humana y procede a sustituir al hombre político por el homo faber y el hombre oeconomicus.

Uno de los dos elementos que dan origen al totalitarismo es el antisemitismo, que pasó a ser una cuestión central sólo con el nazismo, según Arendt. Los judíos, asimilados y despojados de su tradición durante los siglos XVII y XVIII, carentes de conciencia política, no vieron venir la tempestad sobre ellos, el momento en el que la discriminación social se transformó en argumento político. Allí donde comenzaron a dejar de ser proscritos políticos y civiles, se vieron despreciados como parias sociales. El otro elemento es el imperialismo, que clasifica a los hombres según la categoría de raza (hay razas superiores y razas inferiores), haciendo inviable la política y sustituyendo la tradición occidental de derecho y libertad por una relación de poder, siempre inestable, expresión visible de la dominación. Pero el poder entregado a sí mismo, olvidado de la ley, se convierte en un principio destructivo que, dirá Arendt, no se detendrá hasta que no quede nada que violar. Es la experiencia antipolítica: la del terror, la dominación y la violencia absoluta.

Arendt fue muy criticada por analizar el totalitarismo como un fenómeno único y moderno con dos formulaciones: el nacionalsocialismo de Hitler y el estalinismo, ya que se trataba de dos casos bien diferentes. El estalinismo, abordado sólo en la tercera y última sección de *Los orígenes del totalitarismo*, con la argumentación más endeble de todo el libro. También se le criticó que observase el totalitarismo como fenómeno únicamente europeo, desde un enfoque etnocéntrico y eurocéntrico. Si lo enfocó así fue porque deseaba combatir la buena conciencia del resto de los europeos, que afirmaban que el Holocausto fue algo que “pasó en Alemania”. Admitiendo la existencia en África de campos de concentración y matanzas étnicas, la filósofa se centró en un continente, el europeo, que desde la Ilustración se creía civilizado y fuente de civilización de los demás y que vivió en sus territorios la crueldad extrema que los europeos aplicaron antes a otros pueblos del planeta. Arendt cree fenómeno novedoso y único del totalitarismo la existencia durante la “solución final” de los campos de concentración nazis, en donde se experimentó la eliminación de la espontaneidad humana y la ideología racial, borrando las huellas de los hombres, al no dejar rastros de ellos como cuerpos o tumbas. Señala Enzo Traverso en *La historia desgarrada* que, frente a anteriores exterminios de pueblos enteros, Arendt destacó que el genocidio nazi se dio dentro de un orden legal que ordenaba eliminar a gente inocente, no peligrosa, contra toda consideración militar o utilitaria. Para que lo ocurrido no vuelva a repetirse, Arendt ve necesario disociar la idea de poder de las ideas de violencia y dominación. El poder debe derivar de la capacidad humana de actuar en común, de asociarse y dialogar en democracia, y elogia como ejemplo de verdadera política los consejos populares, donde la decisión de cada uno tiene su peso. Señala Urabeyen que, curiosamente, la filósofa calla sobre las bombas atómicas lanzadas sobre Hiroshima y Nagasaki y, a diferencia de su primer marido, Günter Anders, no le da la relevancia que merece. Al destacar el aspecto industrial, burocrático y administrativo de las fábricas de muerte del Holocausto, Arendt, dentro de las que se ha dado en llamar “interpretaciones funcionales” de la Shoah, coincide con otros textos de F. Newman,

Horkheimer y Adorno, Anders, Jaspers, Löwenthal, Sartre o el Bauman de Modernidad y Holocausto, con los relatos de Primo Levi, Améry, Rousset y Antelme, y con la poesía de Paul Celan. Auschwitz celebró la unión, tan del siglo XX, entre la mayor racionalidad de los medios (el sistema de los campos) y la mayor irracionalidad de los fines (la destrucción del pueblo judío). Ese sistema “burocrático de autoridad”, cuyos ejecutores eran meros cumplidores de la ley y buenos funcionarios, no atenúa la responsabilidad individual, diluyéndola en una “responsabilidad colectiva”, ya que ésta es siempre personal. Dentro de dicho sistema burocrático, seres anodinos o banales cometían “el mal radical” (expresión que Arendt toma de Kant).

Aborda también la filósofa en *Los orígenes del totalitarismo* el problema que plantea la existencia de una figura como la del apátrida, el refugiado, el miembro de tantas poblaciones sin nacionalidad obligadas por la guerra a continuos desplazamientos y encerradas en campos de internamiento a la espera de su deportación o de su improbable nacionalización. Arendt fue una apátrida y nos entregó sus experiencias personales en *Nosotros los refugiados* (1943). El apátrida se ve inmerso en una peculiar situación jurídica: al no ser repatriable, no cabe aplicarle la legislación del país de acogida. Los países civilizados demostraron no estar preparados para enfrentarse a un problema inquietante que quebraba la vieja trinidad Estado-nación-territorio. La solución de los tratados para minorías se mostró insuficiente: los refugiados no querían aceptar otra nacionalidad que la suya ni ser englobados en una categoría común con refugiados de otras nacionalidades. Se les privó de los derechos humanos y se actuó a menudo con ellos de manera ilegal, creando así un espacio de excepción que acabaría siendo cotidiano y que será tomado como modelo para pensar la nuda vida y la biopolítica, contexto en que tuvo lugar el Holocausto (el judío es nuda vida, como un piojo o una rata pensaba Hitler, al que cabe sacrificar), cuestión abordada en profundidad por G. Agamben en *Medios sin fin. Notas sobre la política* (2000) y en *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (2006). Teniendo presente la situación de los judíos anterior al genocidio (antes de amenazar su “derecho a la vida” se creó cuidadosamente su “condición completa de ilegalidad”), Arendt lucha por recuperar un único derecho, el derecho a tener derechos, para los hombres a los que se despojó de todo derecho. Y exige otra política en la que la igualdad no sea idea natural, sino adquirida: “No nacemos iguales; llegamos a ser iguales como miembros de un grupo por la fuerza de nuestra decisión de concedernos mutuamente derechos iguales”. Por eso se opone con fuerza al biopoder y sus nuevos paradigmas: la vida natural de los hombres, el estado de excepción, el campo de concentración, el refugiado.... Porque no cabe convertir la vida en una categoría política. Arendt desconfía de un “gobierno mundial” todopoderoso o de organizaciones como la ONU, y cree que sólo el Estado-nación puede garantizar los derechos humanos. Pero es imprescindible el derecho internacional para ayudar y proteger a los judíos (de Israel o no) y a otros pueblos.

¿Olvidar el dolor de las víctimas de los campos de exterminio nazis? ¿Considerar ese dolor como algo inefable? Arendt medita sobre la obligación de los supervivientes de dar voz a los fallecidos. Primo Levi (1919-1987) en su *Trilogía de Auschwitz*, compuesta por *Si esto es un hombre*, *La tregua* y *Los hundidos y los salvados*, es una impresionante crónica del horror cotidiano en los campos de exterminio y modelo de la recuperación de la voz de los “hundidos” que pedía Arendt. Cuando ésta habla del “mal radical” quiere significar que nada de lo ocurrido en los campos, un proceso sistemático de destrucción y desposesión del

hombre, respondía a motivaciones humanamente reconocibles. ¿Cómo castigar ese imperdonable “mal radical”, un mal no cometido por personas, sino por seres que se niegan a ser personas, a pensar en el mal que hicieron? Es la pregunta central de Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal (1963). El proceso a Adolf Eichmann en 1961 despertó una fuerte polémica: fue juzgado por los vencedores tras ser raptado y acusado de crímenes “contra la humanidad” (concepto no bien definidos por el tribunal) y no “contra los judíos”. También fue muy polémico el libro de Arendt, quien creía que Israel tenía derecho a juzgarlo y a condenarlo a una justa pena de muerte, aunque era consciente de que la justicia penal y el derecho eran insuficientes frente a ese mal radical que no podía ser “perdonado ni juzgado ni castigado”. Por eso habló de la “banalidad del mal”, noción que provocó también vivas polémicas: los actos de Eichmann no eran cosa de demonios, sino de hombres. Eichmann durante su juicio se mostró irreflexivo, incapaz de pensar desde otro y de salirse de su lenguaje burocrático. Sencillamente: no supo jamás lo que hacía. Buen funcionario, cumplía con la ley, sin pensar en el contenido de la ley misma. Era el vivo ejemplo de la terrible banalidad del mal, ante la que la palabra y el pensamiento de Arendt se sentían impotentes. Por lo tanto, “banalidad del mal” y “mal radical” son conceptos complementarios: gente normal puede hacer cosas terribles y a la vez de forma ordenada, burocrática y eficiente sin grandes pesares, tras adormecer su conciencia y cualquier sentimiento de compasión.

La filósofa, poeta y profesora titular de Estética y Teoría de las Artes Chantal Maillard titula “¿Es posible un mundo sin violencia?” su indignada y a la vez doliente ponencia, con la que busca denunciar la “cultura paternalista” y la clase de legalidad en la que vivimos. La autora es decididamente partidaria de una serie de imprescindibles cambios: en la manera de pensar, en las reglas éticas, en la manera de gobernar. Pero ¿cabe llevarlos a cabo sin recurrir a la violencia? Como emblema que sintetiza y anticipa el espíritu de su propuesta, nos muestra la estampa del Nietzsche que, llorando, pide perdón a un caballo por los latigazos que le acaba de propinar su cochero.

Denuncia Maillard: vivimos en un “estado de violencia global” habitual: esclavitud, colonización y desplazamientos forzosos de pueblos enteros, destrozos ecológicos, feroz neoliberalismo, un kafkiano mercado global, una opresión ejercida a través del Fondo Monetario Internacional, de la Organización Mundial de Comercio, del Banco Mundial, de sociedades transcontinentales... Sobrevivimos a costa del expolio y el dolor de otros, estando implicados en dicho expolio nuestro gobierno, nuestra economía, nuestra nación. Y el dolor de esos pueblos expoliados nos lo sirven a diario los medios de comunicación fuera de contexto o con las emociones estetizadas. Pero como la violencia ocurre fuera de la civilizada Europa, ésta permanece indiferente a ella. Todo esto provoca a la vez una sensación de impotencia, de indignación y de náusea que obligan a filosofar en torno a la violencia global y a su relación con la llamada “sociedad del bienestar”. ¿Qué hacer para lograr “el bien común global” y no sólo “el bien del semejante”? El principal problema es nuestro pobre y obsoleto sistema de pensamiento, que nos impide ver que todo depende de todo. El capitalismo y la degradada democracia actual no nos sirven ya.

¿Encontraría Occidente en la India, soñada habitualmente como un lugar lleno de paz y felicidad, la solución para un cambio pacífico en la fórmula de la no violencia? Desengaña la autora a quienes así lo crean. De Gandhi vino el uso político de la no violencia, del no daño, de la no agresión (ahimsā), como forma de resistencia ante la dominación política, en colaboración con la desobediencia civil. Pero el término es mucho más antiguo. El Chāndogya Upanishad lo menciona como parte de la retribución del sacerdote. Es uno de los cuatro votos en las comunidades de renunciantes. El adepto al yoga lo tiene como una de las normas éticas de su primera etapa de aprendizaje. También el jainismo (uno de cuyos maestros es Mahavira) lo ve como práctica fundamental. La virtud de la humanidad es algo central en la moral de Confucio. En el budismo la no violencia proviene del principio de la compasión, siendo no un principio, sino una consecuencia colateral (Domenico Losurdo: *La cultura de la no violencia*, 2011). Pero resulta que jainismo y budismo son las dos grandes heterodoxias del hinduismo y, por tanto, indeseables para la sociedad brahmánica, de referentes tan sangrientos como los bíblicos. Los Vedas no son libros pacíficos (no lo eran los arios, nómadas conquistadores) ni lo son las epopeyas Rāmāyana o Mahābhārata, que incluye el primer gran texto de referencia del hinduismo, el Bhagavad Gītā, que permite la violencia contra la injusticia.

Maillard, especialista en filosofía y religiones indias, y que ha vivido largas temporadas en Benarés, insiste en que la India no es la que imagina Occidente. Hoy se enfrentan allí la insurgencia maoísta (campesinos, castas bajas y subcastas) y la minoría islamista contra la élite política y económica del fundamentalismo hindú, el 80% de la población, que no duda en cometer con estas minorías abusos sin cuento (asesinatos, violaciones, saqueos, éxodos forzosos...). El pretexto esgrimido para justificar la violencia estatal es que “hay que poner a las tribus en el camino de la modernidad” (A. Cruz: *La violencia política en la India*, 2011). Y cita Maillard algunos artículos de la escritora Arundhati Roy que denuncian esta opresiva situación.

369

NOVIEMBRE
2014

Pero la no violencia no es el camino ideal, pues supone el uso de una fuerza contra otra fuerza (Por eso, tras las pacíficas manifestaciones de los “indignados”, el Ministerio del Interior español reformó el Código Penal a fin de conceptualizar la resistencia pasiva, que era sólo “delito de desobediencia”, como “atentado contra la autoridad” representada por las fuerzas y cuerpos de seguridad). Se pregunta la autora: “Si la democracia se ha degradado y la lucha no violenta (una contradicción in terminis) o la resistencia pasiva son consideradas agresiones, ¿qué hacer?”.

Si no cabe un mundo sin violencia, ¿cabrá un cambio sin violencia? Pasa revista Maillard a masacres y exterminios de pueblos enteros de Europa, Asia o África (judíos, gitanos, armenios, ucranianos, tribus de Namibia, Kenia, Congo o Nigeria...) ocurridos durante el siglo XX. Y da cifras escalofriantes sobre los millones de vietnamitas, camboyanos, kurdos, serbios, argelinos, haitianos, tutsis y hutus, guatemaltecos, japoneses, libaneses, palestinos o sirios asesinados durante los últimos 70 años. Pero tan desmesuradas cifras no logran que nos impliquemos emocionalmente. Las cifras son falaces, pues el dolor “siempre se da en singular”. Cada uno debe dar con la solución, no esperándola de una instancia superior, aplicando el principio de racionalidad en un marco más amplio que el actual. Tengamos conciencia del oikos, del lugar propio, creando una ecosophía (sabiduría) en vez de una ecología (discurso). No dañemos, por nuestros intereses gremiales y nacionales,

los intereses mundiales y planetarios. Evitemos la violencia contra los animales, en nada inferiores a nosotros, y defendamos sus derechos. “¡Qué marco más estrecho el nuestro!”, se lamenta la autora. El ser humano es el cáncer del planeta. Sólo en la cultura del individuo tecnocrático, que busca el beneficio antes que la supervivencia, que antepone el principio de productividad al principio de subsistencia de las sociedades agrarias, se da la creencia de la superioridad del ser humano sobre los demás. La idea occidental de una Naturaleza como recurso explotable, inferior, dominable pertenece a la tradición judeo-cristiana. Entendamos, con un mayor sentido de la equidad, que el derecho a la vida, a la libertad y al territorio de supervivencia no nos concierne solo a los seres humanos. Todos hemos de morir, lo que debería hacernos respetar a todo ser vivo.

Apunta Maillard, para terminar, unas pocas indicaciones prácticas tendentes a regular el mundo con la menor violencia posible y a promover un cambio para su reequilibrio: abrir los ojos; ampliar el cerco de lo que nos ata, adquiriendo visión global; disminuir el ansia, aquietarnos, querer menos, necesitar menos; desarticular el sistema de consumo que controla el ansia; invertir los valores de la verticalidad (crecimiento, progreso, ganancia); decrecer, repartir, equilibrar la balanza, tomar conciencia de que éste no es el único sistema posible, ni el mejor; decrecer en todos los sentidos, tomar conciencia de nuestra dimensión de plaga; disminuir en orgullo de especie y en voluntad de perdurar por encima de todo(s), atemperar el miedo que nos hace desear la inmortalidad, tomar conciencia de la transitoriedad de toda existencia; ensanchar el horizonte del principio de racionalidad, reemplazar la moral de la reciprocidad por el sentido de la compasión, añadir a la justicia (equivalencia), comprensión; a la inteligencia, sabiduría. Se trata, sin duda, de un programa utópico e insuficiente, pero es un punto de partida. Le parece lo prioritario a la autora un “esclarecimiento moral de las conciencias” que favorezca el éxito de las reformas políticas y sociales, buscando la lucidez individual que precisa todo cambio radical.

370

NOVIEMBRE
2014

El gesto de Nietzsche de pedir perdón llorando al caballo por los latigazos que le ha dado su cochero no es un gesto de locura. Chantal Maillard hace votos para que un día sea visto como un gesto de la más alta cordura.

En “Cultura de paz e individuo. Un apunte a través de Kant, Hegel y Thoreau”, la profesora de Filosofía Elena Nájera Pérez señala que si es fácil filosofar sobre la guerra, no lo es tanto pensar el irenismo, y defiende que mientras que la guerra es cosa de los estados, la paz es asunto de los individuos particulares. Es necesario luchar por una cultura de paz, buscando la paz como “escenario global sostenible y éticamente articulado”. Explora en su trabajo las aportaciones que sobre pacifismo y belicismo aportan en sus programas ético-políticos Kant, Hegel y Thoreau. Tras estudiar la utópica paz perpetua kantiana y la doctrina hegeliana del belicismo estatal, presentará el pacifismo de vocación privada y personal que, inspirado en la conciencia y la autonomía moral del individuo, propone Thoreau.

En el apartado “Paz y ley”, se nos recuerda que Kant afirma en *La metafísica de las costumbres* (1785) que la crueldad marcó siempre la historia universal, en la que predominaron una “locura y vanidad infantiles” y “una maldad y un afán destructivo así mismo pueriles”, y que en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* señala que

en los hombres, condenados a vivir con los otros, luchan dos tendencias: la tendencia a la socialización y la tendencia a la individualización egoísta, en creativa contradicción que facilita el paso de la barbarie a la cultura. Sin hacer una apología de la guerra, Kant acaba aceptándola como elemento civilizador: por ella, los estados se vinculan entre sí y se ven obligados a buscar salidas pacíficas a sus enfrentamientos.

En el proyecto jurídico antes que ético que supone el pequeño tratado *La paz perpetua* (1795) de Kant, que continúa trabajos anteriores del abate Saint Pierre y de Rousseau, el filósofo de Königsberg cree que la naturaleza tiene una oculta teleología que busca que, a través del antagonismo, los hombres lleguen a la armonía, incluso contra su voluntad, sin su concurso moral y sin tener que cumplir éstos con deber alguno. Aceptar el postulado de la paz perpetua permitirá descubrir entre tanta brutalidad un hilo conductor que dé sentido a la historia. Aunque el hombre puede ayudar al plan de la naturaleza por medio de la educación y del desarrollo de sentimientos cosmopolitas, la garantía irenista exigirá articular mecanismos jurídicos que cancelen progresivamente toda hostilidad. Kant sueña con una constitución republicana aceptada por todos los estados sin excepción, gobernando sobre unos ciudadanos opuestos siempre a la guerra (*La metafísica de las costumbres*), aunque en *La paz perpetua* sólo planteará la necesidad de “una federación de estados libres” compatible con los ordenamientos jurídicos de cada estado. No ve la paz como una inquietud moral individual, sino como el fruto del derecho cosmopolita y del Estado republicano. Subordina, por tanto, la esfera normativa de la ética a la esfera del derecho, en un pacifismo que el Max Scheler de *La idea de la paz perpetua* y el pacifismo clasificaría como “jurídico”.

En el apartado “Estado y guerra” aborda Nájera la revalorización política y ética que de la guerra hace Hegel en sus *Principios de la filosofía del derecho* (1821). El “dulce sueño” kantiano de una paz perpetua supondría una suerte de adanismo (¡como si el mundo ético nunca antes hubiera sido pensado e investigado!) que desprestigiaría la realidad efectiva y el presente, al valerse de un más allá sólo existente en el entendimiento subjetivo. En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, impartidas entre 1822 y 1831, Hegel señala que la razón necesita de la aparente sinrazón histórica de la guerra para producirse en el mundo, y que las continuas guerras tornan vacua la charlatanería pacifista. El Estado, expresión madura de la eticidad según sus *Principios de la filosofía del derecho*, es anticosmopolita y belicista por definición. Los estados enfrentados como “voluntades particulares” buscan su bienestar, sin fines filantrópicos ni abstractos intereses universalistas. En las relaciones internacionales cada estado tiene derecho a la guerra, a exigir a los demás que reconozcan su particularidad. Hegel desacredita el orden cosmopolita kantiano, no cree en esa federación de estados que haría de árbitro pacificador. El momento ético de la guerra, ejemplificable en la clase militar, lejos de ser el mal absoluto, refuerza el tejido interno del Estado y la identificación de los individuos con su comunidad; además, mantiene “la salud ética de los pueblos”. Las esferas de la particularidad (propiedad, profesión, familia) se desdibujan entonces, fortaleciéndose el Estado éticamente. En las guerras interestatales el odio está ausente, se respeta al enemigo y se revaloriza el anonimato y la indiferencia moral de sus actores.

En el apartado “Paz y conciencia”, Nájera se centra en el escritor, poeta y filósofo estadounidense H. D. Thoreau (1817-1862). De origen puritano y espiritualmente cercano al trascendentalismo norteamericano de R. W. Emerson y W. E. Channing, fue contrario a los

modos del gobierno heredados de Europa y muy crítico con una democracia que admitía el esclavismo del sur y una guerra como la de México (1846-1848), dos cuestiones que suponían para él el fracaso de la joven Constitución estadounidense. Si en *Una vida sin principios* (1863) se mostrará contrario a la política electoralista que acaba manipulando a los ciudadanos tras mendigar sus votos, en su conocido artículo *Desobediencia civil* (1849) atacará la inmoralidad institucionalizada que supone la existencia de un ejército permanente estatal: soldados que aman la paz, se ven obligados a luchar contra su voluntad, su conciencia y su sentido común en una empresa condenable. Colaboran en la deshumanización que lleva a cabo el Estado: militares, carceleros, policías, legisladores, políticos, abogados, ministros, funcionarios y cuantos sufragán con sus impuestos a un gobierno que desactiva “la autonomía moral”. El ciudadano digno no puede someter su conciencia al legislador (primero hay que ser hombre, luego ciudadano). El patriotismo es un error y no cabe otra opción moral que la resistencia al Estado. El individuo tiene derecho a cancelar su lealtad a instituciones públicas y leyes si éstas no sirven a causas justas. En su “revolución pacífica”, Thoreau opta por una actitud de abstención e insumisión respecto a las disposiciones violentas e injustas del Estado: no pagar impuestos es huir de la complicidad con tales disposiciones. La política ha de estar subordinada a la ética. Thoreau no propone ningún tipo de activismo fruto del individualismo, pues hay que vivir en el mundo, sea éste bueno o malo, y no cabe hacerlo todo. Una vez instituida la res-pública, hay que cuidar la res-privata, siempre desde los principios que dicta la conciencia, que impiden ser cómplices con el mal. La autora admira la postura esgrimida por quien durante dos años vivió lejos de la ciudad, en una cabaña en Walden Pond, propiedad de su amigo y protector William Emerson (experiencia que recogió en su sugestivo libro *Walden o Mi vida entre bosques y lagunas*, 1854). Thoreau desea vivir en medio de la naturaleza “una vida de sencillez, independencia, magnanimidad y confianza”. En la soledad encuentra insignificantes las supuestas ventajas de la vecindad humana. No gusta de esa democracia que diariamente promueve el progreso industrial (consumismo, obsesión por el lucro y acumulación de riqueza, dedicación alienante al trabajo y extinción del ocio en el negocio), que hace vivir a todos vidas triviales y mezquinas que confunden los medios con los fines. Thoreau encajaría, junto a Tolstoi y Gandhi, en el que Max Scheler denomina “pacifismo heroico-individualista”, el que implica una oposición a toda actitud belicista desde la libertad de conciencia. Contra el “comunitarismo belicista” de Hegel y el “universalismo jurídico” de Kant, el norteamericano reivindica un ideal de “paz privada” que redirige la utopía a la propia conciencia. En el artículo 2 de la “Declaración y Programa de Acción sobre una Cultura de Paz” de la ONU, de 6.10.1999, la autora cree hallar el eco de algunas ideas del filósofo. Se pregunta Nájera si la vía seguida por éste no carecerá de eficacia política. Y se responde: en todo caso, es la única que puede cambiar a los individuos, que al final son para “el hombre de Walden” quienes pueblan el mundo.

En “Mujeres, cine y guerra total”, las historiadoras Mónica Moreno y Alicia Mira señalan cómo en las guerras totales del siglo XX las mujeres hacen su aparición en espacios antes reservados a los hombres, como las fábricas de armamento, o toman las armas para resistirse al fascismo o a la ocupación de Vietnam por Norteamérica. Como el resto de la población civil, sufren la violencia y los traslados forzosos, los bombardeos, las privaciones, el luto por la desaparición de sus familiares; y, además, la violación, usada de manera masiva como arma de guerra. Las guerras potencian la identidad viril masculina y la imagen

doméstica femenina (Ch. Thébaud y Ch. Bard: Los efectos antifeministas de la Gran Guerra, 2000). La primera mitad del siglo XX excluyó a las mujeres del universo simbólico. La propaganda las usó como alegorías de la nación en armas y sus cuerpos humillados simbolizaron la nación atacada. Las autoras no comparten la imagen estereotipada de la mujer como víctimas pasiva de la violencia: Joanna Bourke, en *Sed de sangre. Historia íntima del cuerpo a cuerpo en las guerras del siglo XX* (2008), recoge muchos testimonios de mujeres que querían portar armas. No se identifique, pues, automáticamente a las mujeres con la paz. Muchas reafirmaron su belicosidad al entregar a hijos y esposos a la guerra. Pero la imagen de la mujer combatiente estaba mal vista, al amenazar el orden social de los hombres. En la Guerra Civil española, las milicianas se resistían a aceptar tareas auxiliares y la propaganda oficial les pidió pronto que regresaran a la retaguardia, para no traicionar la tradicional visión de género (M. Nash: *Rojas. Las mujeres republicanas en la guerra civil*, 1999).

El cine es creador de una determinada memoria colectiva (que no siempre coincide con la verdad histórica, como advierte Sánchez Biosca en *Cine y Guerra Civil española. Del mito a la memoria*, 2006); sirve de apoyo al discurso construido desde el poder o lo cuestiona (M. Ferro: *Historia contemporánea y cine*, 1995; J. Aróstegui, *La historia vivida sobre la historia del presente*, 2004, y *Traumáticas colectivos y memorias generacionales: el caso de la guerra civil*, 2006; R. A. Rosenstone, *Inventando la verdad histórica en la gran pantalla*, 2008). El cine histórico es un modo de dar sentido al pasado, de crear verdades simbólicas para reproducir o desafiar las narrativas históricas tradicionales. Entre 1915-1945 el cine se centró en la heroicidad a las masas; de 1945 en adelante, en la de las élites, con una imagen idealizada de la resistencia; desde los 80, se ocupó sobre todo de las víctimas innominadas, hablándose, por fin, de las del Holocausto en cine y televisión. Y junto a las víctimas, interesaron los agentes de la violencia, los responsables políticos, los poderes locales y los que denunciaron, así como sus identidades, lenguajes, símbolos e imaginarios políticos (J. L. Ledesma, “Las violencias en la Guerra Civil y la historiografía reciente”, 2009).

En general, las películas de guerra silenciaron el papel de las mujeres en los conflictos o las dejaron en un segundo plano. El cine influye de modo decisivo, de manera directa y militante o de manera oblicua, sobre los ideales políticos, la vida cotidiana, las relaciones de género y las identidades, pues, como afirma Román Gubern en *Espejos de fantasmas* (1993), transmite ideología manipulando emociones, modelando escalas de valores y pautas de conducta. Durante la Primera Guerra Mundial ellas fueron usualmente representadas como madres que entregan a sus hijos al combate, como parte de la nación agredida, como enfermeras, cuyas tareas encajaban dentro de los discursos tradicionales de la feminidad, o como campesinas francesas enamoradas de soldados norteamericanos (M. J. Shorer, *Roles and Images of Women in World War I Propaganda*, 1995). Ejemplo de esta representación romántica de la guerra serían *Armas al hombro* (Chaplin, 1918), *Yo acuso* (Abel Gance, 1919), *El gran desfile* (King Vidor, 1925) o *Alas* (W. Welman, 1927).

En la guerra civil española, las milicianas que fueron al frente al principio de la lucha aparecían en los documentales de propaganda como símbolo de la resistencia, pero el discurso oficial republicano dio un giro y pasó a pedirles que dejaran el frente y trabajasen en la retaguardia en fábricas y talleres de costura, en el campo, en hospitales o en comedores infantiles. Interesante a este respecto es el documental comunista *La mujer y la guerra*, de Mauricio A. Sollin (1938) y el libro de M. Crusells *Cine y guerra civil española. Imágenes*

para la memoria (2006). El cine de ficción, casi todo anarquista, pues la CNT controlaba las empresas de cine, calló el papel de las mujeres en el conflicto y ellas encarnan los papeles tradicionales de esposa, trabajadora humilde o prostituta en argumentos acordes con el gusto del folletín anarquista moralizante (P. Martínez Muñoz, *La cinematografía anarquista en Barcelona durante la Guerra Civil (1936-1939)*, tesis doctoral de 1981). Tras 1939, el cine refleja, sobre todo, la versión franquista del conflicto, siendo el ejemplo más conocido *Raza* (J. L. Sáenz de Heredia, 1942), con guión de Francisco Franco. En *Rojo y negro* (C. Arévalo, 1942), película que no gustó a la censura franquista, es protagonista una militante falangista, activa quintacolumnista en el Madrid republicano, que será encarcelada, violada y asesinada por los milicianos (J. L. Castro de Paz, *Cruzada, revolución, reconciliación: visiones de la Guerra en el cine español durante el primer decenio posbélico*, 2009); en la melodramática *Porque te vi llorar* (Juan de Orduña, 1941), la protagonista es violada por los republicanos, tiene un hijo y salva su honor al casarse con un obrero; en *Boda en el infierno* (Antonio Román, 1942), la hija de un embajador del zar huido de la URSS, se enamora de un capitán de barco español y le ayuda a rescatar a su novia, encarcelada en una checa. Pero son excepciones frente al discurso mayoritario representado por *Raza*. Fue rodada fuera de España la conocida adaptación cinematográfica de la novela de Hemingway *Por quién doblan las campanas* (Sam Wood, 1943), que describe la guerra “en clave de western” y dibuja una España rural estereotipada. Además de la tierna joven violada y rapada por los franquistas, aparece la líder del grupo guerrillero que combate al franquismo desde la montaña. Como manda el estereotipo sobre las españolas, es impulsiva, valiente, morena y de sangre gitana. Como novedad, se introduce con ella a una mujer de la resistencia, quizás por estar rodada en plena Segunda Guerra Mundial.

A veces, junto a la mujer de la resistencia aparece la figura de la mujer colaboracionista (*Esta tierra es mía* de Jean Renoir, 1943; *Roma, ciudad abierta* de R. Rossellini, 1945). Todas ellas justifican su posición ante la guerra como madres, compañeras o esposas de resistentes. La Ingrid Bergman de *Casablanca* (M. Curtiz, 1942) ofrece una imagen secundaria con respecto al protagonista, miembro de la resistencia. En la película británica *Odette* (H. Wilcox, 1950), una resistente es capturada y torturada por los nazis. Sólo aparecen las resistentes con las armas en la mano en *Los cañones del Navarone* (J. Lee Thompson, 1961) y en *Espías en la sombra* (J. P. Salomé, 2008). Silencia normalmente el cine el esfuerzo bélico femenino en la retaguardia. Sólo alguna vez aparecen las mujeres en tareas auxiliares del ejército (E. Morin-Routreau (dir.), 1939-12945: *combats de femmes. Françaises et Allemandes, les oublíés de l’histoire*, 2001). Es interesante *El sexo débil* (Leslie Howard, 1943).

Analizan las autoras luego la presencia femenina en las películas ambientadas en la guerra de Vietnam. En los 70 y los 80, superado el impacto traumático de la derrota, el cine norteamericano gira hacia la autocrítica. Tras la antibelicista *Sin novedad en el frente* (Lewis Mileston, 1930), se insiste en el estrés postraumático de los soldados vueltos del combate, silenciando el sufrimiento y la lucha anticolonialista de la población vietnamita, en *Apocalypse now* (F. Ford Copolla, 1979), *El cazador* (Michael Cimino, 1978) o *Nacido el 4 de julio* (Oliver Stone, 1989). A menudo en este tipo de cine parece justificarse la violación como algo inevitable en las guerras (J. Bourke: *Los violadores. Historia del estupro de 1860 a nuestros días*, 2009). Quedan desdibujadas y en un segundo plano las vietnamitas, dentro de un enfoque etnocentrista, en *La chaqueta mecánica* (Stanley Kubrik, 1972), *Los visitantes*

(Elia Kazan, 1972) y Corazones de hierro (Bryan de Palma, 1989). Pero tras retratar en *Platoon* la guerra de Vietnam y ahondar en *Nacido el 4 de Julio* en las secuelas psicológicas sufridas por los soldados vueltos del frente, en *El cielo y la tierra* (1993) Oliver Stone cuenta la historia de un sargento que regresa a los Estados Unidos casado con una campesina vietnamita, que ha sido torturada: las víctimas adquieren con ella rostro, identidad y capacidad para sobrevivir a la adversidad.

Estudian por fin Moreno y Mira la presencia de las mujeres en las películas sobre las guerras que condujeron a la desmembración de la antigua Yugoslavia a inicios de los 90. Pintar a las mujeres como víctimas pasivas es negar su capacidad para actuar como sujetos históricos y caer en el maniqueísmo de buenos contra malos. En el cine de la mirada masculina las mujeres son presentadas como objetos, como cuerpos, en muchas ocasiones desnudos, atractivos, sin rostro y sin identidad (H. Paz Otero: *El cine de Sofia Coppola: la deconstrucción de la mirada patriarcal*, 2010). En estas películas abundan las violaciones en masa de las mujeres del enemigo como arma de guerra en operaciones de limpieza étnica, algo que el Tribunal Penal Internacional considera “crímenes contra la humanidad”. Las violaciones abundado ya en la guerra de Ruanda, pero fue más conocido el caso yugoslavo, que supuso un fuerte impacto en la opinión pública occidental al contemplar en la pantalla algo en principio impensable: mujeres blancas violadas en territorio europeo. *Before the Rain* (Milcho Manchevski, 1994) narra la historia de una albanesa que intenta escapar del control familiar y vivir con un joven ortodoxo, lo que es visto por su familia como una humillación que debe restaurarse con la muerte. Las mujeres que fueron objeto de agresión sexual afrontan un severo trauma. En *La vida secreta de las palabras* (Isabel Coixet, 2005), la protagonista es raptada y sufre torturas y violencia sexual a manos de soldados de su misma localidad. Muchas violadas durante las guerras balcánicas quedaron embarazadas: unas fueron obligadas a abortar, otras a dar su hijo en adopción, y hubieron de afrontar el estigma social de verse señaladas como “bienes dañados”. En el film *proserbio Savior* (Peter Antonijjevic, 1997), una mujer violada y repudiada por su familia, es protegida por un soldado norteamericano, rechaza inicialmente a la hija fruto de la violación hasta que al fin dará la vida por ella. El director, serbio, parece echar en cara a Occidente haber pecado de maniqueísmo: los “buenos” eran los musulmanes y los serbios los “malos”. De la directora bosnia Jasmila Zbanic es *El secreto de Esma* (2006): violada por soldados serbios, Esma, sin pensar en el perdón ni en la venganza, buscará, con ayuda psicológica y de sus amigas, su dignidad cuidando a Sara, su hija, a la que al principio rechazó y a la que luego querrá proteger de las huellas del pasado. En *tierra de sangre y miel* (Angelina Jolie, 2011) presenta la compleja relación amorosa entre el agresor serbio y la agredida bosnia, que se conocían ya antes de la guerra. En *La vida es un milagro* (Emir Kusturika, 2004), una madre siente horror cuando llaman al hijo a filas. En *Bienvenido a Sarajevo* (Michael Winterbottom, 1997), algunas mujeres colaboran en la ciudad asediada con los corresponsales extranjeros, traducen, hacen de guías o facilitan contactos e información. La directora del orfanato intenta educar a los niños acogidos en él y denuncia el abandono en que los ha dejado la comunidad internacional. En *Territorio comanche* (Gerardo Herrero, 1996) aparece excepcionalmente la figura de la prostituta. La protagonista de *Underground* (E. Kusturica, 1995), de la que están enamorados dos amigos, tras colaborar con los ocupantes nazis en la Segunda Guerra Mundial y conseguir aparecer como heroína de la resistencia bajo el régimen comunista de Tito, se enriquecerá con la venta ilegal de armas cuando estalle la guerra en los Balcanes.

En la guerra total, la lucha sigue una vez que han callado las armas. Las mujeres violadas han de sobrevivir a las secuelas de la guerra, a veces con la ayuda psicológica de terapias colectivas. Si en *El secreto de Esma* la protagonista no logrará retomar su vida anterior, a pesar del apoyo que le presta una institución como Women for Women in Bosnia, la protagonista de *La vida secreta de las palabras* se salvará, a pesar de su nula voluntad por sobrevivir, gracias a la labor del Consejo Internacional de Rehabilitación para las Víctimas de la Tortura con sede en Copenhague. Las autoras recalcan que el final feliz de la película de Coixet no coincide en general con los casos de la vida real, en los que la mayoría de las víctimas no logró superar los traumas de la guerra.

El apartado final del libro, “Los autores”, proporciona información sobre el trabajo intelectual de los colaboradores de este interesante volumen.