

Guerra y humanidad en los fotolibros *Das Antlitz des Weltkrieges* y *Hier Spricht der Feind* de Ernst Jünger

Nicolás Sánchez Durá. Universitat de València

Ernst Jünger elaboró tres fotolibros como editor literario a finales de los años veinte y primeros de los treinta: *Luftfahrt ist not* [¡Necesitamos la aviación!] de 1928; *Das Antlitz des Weltkrieges. Fronterlebnisse deutscher Soldaten* [El rostro de la Guerra Mundial. Vivencias del frente de los soldados alemanes] de 1930 y *Hier Spricht der Feind. Kriegserlebnisse unserer Gegner*. [Aquí habla el enemigo. Vivencias de la guerra de nuestros adversarios] de 1931. Voy a fijarme por razones de tiempo, aunque también por razones sistemáticas, solo en los dos últimos que versan temáticamente sobre la gran guerra europea de 1914.

Cabe señalar que no existe ninguna edición de estos tres libros posterior a la primera. Incluso la edición crítica de las obras completas de Jünger de la editorial Klett-Cotta de Stuttgart no incluye por el momento ninguno de los escritos publicados en ellos, estando prevista su aparición, junto con los artículos periodísticos de juventud, a partir del año 2002. Son pues libros de muy difícil acceso y en breve la Universitat de València publicará un volumen* con una selección de más de 150 fotografías y todos los textos de Jünger allí publicados traducidos al castellano. Como es un material prácticamente desconocido creo conveniente hacer una somera descripción del mismo.

El volumen *El rostro de la Guerra Mundial. Vivencias del frente de los soldados alemanes* (1930), se compone del prólogo (quizá escrito anónimamente por el mismo Jünger) y de veinte artículos de diferentes autores¹ de entre los cuales cinco -los nº 2, 11, 12, 19 y 20²- están firmados por el autor de *Tempestades de Acero*. Además completan el volumen 200 fotografías seleccionadas por Jünger con pies de foto por él escritos como el colofón del libro se encarga de subrayar, una cronología de la guerra de 1914-18, y seis mapas del frente del oeste, del este, de Italia, de Serbia, Rumania y de la nueva Alemania después del tratado de Versalles. En segundo lugar, el libro *Aquí habla el enemigo. Vivencias de la guerra de nuestros adversarios* (1931), se presenta como volumen de cierre de una obra unitaria de título *El rostro de la Guerra Mundial*. Quizá Jünger concibió como único el primer libro de 1930 y fue más tarde en 1931, al decidir componer y editar este segundo, cuando lo pensó como segunda parte del primero, o más bien los dos como obra única. En cualquier caso éste segundo se compone de una introducción del filósofo y soldado³, de un prólogo firmado por un tal Richard Junior que enmascara a Jünger y de una selección de treintiséis extractos de diferentes publicaciones de varios autores -naturales de los países de la coalición enemiga de Alemania- donde narrativamente se elaboran diversos aspectos de la gran guerra que aluden a la percepción del enemigo desde el bando contrario al germano. De igual modo que en el primer libro de 1930, Jünger es el responsable de la selección de las 150 fotografías que componen el volumen y de los

correspondientes textos al pie, enfatizando en este caso el colofón tanto dichas actividades cuanto las fuentes de las que se nutre:

En ambos volúmenes la fotografía se considera el medio adecuado de expresión de la experiencia bélica y su reconstrucción. De hecho en los colofones de los dos libros Jünger señala, con progresivo énfasis, la procedencia genérica de las fotos que utiliza (Archivo del Reich de Postdam, Gran Atlas Gráfico de la Guerra Mundial de la editorial Bruckman, Imperial War Museum de Londres, archivos públicos y privados...), pero no menciona ni una sola vez los autores o las agencias de las cuales las fotos proceden. Es decir, se señala el origen de las fotografías en cuanto documentos de archivo pero sistemáticamente se oculta o borra los que las realizaron, no considerándolas en tanto obra susceptible de imputársele un autor. Desconsideración de la autoría, énfasis en la actividad que supone el mero seleccionar y componer, al par que la combinación de imagen y pies de foto, son aspectos que ponen de manifiesto una moderna concepción de la fotografía como forma de expresión adecuada a la época de la técnica. Concepción no lejana, por cierto, de sectores de la izquierda política de la república de Weimar ideológicamente ajenos al Jünger de la época⁴. Así pues, ambos fotolibros son un lugar de excepción para dilucidar las concepciones de Jünger sobre la fotografía, aportando in *acto exercitu* elementos de juicio imprescindibles que ilustran, complementan y amplían lo escrito al respecto en otros conocidos textos como *Sobre el dolor* o *El Trabajador. Dominio y Figura*. Ciertamente es que Jünger no es el autor de las numerosas fotografías que en ellos figuran, ni son éstos los únicos y en modo alguno escasos libros que en aquel periodo se compusieron utilizando el ingente número de clichés fotográficos obtenidos en el periodo de la guerra. Pero no es menos cierto que los textos e imágenes que en este libro se encuentran son de un interés excepcional al par que, en muchos aspectos, grávidos del siglo que se acaba y aun de nuestro presente el cual prefiguran y diagnostican.

Pues bien, este es el contexto de un aspecto que quiero aquí abordar. Aspecto que tiene como ocasión una intervención también fotográfica de una autor hoy casi olvidado al que Jünger se enfrentó directamente. Tal aspecto es su crítica al pacifismo abstracto y a la conceptualización de la guerra que éste punto de vista hizo no sólo desde la democracia liberal sino también desde la socialdemocracia y aun desde la izquierda radical bolchevique con motivo de la gran guerra europea.

Dos textos de ambos libros nos dan la pista de las mimbres de la polémica. El primero corresponde al artículo "Guerra y fotografía" publicado en *El rostro de la Guerra Mundial* y dice así: "Las fotografías que rememoran la miseria de la guerra tienen un valor especial, ya que la vida tiende a olvidar relativamente pronto las dificultades superadas. Excluir tales imágenes ni puede estar en consonancia con la tarea de una colección de fotografías, ni, por otro lado y de la misma forma, tampoco puede estarlo *la pretensión de limitarse únicamente a ellas*, como ya ha sido intentado diversamente. Pues tanto el recurso a la aversión hacia el sufrimiento, por una parte, como la representación barata y color de rosa de un problema tan serio como el problema que toma cuerpo en la guerra, por la otra, se dirigen en ínfima medida a las cualidades propiamente morales del ser humano"⁵

El segundo texto corresponde a la *Introducción* del libro *Aquí habla el enemigo*⁶. Lo citaré en extenso: "Con demasiada claridad la experiencia de los últimos años nos ha enseñado que no hay ningún medio técnico que no sea susceptible de desempeñar también su papel en la guerra. No obstante, más significativo que el hecho de que todo avance técnico sea a la vez un avance bélico resulta la constatación de que fue la *ideología* del progreso, esto es, la del humanitarismo civilizatorio -el cual no tiene que ver ni lo más mínimo con la humanidad-, la que también les dio a los poderes combatientes el mejor motivo para una intensificación del enfrentamiento desconocida hasta

entonces... La conciencia humanitarista se dirige a la imagen ideal de una especie humana uniforme, a un cosmopolitismo que no conoce ningún tipo de fronteras ni de diferencias. La guerra, el testimonio más incontrovertible de la desigualdad de la vida, se presenta en tal imagen como una situación con respecto a la cual es preciso rechazar el tener cualquier participación y cualquier responsabilidad. Ello no impide, naturalmente, que se la sostenga con todos los medios. No obstante, tan sólo es posible como una guerra que se declara en defensa de los intereses de toda la especie humana. De aquí que no haya en esta época ningún poder que se atreva a confesarse como atacante y que no se ocupe en que se le capte combatiendo en una guerra de defensa, cuya finalidad no es a fin de cuenta la victoria, sino la paz, el progreso, la civilización o cualquier otra valoración teñida de humanitarismo que se simula ante la conciencia³⁷. Baste por ahora, volveremos más tarde sobre este texto.

Ahora bien, el primer texto de Jünger indica claramente que éste tiene en mente un cierto uso de la fotografía que en principio no rechaza -mostrar las imágenes más descarnadas del horror provocado por la guerra-, pero el cual estima por parcial inaceptable, pues el recurso a la aversión que tales imágenes suscitan le parece sólo dirigido "en ínfima medida a las cualidades propiamente morales del ser humano". En el segundo texto, el dibujo filosófico e ideológico de los que así usan unilateralmente la fotografía como crítica de la guerra se ve perfilado: el humanitarismo abstracto y cosmopolita que negando la guerra sin embargo la acepta bajo la máscara legitimadora de justa guerra de defensa de la paz, el progreso y la civilización.

Creo que hay evidencias suficientes para pensar que a quien Jünger se estaba refiriendo es al libro de Ernst Friedrich *Krieg dem Kriege!* de 1924³⁸. Es necesario referirnos brevemente a este libro y su autor, pues el punto de vista de Jünger sólo se comprende recortando sus afirmaciones sobre el fondo de lo que a aquél subyace; así podremos calibrar hasta que punto resulta vigente su diagnóstico de, al decir de Hobsbawm, este "siglo corto".

En efecto, el libro *¡Guerra a la Guerra!* de Friedrich tuvo una extraordinaria difusión en la Alemania de la República de Weimar y en la Europa de entre guerras, llegándose a editar once millones de ejemplares en más de cuarenta idiomas. Desde su misma composición ya se manifiesta su vocación cosmopolita y su voluntad de traspasar fronteras, pues en cualquiera de las ediciones siempre aparecía publicado en cuatro idiomas manteniéndose constantes el alemán, el inglés o el francés y variando el cuarto que llegó a incluir el ruso y el chino. *¡Guerra a la Guerra!* es también un fotolibro aunque de voluntad pacifista, causa ésta a la que su autor dedicó su esforzado, valiente y arriesgado activismo político. El libro, dedicado a "todos los que proyectan y dirigen batallas, a todos los patriotas y a todos los Estados Mayores", se compone de una introducción escrita en tono y composición tipográfica muy del estilo propagandístico de la época no sin ciertas resonancias dadaístas; de algunos ejemplos de juegos, cuentos ilustrados y grabados que educan a los niños y jóvenes en los modos y hábitos de la guerra; de un epílogo y, fundamentalmente, de 180 fotografías con sus correspondientes pies de foto. Estas fotografías, todas ellas aun hoy verdaderamente repulsivas para nuestros ojos, muestran los horrores y miserias de la guerra de la forma más descarnada e hiriente posible: trincheras repletas de cadáveres hacinados, cuerpos destrozados por la artillería, soldados esperando a morir sin remedio bajo el sol tórrido de verano debido al efecto de los gases, fusilamientos y ahorcamientos en serie de enemigos y desertores, pilas de niños armenios muertos por hambre y fuego, etc.

El método de composición de las imágenes, no por sencillo carece de fuerza y convicción. Suele consistir en pares de oposiciones: por ejemplo, en la página de la derecha encontramos la foto de un hombre elegante en una cancha de tenis, ataviado al efecto su pose es exquisitamente saludable, distinguida, y el pie reza "Después de la guerra el príncipe de la corona alemana como arduo

trabajador...”; por contra, en la página de la izquierda vemos la foto de un trabajador severamente mutilado que en un taller ase, con un brazo ortopédico metálico a la altura del hombro, un escoplo el cual golpea con un martillo mientras que la leyenda del pie dice “...y el proletario mutilado en la guerra en su ‘deporte’ cotidiano”. En general, los pies de foto se contraponen a las imágenes de manera que la combinación de unas y otros resultan en el desmentido, el develamiento del verdadero sentido, o el subrayado del cinismo, de las grandes afirmaciones patrióticas y morales del ejército, el capital, la iglesia y los diferentes gobiernos y dinastías reinantes beligerantes.

Pues bien, quizá una de las secciones del libro de más intensidad visual es la serie de veinticuatro fotos que lleva por título *Das Antlitz des Krieges* (El rostro de la guerra). Esa sección, que por cierto no tiene la estructura retórica antes descrita, consiste en retratos de soldados espantosamente mutilados, a veces con tremendas oquedades en el rostro, en otras ocasiones con horribles cicatrices y desfiguraciones después de las numerosas intervenciones quirúrgicas sufridas, pero todos ellos aún vivos de forma inverosímil lo cual se percibe en su mirada⁹. Los pies de foto se limitan generalmente a consignar el nombre del soldado mutilado, su oficio en tiempos de paz, la fecha y el modo en que fueron abatidos, el número de intervenciones médicas y la descripción de las heridas.

Recordemos ahora que el primer libro de Jünger -incluso el segundo que se presenta como volumen de cierre de una obra unitaria- se llamaba *Das Antlitz des Weltkrieges*. Que Jünger debía conocer el libro de Friedrich es más que probable, no sólo porque en 1930 cuando él publica *El rostro de la Guerra Mundial ¡Guerra a la Guerra!* había ya alcanzado su décima edición en Alemania sino porque, además de su activa militancia en variados grupos y publicaciones de la extrema izquierda, Friedrich había fundado el mismo año 1924 de la aparición de su libro el Anti-Kriegsmuseum en Berlín; museo que había alcanzado tal notoriedad que posteriormente los nazis lo destruyeron la misma noche de 1933 que quemaron el Reichstag, apropiándose del edificio como sede de sus grupos de asalto.

Ahora bien, más significativo aun es el discurso que prologa el libro de Friedrich, discurso que encaja con el punto de vista que Jünger califica de conciencia humanitarista y cosmopolita que, al pensar la especie humana como uniforme, no concibe ningún tipo de fronteras ni de diferencias. En efecto, Friedrich comienza apelando a los “seres humanos de todos los países” o “a los pueblos de todas las naciones”¹⁰ y acaba con la exhortación “¡Madres de todos los países, únos!” En el mismo sentido, en el epílogo tiene buen cuidado de señalar que si en el libro se expone principalmente la barbarie del militarismo alemán ello tan sólo se debe a la facilidad de encontrar tales materiales gráficos al ser él “una persona accidentalmente nacida en Alemania”, si bien “todas las naciones que tomaron parte en la guerra a lo largo de más de cuatro años cometieron asesinato por medio del fuego y del acero, del veneno y del gas”. En cualquier caso, su llamada a todos los seres humanos se basa en un universalismo naturalista cuyo postulado es que desde los africanos hasta los esquimales y los asiáticos -explícita y vehementemente los invoca en el prólogo- todos igual reaccionan ante el dolor y el placer y, por tanto, a todos vitalmente concierne luchar para acabar definitivamente con el asesinato en masa que es la guerra. Lo cual será posible si las masas proletarias se enfrentan con los nacionalistas, con los militares, con la prensa, con los eclesiásticos pero, sobre todo y fundamentalmente, con la última causa de todas las guerras: el capitalismo, su concomitante explotación interior y la rapiña exterior que comporta la competencia internacional.

Pues bien, el punto de vista de Jünger es globalmente opuesto al de Friedrich, aunque subsisten ciertas coincidencias que muestran la cercanía en aquella época del filósofo soldado con el nacional-revolucionario Nieckish. En primer lugar, Jünger estima que “todas las épocas han tenido sus guerras”, de manera que la guerra es un elemento irreductible de la existencia humana. Lo que

entonces se debe preguntar no es tanto el por qué la guerra en la época del imperio de la técnica, - la guerra planificada de material- es total y masivamente destructiva¹¹, sino por qué “se ha incrementado la crueldad del enfrentamiento”, por qué “le corresponde una xenofobia entre las masas combatientes que es más fría y maligna que la existente entre tribus de nativos” o por qué ninguna de las guerras anteriores “se ha caracterizado por una manera de imaginarse al adversario tan rastrera como la nuestra”. Y a esas preguntas no puede responderse tan sólo apelando en abstracto a la retórica patrioterica y heroica de estados mayores, gobiernos, iglesias, coronas o al afán explotador capitalista como última causa.

Porque en ese plano, por lo menos en parte, Jünger y Friedrich estarían de acuerdo: si leemos que en esa terrible ferocidad la responsabilidad es de una “ideología” que “guarda intimas relaciones con la democracia, con el poder internacional de la prensa, con la publicidad, con el dinero a fin de cuentas, con todo lo que en la guerra se caracteriza por asumir una posición de manera sucia” no podemos saber si el texto es de Jünger, Friedrich o Lenin. El caso es que pertenece al texto de Jünger que comentamos. Pero éste se separa esencialmente de Friedrich porque piensa que la denuncia de los que piensan como él, al silenciar lo fundamental, inducen un engaño aun mayor, ya que so capa de una última explicación inapelable no sólo no responden las preguntas pertinentes sino que dejan el fenómeno inevitable de la guerra sin ningún tipo de control y abandonada a una desbocada crueldad donde no cabe ninguna limitación moral. Pues el pacifismo de extrema izquierda al que Friedrich adhiere en la época¹² se sustenta en una suerte de trampa, ya que dice basarse en aquel universalismo naturalista cuyo postulado es la idéntica reacción del género humano ante el dolor y el placer, en una humanidad abstracta, aunque, a la vez, más allá de lo que dice en primer término, supone y afirma diferencias no sólo antagónicas sino irreconciliables.

En efecto, en *¡Guerra a la Guerra!* Friedrich arremete contra “los burgueses pacifistas que tratan de luchar contra la guerra con meras caricias, pastas de té y piadosos aspavientos”. Por tanto sus llamadas a todos los seres humanos, a todos los pueblos, de inmediato se convierten en llamadas al proletariado y tal transmutación sólo es comprensible -y no una llana incoherencia- a no ser que se tenga en cuenta la noción de progreso que subyace al marxismo revolucionario que entiende que la liberación del proletariado comporta *volens nolens*, si bien después de un periodo desgarrado, la liberación del género humano. Por ello en ese momento, dejando de lado el periplo ideológico posterior de Friedrich¹³, su pacifismo se traduce en medidas -junto a lo que podríamos llamar, en razón de la brevedad, lucha ideológica y educacional- que van desde la resistencia a la movilización y la huelga general revolucionaria contra el capitalismo “causa de todas las guerras” a la revolución armada incluidos los actos de sabotaje.

Recordemos tan sólo algunos de los textos que Lenin escribió en el contexto de la guerra mundial. Si recurro a Lenin es porque, en definitiva, su doctrina era en lo fundamental la establecida y reconocida por la II Internacional antes de la guerra en los congresos de Stuttgart (1907), Copenhague (1910) y Basilea (1912). Después Lenin no hizo sino recordar que gran parte de la socialdemocracia europea había traicionado tales principios al declararse la contienda. Friedrich, por su militancia desde 1911 hasta ese momento, debía conocer, y en cualquier caso aceptaba en la práctica dada su afiliación, esa doctrina¹⁴. Pues bien, también Lenin afirma que la burguesía alemana engaña a “la masas trabajadoras” cuando afirma que la guerra es para “defender la patria, la libertad y la cultura” y por eso lucha contra el zarismo reaccionario que somete a los pueblos; de la misma manera que la burguesía inglesa y francesa las engaña al afirmar exactamente lo mismo y por ello justifican una guerra defensiva frente al “militarismo y despotismo alemán”¹⁵. Hasta aquí no hay gran diferencia con Jünger cuando, recordemos, constataba críticamente que “en esta época no hay ningún poder que se atreva a confesarse como atacante y que no se ocupe en que se le capte combatiendo en una guerra de defensa, cuya finalidad no es a fin de cuentas la victoria,

sino la paz, el progreso, la civilización...". Pero Jünger también afirmaba, recordemos de nuevo, que si bien la guerra se presenta como algo con respecto a lo cual es preciso rechazar participación y responsabilidad alguna, ello no impide que se la sostenga con todos los medios. Y ese es el caso de Lenin, afirmando un cosmopolitismo que necesariamente alienta la guerra, pues "la sola guerra verdaderamente liberadora" es "la guerra civil contra la burguesía, la del país 'propio' así como la de los países 'extranjeros'". Por ello denuncia el olvido por parte de la II Internacional de las afirmaciones del *Manifiesto Comunista* donde, dice, el aserto de que los proletarios no tienen patria equivale a "admitir la necesidad de la guerra revolucionaria de los proletarios de todos los países". Ese rechazo de la guerra que, a la vez, no sólo la alienta, la prepara y aun la considera necesaria histórica y moralmente, es el que le hace oponerse incluso a ciertos partidos socialdemócratas (de Holanda, Escandinavia y Suiza) que, alejados de las justificaciones chovinistas de la contienda, proponían que en el programa mínimo de la social-democracia se sustituyese la reivindicación de la milicia o el ejército populares por la del desarme¹⁶. Del mismo principio se deduce su crítica feroz, poco antes de acabar la guerra, a que la manera inmediata de acabar con ella fuera *clavar la balloneta en tierra*, es decir: "la negativa de los soldados de una sola de las partes a continuar la guerra, o el simple cese de las hostilidades por una de las partes beligerantes"¹⁷.

Ahora bien, lo que nos interesa subrayar aquí es lo que une en este punto posiciones tan alejadas entre sí como las de Friedrich, Lenin y la social-democracia radical por un lado, y el pensamiento demócrata liberal burgués por otro. Recuérdese de nuevo que Jünger atribuía a la ideología del progreso, y a su corolario de la defensa de la civilización, ser la responsable no ya de la destructividad sin límite de la guerra técnica moderna, sino de su crueldad y xenofobia. Como hemos visto, tanto Friedrich como Lenin también desmienten que ninguno de los contendientes estén defendiendo la libertad y la cultura, o que luchen de un lado contra el zarismo *por ser* reaccionario, o de otro contra Alemania *por ser* militarista y déspota. Sin embargo, también ellos fundan la necesidad de la guerra, de la única guerra justa por liberadora, en la categoría de progreso. Así, no es sólo que "los socialistas no pueden declararse adversarios de no importa que guerra sin cesar de ser socialistas", sino que la justificación de la política de rearme contra el "pacifismo burgués" -en vistas a desatar guerras revolucionarias sin cuento - "resulta de todo *la evolución objetiva* del militarismo capitalista y es prescrita por esta evolución"¹⁸. Es el progreso el que empuja a esta "misión histórica universal": si "los trusts y el trabajo de las mujeres en las fábricas marcan un progreso...nosotros no queremos volver atrás, al artesanado, al capitalismo premonopolista, al trabajo de las mujeres en su domicilio...¡Adelante!...". El caso es que el mismo razonamiento, afirma, es aplicable a la militarización total. Si la burguesía imperialista militariza incluso a la juventud, si todavía más militariza mañana a las mujeres "debemos decir al respecto: ¡Mucho mejor! ¡Que se den prisa!...Mujeres y niños de 13 años combatieron durante la Comuna al lado de los hombres. No puede ser de otra manera en los combates venideros para derrocar a la burguesía"¹⁹ Y así las madres dirán a sus hijos: "pronto serás mayor. Te darán un fusil. Tómallo y aprende cómo debe ser el oficio de las armas. Es una ciencia indispensable para los proletarios"²⁰.

Escribe Lenin páginas cuya vehemencia quizá hayamos olvidado. Al releer después de décadas estos textos quizá lo más impactante sea ese estilo descarnado y contra la corriente, en concordancia con aquel perfil afilado cortando el viento, tal y como lo conmemoraban las miles de estatuas de pesada fundición hoy derribadas. Pero volvamos a Friedrich y al libro *¡Guerra a la Guerra!*. Recuérdese su apelación a las madres de todos los países para que alejaran a sus maridos e hijos del oficio de la guerra. Añadamos ahora que entre lo que califiqué de lucha educacional o ideológica Friedrich recomendaba luchar contra "el capitalismo dentro de vosotros mismos" y educar a los hijos de manera que objetaran el servicio militar. Advertía que la "madre que canta una canción militar al hijo lo prepara para la guerra", "que el padre que le regala soldados de juguete moviliza en el niño la idea de la guerra", que el sable de madera se convertirá en bayoneta de acero, que el

gorro de papel un día se trocará en casco de acero, en fin....que “el soldado de juguete es el Judas que uno mismo lleva a casa, la traición a la vida humana”²¹. Sin embargo, vemos que el bucle se cierra hablando no de *la vida humana* sino de los intereses del proletariado que, empujado por el progreso objetivo del capitalismo, expende el pagaré a largo plazo -por cierto, podemos decir ahora que nunca cobrado- de la liberación de la humanidad. En el intermedio -es innecesario insistir en que no ha habido tal- la política de militarización de la vida social (y la militarización de la política) debe “hacer posibles e inevitables, primero las insurrecciones y las guerras nacionales revolucionarias; segundo, las guerras y las sublevaciones del proletariado contra la burguesía; tercero, una fusión de estas dos formas de guerras revolucionarias, etc.”²²

Quizá lo más intranquilizador y premonitorio sea ese último y discreto ‘etc.’ de la cita. Lenin ridiculiza con su estilo punzante y arrebatador el que la gran guerra “provoque en los socialistas cristianos reaccionarios y los pequeños burgueses llorones únicamente el espanto y el horror, repulsión por cualquier empleo de las armas, por la sangre, la muerte, etc...”²³. Recordemos que se refiere a una guerra donde en la batalla de Verdun ambos contendientes acumularon, en una franja de 9 kilómetros, entre 600.000 y 650.000 bajas de febrero a junio de 1916; que en la batalla del Somme de julio a noviembre del mismo año, en la que Jünger participó como oficial, los ingleses lograron penetrar 8 kilómetros a costa de una masacre que dejó sin vida a más de un millón de hombres; una guerra donde la ofensiva de abril de 1917 del general francés Nivelle rompió las líneas alemanas penetrando 10 kilómetros en profundidad a cambio de sufrir 200.000 bajas en quince días; donde los ingleses en Paschendaele por 11 kilómetros de tierra baldía conquistada perdieron cerca de medio millón de bajas...²⁴. Una guerra cuyo ensañamiento y horror fue minuciosamente descrito por Jünger en su libro *Tempestades de Acero* y de la que nos dice en su texto “El último acto”, publicado en *El rostro de la Guerra Mundial*, que el fuego de exterminio en los momentos de apogeo de la guerra de material podía aniquilar por entero un batallón sin que el propio estado mayor supiera cómo había ocurrido hasta deducirlo al final de la contienda por los informes del enemigo o por las cartas de algún prisionero.

Quizá pueda ahora comprenderse mejor por qué Jünger afirma que la ideología del progreso -incluso en su forma menos coloreada de rosa del bolchevismo, que no tuvo responsabilidad alguna en aquel volcánico enfrentamiento aunque anunciaba el mundo que hemos vivido- “le dio a los poderes combatientes el mejor motivo para una intensificación del enfrentamiento desconocida hasta entonces”. Pues el mismo concepto de enemigo se transmuta al “menospreciar al adversario para así poderlo combatir con buena conciencia”. De manera que ahora la guerra es sin cuartel dado que el enemigo no se reconoce como el que tiene intereses antagónicos sino “como el enemigo de la especie humana en último análisis”.

Por ello Jünger crítica la retórica de los pacifismos de diferente estirpe que pueden oponerse entre sí como aquello que tiene comunidad de género. Piensa que la paz efectiva no puede depender de un lenguaje que por su vacuidad e ineficacia puede producirse con la misma facilidad que las metralletas y los gases venenosos. Mejor reconocer las diferencias, los diferentes intereses, calibrar los poderes respectivos, que en el momento que escribe son pensados como los de los diferentes estados-nación si bien él habla en ocasiones de pueblos. Por ello afirma que “al destino de los pueblos lo sirve mejor un espíritu viril que conoce sus propias fronteras y sabe respetar la de los demás...que quien mantiene una falsa imagen de la igualdad como fundamento de la realidad”²⁵.

Cierto es que los textos de Jünger de aquella época, su “realismo heroico” -por utilizar su propia expresión- rezuman un ambiguo militaritarismo que produce desazón a los que no pertenecemos a la *bildung* que es la suya. Esa ambigüedad fue reconocida incluso por el Jünger anciano: lo que en su plena madurez le angustiaba, en su juventud le fascinaba²⁶. Pero no es menos cierto, que más

allá de su actitud frente a al mundo descrito y analizado, sus análisis son penetrantes, vistos desde hoy ya vencido el siglo que diagnosticó, y ayudan a pensar el mundo que hemos heredado.

¿No es tremendamente actual su aserto de que ningún poder se atreverá a presentarse como atacante y que todos tiene buen cuidado en justificar el empleo de las armas en tanto defensa de la paz, el progreso, la cultura y la civilización? Ciertamente es que en la década de los años veinte al treinta el evolucionismo -una manera peculiar de pensar el progreso propia de la antropología empírica- es una imagen todavía tan poderosa que se habla de "cultura" y "civilización" en singular, pues la diversidad cultural se entiende reducida a la diferente participación de los pueblos o las sociedades en los estadios progresivos de un proceso cultural y civilizatorio unitario. Hoy nadie evita la 's' del plural y se impone hablar de culturas y civilizaciones. Ello ha producido, y renovadamente produce, un tipo de guerras donde la legitimación se trueca en la defensa de *una* cultura o *una* civilización frente a otras agresoras; si bien todavía persiste en ocasiones el aserto -cuando de guerras de la gran superpotencia occidental y sus aliados se trata - acerca de la defensa del progreso y la civilización en singular. Es verdad que la teoría política liberal clásica se sustentaba en un oculto supuesto engañoso: se afirmaba que la sociedad política era el fruto -o podía entenderse según el modelo de- un pacto o contrato que abría un espacio de relaciones simétricas entre sujetos iguales donde estos podían satisfacer sus necesidades, ejercer su libertad y garantizar su seguridad; pero lo no dicho era que tales sujetos se suponía que eran los varones adultos, blancos, cristianos, con cierto grado de riqueza. Por tanto, aquel universalismo abstracto llevaba aparejado en la teoría y en la acción política poderosos mecanismos de exclusión. Sobre esa componente oculta, pero realmente excluyente de las democracias occidentales, hemos visto insistir al Jünger de los años treinta disparando contra el falso cosmopolitismo. Pero no es menos cierto que cuando los excluidos se han apropiado de dicho lenguaje democrático, para volverlo contra sus proponentes y enfrentarlos con su engaño, demasiado a menudo se ha convertido de otra manera en dispositivo de nuevas exclusiones so capa de defender la cultura, la civilización... secularmente oprimidas. Sobre este punto volveré de inmediato.

Antes hay que decir que alguien tan distante ideológicamente de Jünger como Hobsbawm afirmaba recientemente que en este siglo nunca los gobiernos han ido a la guerra, aunque traten de legitimarlas popularmente construyendo su justeza, por otras razones que no hayan sido sus propios intereses nacionales. Si admite alguna excepción, las reduce al caso de los regímenes revolucionarios, tipo en el que incluye tanto a la antigua URSS como a los Estados Unidos, poder que se suele olvidar también proviene de una revolución; pero Hobsbawm inmediatamente añade: "pero muy pronto también estos regímenes, apenas consiguen consolidarse, adoptan en política exterior actitudes propias de los estados, y actúan con miras a sus intereses nacionales"²⁷. En lo que atañe a la guerra y la paz (significativamente ese es el título del capítulo que abre un libro que quiere hablar del siglo XX) el historiador marxista afirma que, querámoslo o no, la guerra fría tuvo el efecto global de estabilizar grandes zonas del planeta -salvo los conflictos limitados que ajustaban y medían los espacios estratégicos de influencia-, evitando el crecimiento exponencial de las masacres de las dos grandes guerras (pagando, es cierto, el precio de regímenes como los Suharto en Indonesia o de Kim Il-Sung en Corea del Norte). Lo cual no es más que el resultado de una óptica pareja a la que Jünger afirmaba: dejarse de empalagosas chácharas, atenerse a la lógica de la movilización total, equilibrio del poder militar, conocer las propias fronteras y reconocer las de los demás.

Pero el mundo que ahora habitamos, o mejor, el mundo en trozos que ahora vivimos, ya no es el de la guerra fría. Observamos después de la práctica desaparición de la URSS en tanto gran potencia ideológica y militar, que grandes zonas del planeta son zonas sin estado. Las encontramos en grandes espacios de África, en algunas de las repúblicas mayoritariamente musulmanas antes soviéticas, en el norte de India, de Afganistán, en Filipinas, incluso en los Balcanes, el Cáucaso

y un largo etcétera que incluye grandes zonas de estados como Colombia. De tal manera que uno de los grandes problemas del siglo venidero es “la interacción entre un mundo en el que existe el estado y otro en el que no lo hay”²⁸. En este punto coinciden gentes como Hobsbawm y Michael Ignatieff. Pero para lo que nos ocupa lo relevante es que en esas zonas, que pronto sufren un agudo proceso de desintegración social y política, si bien en principio aparece la justificación de la defensa de una cultura o civilización secularmente oprimida, de hecho pronto dominan los señores de la guerra en forma de bandas militares cuya finalidad, al cabo, ya no puede concebirse como política. Por eso en las guerras más allá de los estados “la distinción entre enfrentamiento bélico y barbarie carece de sentido”²⁹.

Para los que hemos sido educados moral y políticamente en el tipo de pacifismo de Friedrich, incluidos sus supuestos más o menos velados -pacifismo que todavía resuena oscura y lejanamente en nuestra conciencia “expontanea” a la vista de la magnitud de los horrores de las guerras del siglo entre los estados- la afirmación de Ignatieff es provocativa y desazonadora. Más aun cuando, en óptica jüngeriana, no sé si inconsciente, escribe que “por paradójico que parezca” la policía y los ejércitos del Estado-nación son las únicas instituciones eficaces que hemos sabido inventar para controlar la violencia humana. Por mi parte creo que tal cosa sólo parece paradójica a los que hemos vivido en la cultura que deriva de los primeros tiempos II Internacional y de la revolución bolchevique y sus efectos. En cualquier caso, algo deberemos pensar, más allá de la mera afirmación de que toda guerra es cruel e indeseable, cuando buena parte de nuestros dilemas morales consiste en estar permanentemente enfrentados a multitud de conflictos totalmente desregulados a cuya justificación defensiva (de la cultura, de la nación...oprimidas) se une aquella ferocidad xenófoba, fría y maligna, que desprecia de forma absoluta e inclemente al enemigo, de la que hablaba Jünger. Algo deberemos repensar cuando, en este punto, una y otra vez nos vemos confrontados a la contradicción ínsita en el punto de vista democrático liberal radical (no olvidemos que para los anglo parlantes de América “liberal” tiene un sentido diferente, y en ciertos aspectos opuesto, a lo que significa para los europeos): por una parte, el principio cosmopolita “nada humano me es ajeno” nos empuja desde el punto de vista moral a intervenir en tales conflictos; por otra, nos prohibimos emplear la contundencia y la fuerza militar necesaria que obtendría la victoria en la intervención. Unos nos lo prohibimos porque la guerra nos horroriza en exceso, a la vista de los efectos de las grandes guerras imperialistas (que incluyen las dos mundiales y también conflictos como la guerra ruso-japonesa o la guerra de Indochina). Otros, porque consideran extremadamente costoso sufragar los gastos de una intervención militar suficientemente dotada como para conseguir una conclusión exitosa.

El caso de la antigua Yugoslavia, de Bosnia y Kosovo, es ilustrativo de ambos aspectos. Por un lado, la izquierda europea y americana se dividió respecto de qué hacer, no sólo sobre si la intervención estaba bien planteada técnica, política y militarmente, sino sobre si era conveniente intervenir militarmente en absoluto. Otros -el ejemplo es de Hobsbawm- porque creían que el gasto que suponían unos 65.000 soldados, aproximadamente el mismo número que necesitaron los ingleses para gobernar todo el subcontinente indio, era intolerable. En este punto, sin embargo, pienso que algo menos visible aunque decisivo, algo por cierto en lo que Jünger se equivocaba, es del todo relevante.

En efecto, en la *Introducción* al fotolibro *Aquí habla el enemigo. Vivencias de la guerra de nuestros adversarios* que hemos comentado, al afirmar que todas las épocas habían tenido sus guerras, aunque ninguna de ellas había imaginado al enemigo de forma tan rastrera como la nuestra, Jünger añade “y la muerte no significa ahora más que entonces”. Parece desprenderse aquí una concepción ahistórica y transcultural del valor de la vida. Con todo, si atendemos a otros escritos de la época, es opinión de Jünger que en la época del dominio de la técnica cada vez más se

producirla un *tipo* de jefe y soldado “más duros”, “que mira las cosa sin que las irradiaciones del dolor lo afecten”, un tipo de ejercito que piensa que hay “cosas más importantes que el dolor” y que concibe que “únicamente a la vista de la muerte es posible ‘vivir eternamente’”³⁰. Lo cual, para Jünger, no es sino el correlato en la época de la técnica de la progresiva objetización de las personas singulares, objetización que comporta una progresiva incorporación tanto del dolor a la esfera de la vida, cuanto una creciente capacidad de resistencia al mismo. No obstante, al punto que hemos llegado no es a unos ejércitos anestesiados, sino hipersensibles al dolor y la muerte. Ahora bien, esa hipersensibilidad al dolor, esa incapacidad de “que la vida sea capaz de distanciarse de sí misma, o, dicho con otras palabras, de sacrificarse”³¹, es precisamente propia de las sociedades hipermodernas donde Jünger pensaba que ocurriría lo opuesto. Ocurre, sin embargo, lo contrario: son los ejércitos de los señores de la guerra los que han desarrollado una, para nosotros, pasmosa capacidad de resistir el dolor y sacrificarse mortalmente. Hoy cuando la OTAN actúa -ocurrió en la Guerra del Golfo- y en la intervención de Estados Unidos en Somalia, el número prefijado de bajas aceptable en combate es cuantitativamente tan bajo que resulta abismalmente incomparable con, recuérdese, las batallas de Verdun o del Somme. Y en este punto creo que confluyen tanto los que tenemos una resistencia moral “expontanea” a las intervenciones militares, cuanto los que hacen cuentas del gasto y en función de ello deciden el tipo de intervención. Unos, porque teniendo una valoración de la vida del todo diferente a la vigente en la zona de conflicto nos produce repugnancia un derroche de sangre y vidas como el que fue necesario en el desembarco de Normandía; otros, porque teniendo en cuenta esa misma valoración de la vida en las democracias avanzadas, no están dispuestos ante sus ciudadanos a pagar el precio político que supondría.

Con todo, podemos extraer alguna enseñanza provechosa del Jünger de la época para aplicarla cuando se trata de pensar los dilemas que plantea la intervención en ese tipo de guerras propias de las zonas sin estado. Es llamativo que haya textos donde Ignatieff y Jünger coinciden extraordinariamente cuando se trata de analizar la actitud moral del combatiente de la época del dominio de la técnica. En la excelente película de Bernard Tavernier sobre la gran guerra del catorce, *Capitán Conan*, éste le espeta a su amigo el joven teniente, de civil profesor de letras de un liceo, la diferencia entre un soldado y un guerrero. El soldado es el que dispara a ciegas su artillería o el fusil sin ver el destinatario de su fuego, ni saber su efecto; el guerrero es aquél que ve la pupila de su enemigo cuando lo mata clavándole el cuchillo.

Es este un asunto omnipresente, aquí y allá, en la obra de Jünger. En *El Trabajador. Dominio y Figura* invita a considerar las diferencias que existen entre, por una parte, los antiguos iconoclastas e incendiarios de iglesias y, por otra, el elevado grado de abstracción que permite que un artillero de la guerra del catorce considere una catedral gótica como un hito del campo de tiro.³² Ignatieff afirma en su libro que “la tecnología moderna ha ampliado la distancia moral y geográfica” que separa al soldado de su enemigo y se pregunta qué tipo de sentido del honor puede vincular al técnico que lanza un misil a grandes distancias de su impacto³³. Cierto, que el ejemplo tiene su contexto -debido al tipo de arma señalada- más en el ámbito de las confrontaciones entre ejércitos convencionales que en los ejércitos irregulares de los señores de la guerra; aunque ese tipo de arma, según sea su potencia y alcance, también se utiliza con profusión en tales casos. Pero la cuestión relevante a la que alude no es esa, sino la perenne cuestión de la precariedad del humanitarismo abstracto basado en un frágil concepto de fraternidad dada una época en la que las relaciones humanas son sumamente abstractas. Escribe Jünger que se posee una relación concreta con el ser humano cuando la muerte del amigo provoca un sentimiento más profundo que la noticia de que una catastrophe natural a ha producido miles de muertes a miles de kilómetros; que “la historia del humanitarismo abstracto comienza...con consideraciones como, por ejemplo, la de si matar un enemigo concreto en París es más inmoral que matar, apretando un botón, a un desconocido mandarín en China”³⁴. En lo que refiere a la guerra quizá sea esta la enseñanza

que Jünger pretende con su escalofriante relato “El último acto” publicado en *El rostro de la Guerra Mundial*. El lector debe atender al ritmo de la descripción de las atrocidades y, cómo, de subitito, la narración cambia de sentido, de tono, de intensidad. Se narra allí cómo la unidad de Jünger fue por completo aniquilada, salvo escasos prisioneros, en Combles; la buena fortuna del autor fue ser herido y evacuado justo antes de que empezará la batalla decisiva. El final del relato lo constituye el informe que Schmidt, su ayudante de campaña, le hace después de la guerra. Hombres agazapados en increíbles pozos de tirador, volcánicas olas de fuego de exterminio cayendo en la noche hora tras hora sobre las posiciones, paisajes cuya configuración cambia debido al fuego artillero masivo, progresiva desaparición de los compañeros de unidad sepultados vivos y muertos bajo los movimientos de tierra de las explosiones; por fin, al alba, los pelotones de asalto ingleses, el polvo y el humo altera la visión, los pocos supervivientes al fuego artillero de la noche van muriendo por efecto de las granadas y tiros de fusil de los asaltantes. Schmidt cae abatido a causa del impacto de un casco de metralla en la cabeza, pierde también tres dedos de la mano. Yace aplastado contra la tierra, boca abajo, aun oye explosiones de bombas de gas y granadas que pretenden acabar con los supervivientes de las posiciones recién conquistadas. Percibe los tiros de fusil a ras de tierra que tienen por objeto “despreocuparse por completo de la suerte de los heridos” y, al cabo, la aparición de la terrible figura del *nettoyeur* armado de pistola y puñal, cumpliendo la misión de rematar a los heridos que quizá en un último esfuerzo pueden disparar de improviso al creerseles cadáveres inofensivos. Schmidt aun recibe un disparo más, no se mueve, no muere, se le abandona y da por muerto allí tendido, ensangrentado. Pasan algunos desvalijadores de cadáveres, sigue quieto. Ya han pasado muchas horas, la batalla empezó por la noche...”Hacia las siete de la tarde, sin embargo, un camillero inglés lo ayudó a levantarse y lo vendó. También lo socorrió un oficial inglés que, a pesar de la gran escasez de agua, le permitió que la usara para limpiarse las manos. Por último, se lo transfirió a un soldado que tenía una herida superficial, el cual lo condujo a uno de los lugares en que se atendía enfermos”³⁵. Con estas líneas acaba el relato. La exposición fría, de ritmo trepidante, sin rasgo de odio o desprecio hacia el enemigo, de todo ese horror y barbarie conexas (tiros de gracia, el *take no prisoners*, expolio de cadáveres...) se contrapuntúa, de súbito, con unos comportamientos imprevisibles cuya lectura proporciona cierto sosiego, incluso consuelo. Y ello porque el camillero que venda, el oficial que ofrece algo de la escasa agua para satisfacer no una necesidad animal sino para lavarse las manos, el soldado herido que acompaña al igualmente herido hacia la cura, todas esas imágenes del relato nos sugieren hombres concretos que se relacionan con hombres concretos cuyo comportamiento piadoso resulta verosímil, y su posibilidad esperanzadora, aun en el ámbito del horror.

Tal cuestión, de otra manera, es la que se plantean urgentemente las organizaciones humanitarias que intentan intervenir en los conflictos armados. Ignatieff la refiere a la Cruz Roja Internacional, la cual, por cierto, derivó de la visión insufrible de un campo de batalla: Solferino después del enfrentamiento entre los emperadores Napoleón III y Francisco José de Austria; o mejor: fue el relato de *Un souvenir de Solferino* de Jean-Henry Dunant el que contribuyó a hacer moralmente insoportable no ya la visión de los seis mil muertos y sus despojos esparcidos en el campo de combate, sino la de los miles de heridos de ambos bandos abandonados a su suerte -después de la reterida de los ejércitos- sin ningún tipo de asistencia médica hasta morir en larga agonía.

Esa cuestión hemos visto de continuo cómo se planteaba en las organizaciones humanitarias, también a cada uno de nosotros nos urge una respuesta: el conflicto entre el punto de vista del humanitarismo abstracto y la relación humana concreta. Dicho de otra manera: la tensión entre insistir en que, dado que todas las guerras son malas, lo único que cabe es atajar sus causas para liquidarlas definitivamente, o bien intentar moralizar los conflictos armados. Creo evidente que no podemos renunciar al ideal regulativo de acabar con las guerras y alcanzar la paz perpetua. Pero también me parece evidente, a estas alturas de la experiencia del siglo y atisbando el que se aveci-

na, que limitarse *meramente* a reiterar ese ideal -si es que tal actitud nos inhibe de cualquier otra intervención- puede tener el efecto perverso de ser ciegos a magnitudes de daño indecentes en vastas zonas de nuestro planeta. No ocuparse de las guerras y no intervenir en el sentido de la moralización de los que en ellas participan, de los guerreros, especialmente en el caso de los conflictos desregulados, puede llegar a tener el efecto indeseable de la anestesia moral ante el dolor de las personas so capa de grandes abstracciones que expenden pagarés de cobro, por su plazo, demasiado incierto. Intervenciones que van desde reivindicar y extender las convenciones, reglas y tratados internacionales sobre el desarrollo de la guerra, reactivar y extender los comportamientos propios del honor heroico de los guerreros, hasta desarmar a las milicias, confiscar las armas y promover la formación de policías y ejércitos regulares al mando de oficiales convenientemente formados allí donde no los haya. Quizá todo excesivamente moderado para los pacifistas abstractos.

Lo dicho tiene como supuesto, es obvio, un punto de vista escéptico respecto de un horizonte donde la guerra habría desaparecido por completo. Un escepticismo cercano al punto de vista de Freud después de la primera gran guerra que, es sabido, conmocionó de tal forma al ilustre vienés que de ello se derivó una severa reformulación de su teoría de las pulsiones. En efecto, en 1932 Einstein escribe una carta a Freud invitándole a reflexionar sobre la guerra en tanto “el más imperioso de todos los problemas que la civilización debe enfrentar”³⁶. Su punto de vista general es que las causas sociológicas y políticas difícilmente pueden agotar el porqué de la guerra: “el afán de poder que caracteriza a la clase gobernante” o la existencia de un pequeño grupo “[que ve] en la guerra...nada más que una ocasión para favorecer sus intereses particulares”³⁷ son explicaciones insatisfactorias porque no dan cuenta de un hecho terrible; a saber: el sometimiento de la mayoría a un estado -el de guerra- que no representa más que sufrimiento, dolor y muerte. ¿Por qué los hombres no huyen en desbandada cuando masas de cientos de miles de ellos son llevados al frente? Si se responde que esas minorías mortíferas usan la prensa, la escuela y la iglesia -lo que afirmaba Friedrich- para manipular y convencer a los que van a morir, esa contestación tampoco satisface a Einstein, pues la pregunta siempre pendiente es: “¿Cómo es que estos procedimientos logran despertar en los hombres tan salvaje entusiasmo hasta llevarlos a sacrificar su vida?”³⁸.

Dos meses después Freud contestó desde Viena la carta de Einstein. Esa carta lleva por título *Warum Krie?* y en ella acepta el perspicaz punto de partida del eminente físico para pensar la guerra. Es obvio que sintoniza de inmediato con la intuición de Einstein de que si el hombre entusiasmado por la arenga política puede someterse voluntariamente a la guerra -eso es lo que nos espanta y desorienta- es “porque tiene dentro de sí un apetito de odio y de destrucción. En épocas normales esta pasión existe en estado latente, y únicamente emerge en circunstancias inusuales; pero es relativamente sencillo ponerla en juego y exaltarla hasta el grado de una psicosis colectiva”³⁹. Pocos años antes Freud, con ocasión de su reflexión sobre la guerra del catorce, había reformulado su teoría de las pulsiones instintivas afirmando que éstas no pertenecen sino a dos categorías: las pulsiones eróticas tienden a conservar y a unir, la pulsión de muerte a destruir, desunir, apoderarse y matar. De tal manera que dicha teoría pone de manifiesto la radical ambigüedad que nos constituye ontogénica y filogenéticamente, pues -esto es esencial- pulsiones eróticas y pulsiones de muerte nunca actúan aisladamente en oposición simple sino, antes bien, siempre fusionadas y enteveradas (la pulsión de autoconservación es sin duda erótica, pero precisa de la pulsión de agresión para efectuarse). En fin, todas las manifestaciones de la vida surgen de la acción conjunta y antagónica de ambos principios, lo cual debe prevenirnos -son palabras de Freud- de considerar unas pulsiones “buenas” siendo “malas” las otras.

Llegado a este punto, Freud no deja de debatirse contra su pesimismo respecto al destino de la guerra. Es especialmente interesante el análisis retórico del texto, la cantidad de oraciones

adversativas que contienen las últimas páginas de su *Warum Krieg?* De todas las maneras intenta convencerse de la posibilidad y formas de acabar con las guerras, y tantas otras veces su pensamiento crítico le ofrece razones para el escepticismo, “sí, pero...”, “cierto es que...aunque sin embargo...” Considera que ciertas personas predicen que sólo el triunfo general del bolchevismo podría erradicar la guerra, pero piensa “aún nos encontramos hoy muy alejados de ese objetivo”, y lo que es peor “sólo podríamos alcanzarlo a través de una terrible guerra civil”; considera también la propuesta de que tal proyecto político pueda “eliminar la agresión humana asegurando la satisfacción de las necesidades materiales y estableciendo la igualdad entre los miembros de la comunidad”, pero lo considera una “ilusión”: “por ahora están concienzudamente armados y mantienen unidos a sus partidarios, en medida no escasa, por el odio contra todos los ajenos”⁴⁰; una liga supra estatal con un poderío autónomo suficiente que regulara los conflictos internacionales ante cuyo poder central las naciones se atuvieran a su arbitrio, se enfrenta con la dificultad de esa cesión de soberanía por parte de los estados y con la pujanza de los nacionalismos tal y como muestra el reciente caso de la Liga de las Naciones; unas élites dirigentes “que hubieran sometido su vida instintiva a la dictadura de la razón”, le sujere la imagen de “molinos que muelen tan despacio que uno se moriría de hambre antes de tener harina”...todo le parece utópico a la vista de la radical ambigüedad constitutiva de los hombres.

Y sin embargo, Freud se pregunta con amargura por qué unos hombres como Einstein y él se indignan tanto frente a la guerra, por qué no se la acepta como una miseria más de las muchas que nos depara la vida, pues “parece natural; biológicamente bien fundada; prácticamente casi inevitable”. La respuesta a estas preguntas es contundente: “la causa principal por la que nos alzamos contra la guerra es porque no podemos hacer otra cosa. Somos pacifistas porque por razones orgánicas debemos serlo”⁴¹. La respuesta es acorde con su teoría de las pulsiones, pero precisamente por esa razón su pacifismo es, con todo, desesperanzado. En efecto, la evolución cultural -reuye explícitamente el término “civilización”- comporta modificaciones orgánicas debido a las modificaciones psíquicas que conlleva: en lo fundamental, consisten en una limitación de las tendencias instintivas y en un progresivo desplazamiento de los fines instintivos y su satisfacción. Ello explica por qué el placer y el dolor son variables históricamente, cuanto menos en ciertos aspectos sustanciales; ello da cuenta, también, de nuestras variaciones éticas y estéticas. El desarrollo cultural paulatina, aunque no linealmente, domina intelectualmente la vida instintiva y, lo que es más importante en este caso, supone interiorizar las tendencias agresivas. Precisamente, nos alzamos contra la guerra porque ésta, de forma violenta y abrupta, niega esas actitudes psíquicas impuestas por el proceso de cultura. Pero ese rechazo de la guerra no es meramente intelectual o afectivo, sino que “en nosotros, los pacifistas, se agita una intolerancia constitucional...una idiosincrasia magnificada al máximo. Y parecería que el *rebajamiento estético implícito en la guerra contribuye a nuestra rebelión en grado no menor que sus crueldades*”⁴².

La última frase es realmente magnífica al mostrar cómo el pensamiento de Freud es todo menos un pensamiento cobarde, melifluo; es inevitable no captar en ella la fragilidad de la respuesta en lo que respecta al horizonte de la desaparición de la guerra.. Pues esa repulsa, esa idiosincrasia magnificada al máximo, Freud la piensa como propia de algunos hombres -“usted [Einstein] y yo, y tantos otros”- pero no de todos los hombres. Es más, igual que Jünger aunque quizá por razones teóricas diferentes, y también debido a su teoría pulsional, Freud parte de la premisa de que “hay una desigualdad innata e irremediable” entre los hombres, donde los subordinados, los que necesitan una autoridad que tome decisiones por ellos, son inmensa mayoría. El último párrafo de *El por qué de la guerra* es una continua afirmación escéptica respecto a los plazos, al tiempo en que pueda alcanzarse la paz, a que no sea todo una utopía: “por ahora sólo podemos decirnos: todo lo que impulse la evolución cultural obra contra la guerra”. No obstante, y este aspecto es fundamental, incluso esa llamada a la evolución cultural es una llamada cargada de escepticismo según su

teoría de las pulsiones. Pues, cualquier cosa menos inocente, Freud sabe que la guerra, sus armas, sus modos, sus teorías...también son cultura, a ella “debemos lo mejor que hemos alcanzado, y también buena parte de lo que ocasiona nuestros sufrimientos...su solución, dudosa”⁴³. Tanto es así, que Freud no descarta el concepto de guerra justa -“no se pueden condenar todas las guerras en igual medida”-, pues mientras los estados y naciones se dediquen a satisfacer inescrupulosamente sus intereses, los agredidos deberán “estar preparados para la guerra”.

Ahora bien, desde el asunto que nos ocupa, es interesante señalar que aun teniendo en cuenta su escepticismo sobre la posibilidad de una entidad supra-estatal, Freud estima que la Liga de las Naciones, a pesar de su fracaso, es “un ensayo pocas veces emprendido en la Historia de la Humanidad y quizá jamás intentado en semejante escala” que debe valorarse. Y el criterio de su valoración parcialmente positiva también deriva de su teoría de las pulsiones en última instancia. Recordemos que ambas, de vida y de muerte, no eran ni buenas las primeras, ni malas las segundas. Asumiendo nuestra radical e irreductible ambigüedad constitutiva debemos hacerla jugar a nuestro favor e intentar resolver la partida en nuestro provecho. Por ello, un criterio para valorar positivamente una actuación cultural es si ésta supone la construcción de una unidad más amplia que el punto de partida, unidad mantenida por vínculos afectivos, por identificaciones, que religan los individuos que la forman. Hasta tal punto ese criterio es valorado positivamente que Freud, pacifista radical aunque crítico, llega a afirmar, que “es preciso reconocer que la guerra bien podría ser un recurso apropiado para establecer la anhelada paz ‘eterna’, ya que es capaz de crear *unidades tan grandes* que una fuerte potencia alojada en su seno haría imposible nuevas guerras”⁴⁴. No obstante, pronto muestra de nuevo su escepticismo, pues esa unidad no puede conseguirse sólo por la imposición violenta sino por la creación de vínculos afectivos, i.e. de identificaciones. Con todo, en este punto, se muestra especialmente oscilante, ofreciendo argumentos y contra argumentos, ejemplos y contra ejemplos. En el fondo no quiere abandonar la idea de que si la intervención por la fuerza, “la conversión de la fuerza en derecho”, comporta el “establecimiento de entes mayores” en cuyo ámbito quede “eliminada la posibilidad del despliegue de fuerzas, solucionandose los conflictos mediante un nuevo orden legal”, entonces la guerra no sería tan indeseable. Y así las conquistas de los mogoles y los turcos le parecen una calamidad, pero la *pax romana* y “la Francia pacíficamente unida y próspera” debida a las tendencias expansivas los reyes franceses, saludables.

Quizá sea ésta una de las razones de que Freud añada siempre, junto a todo aquello que establezca vínculos afectivos entre los hombres -ya en el modo de los lazos que nos ligan a los objetos del amor, ya en el modo de los sentimientos de comunidad, de las identificaciones-, el progresivo miedo a la desaparición masiva debido al progreso técnico de la guerra.

La certeza de que el fin de las guerras es imprevisible, de que, en todo caso, están aquí cada vez más presentes en sus formas más despiadas y crueles, me hace pensar como Einstein ya pensaba en 1932: que las guerras son el problema más imperioso que debemos afrontar. Sin perder de vista la acción política que nos conduzca a la construcción de entidades supra-estatales cada vez más amplias, con una fuerza suficiente y un poder de arbitraje real, debemos afrontar las guerras como conflictos donde sufren insoportablemente no los pueblos o las culturas sino los seres humanos en tanto personas y, por tanto, actuar en el sentido de su moralización y de la moderación del dolor que comportan. Este punto de vista es cosmopolita, pero no de un cosmopolitismo vacío, por abstracto, al estar basado en un falso concepto de igualdad. Pues no sólo parte de tomar seriamente en cuenta los conflictos locales con el fin de moderarlos y re-adsorberlos en una unidad política superior, sino que, a la vez, y esto es esencial, este cosmopolitismo no quiere desandar el camino efectivamente hecho por el siglo; es decir, no quiere quebrar unidades políticas históricamente constituidas -donde se den condiciones públicas de diálogo y de justicia- si es que las diferencias y

particularismos se constituyen y muestran en conflictos armados donde sufren dolor y daño moral las personas. Los textos que Ernst Jünger escribió en plena II Guerra Mundial y posteriormente -*La Paz* (1941-44) y *El Estado Mundial* (1960)- transitan tal dirección. Pero esa ya es otra historia.

* En el momento de la publicación de estas actas ya ha aparecido: Sanchez Durá, N. (edit.) *Ernst Jünger: Guerra, técnica y fotografía*. Universitat de València. 2000

¹ Los capítulos nº 4, 7 y 9, "Marcha nocturna", "Ofensiva" y "Marcha hacia el frente" de Friedrich Bethge; los nº 16 "Imágenes de la batalla del Somme", 17 "Batalla de tanques y ataque en Cambrai" y 18 "Cuando me quedé ciego por un disparo" de Hans Henning Freiherr Grote; los nº 3 "El horror" y 6 "Tanques" de Otto Germar; los nº 14 "Cómo veía la guerra el aviador" y 15 "Piloto de artillería" de Hermann Fridé; el nº 10 "En el barrio" de Curt Schwarz y el nº 13 "Un día en la división de artillería" de Veit Roskopf.

² Los artículos de E. Jünger son, por este orden, "Guerra y fotografía"; "Pelotones de asalto"; "El último acto"; "Guerra y técnica" y "La gran imagen de la guerra".

³ Dicha introducción la constituye un texto publicado en 1930 con el título "Guerreros y humanidad" en el primer número de la revista *Das Reich*.

⁴ Cf. Werneburg, B. "Ernst Jünger, Walter Benjamin und die Photographie. Zur Entwicklung einer Medienästhetik in der Weimarer Republik" en Müller, Hans-Haralt y Segeberg, Harro *Ernst Jünger im 20. Jahrhundert*. Fink Verlag, München. 1995

⁵ Jünger, E. *Das Antlitz des Weltkrieges. Fronterlebnisse deutscher Soldaten*. Neufeld & Henius Verlag, Berlin, 1930. pp.9 y ss.

⁶ Cf. nota al pie nº3 más arriba

⁷ Jünger, E. *Hier Spricht der Feind. Kriegerlebnisse unserer Gegner*. Neufeld & Henius Verlag, Berlin, 1931. pp. 9 y ss.

⁸ Utilizamos la versión inglesa, prácticamente una reproducción facsímil de un ejemplar de la cuarta a la sexta edición alemana, publicada por The Real Comet Press. Seattle, 1987. Edición al cuidado de Catherine Hillenbrand con el estudio introductorio "Ernst Friedrich Pacifistic Anarchism" de Douglas Kellner.

⁹ No es menos cierto que un caso parece un fotomontaje, al modo de un retrato robot, y en otro la fotografía parece retocada haciendo desaparecer una porción aun mayor de un rostro severamente mutilado el cual resulta demasiado nítidamente recortado, desde los ojos a la mandíbula inferior, sobre la gran mancha negra del fondo.

¹⁰ Hay que señalar que mientras que el texto inglés es generalmente fiel a la versión alemana del mismo, sin embargo la traducción francesa varía notablemente con frecuencia. Así, en inglés y alemán se habla de "seres humanos" y de "países" (*Lands y Länder*), mientras que en el texto francés se dice "pueblos" y "naciones" (*Peuples y Nations*). En cuanto la edición original reúne los tres idiomas, más el holandés, doy por aceptadas por Friedrich todas las versiones.

¹¹ Lo cual, por cierto, analiza en "La gran imagen de la guerra" y en "Guerra y técnica", ambos artículos publicados en *El rostro de la Guerra Mundial*.

¹² En 1911 Friedrich, con diecisiete años se afilia al Partido Socialdemócrata Alemán (SPD). Rehusó alistarse en el ejército y por ello fue internado en un sanatorio mental cuando estalló la guerra. En 1917 fue encarcelado por un acto de sabotaje que él justificó como "gran acto patriótico". Excarcelado en tiempos de la revolución alemana de noviembre de 1918, tomó parte activa en el movimiento revolucionario que siguió a la abdicación del Káiser y a la rendición de Alemania que puso fin a la guerra. Asimismo fue partcipe del *Freien Socialistischen Jugend* en Berlín, movimiento formado por Rosa de Luxemburgo y Karl Liebknecht en Pascua de 1916. Durante el fluido y turbulento periodo que siguió a la revolución bolchevique de octubre en Rusia, Friedrich participó en los numerosos grupos partidarios y extrapartidarios que se formaban y transformaban con facilidad. En 1919, cambió su participación en el *Freien Socialistischen Jugend* por la Juventud Socialista Proletaria afiliada al Partido Socialista Independiente Alemán (USPD) del que también formaron transitoriamente parte Rosa de Luxemburgo y los Espartaquistas. Por fin en abril de 1920, a partir del USPD, se unió a un grupo de juventudes obreras comunistas afiliado al Partido Obrero Comunista de Alemania (KAPD).

¹³ Posteriormente derivó hacia el anarquismo comunitario, afiliándose por último, después de la II Guerra Mundial, al Partido Socialista Francés.

¹⁴ El congreso de Stuttgart estableció la resolución de que los socialistas debían en la eventualidad de una guerra utilizar la

crisis abierta para sublevar las masas proletarias y derrocar el capitalismo. Lenin participó con Rosa de Luxemburgo en la comisión que redactó dicha resolución sobre “El militarismo y los conflictos internacionales”. Los posteriores congresos de Copenhague y Basilea no hicieron sino ratificar y precisar esa resolución. Ya que he nombrado a Rosa de Luxemburgo, véase en la nota 12 cómo la evolución partidaria de Friedrich es similar a la de ella.

¹⁵ Lenin, “La guerra y la social democracia rusa” (1914) en *V.I. Lenin Obras Escogidas*. Editorial Progreso. Moscú. 1970. Vol. Y, pp 637 y ss.

¹⁶ Lenin, “El programa militar de la revolución proletaria” (redactado en 1916, publicado en septiembre 1917), en V.I. Lenin op. cit. Vol.I pp 758 y ss

¹⁷ Lenin, “Resolución sobre la guerra” en *VII Conferencia (de abril) de toda Rusia del POSDR (b)* (1917) en V.I. Lenin op. cit. Vol.2, pág. 112. No puede considerarse una objeción a lo dicho los avatares de la paz de Brest-Litovsk, donde Lenin constantemente defendió que Rusia aceptará las más duras reparaciones y condiciones territoriales impuestas por Alemania con tal de que cesara la guerra. Pues una cosa son las posiciones de principio como las expuestas y otra las constricciones de la coyuntura histórica (en este caso el agotamiento de la joven república soviética y su misma posibilidad de supervivencia). De hecho los “comunistas de izquierda”, como Trotski y Bujarin, se negaban a firmar la paz en tales condiciones.

¹⁸ Lenin, “El programa militar de la revolución proletaria” art. cit. op. cit. Vol. I, pág. 762

¹⁹ *Ibidem* pág. 763

²⁰ *Ibidem* pág. 764

²¹ Friedrich, E. *Krieg dem Kriege!* Op. cit pág. 26

²² Lenin, “El programa militar de la revolución proletaria” art. cit. op. cit. pág. 762

²³ *Loc. cit.*

²⁴ Cf. Ucelay-Da Cal, E. y Veiga, F. *El fin del milenio (Un siglo de miedos apocalípticos. 1914-1989)* en *Historia Universal*. Planeta. Barcelona. 1995. Vol. 12. pág. 51

²⁵ Jünger, E. *Hier Spricht der Feind. Kriegserlebnisse unserer Gegner*. Neufeld & Henius Verlag, Berlin, 1931. pp. 12 y ss

²⁶ En la carta-prólogo que Jünger escribiera para la edición española de Sánchez Pascual de *Sobre el dolor*. (Tusquets. Barcelona. 1995) afirma: “a todos los ensayos [“Fuego y movimiento”(1930), “La movilización total” (1930) y “Sobre el dolor” (1934)] les es común la discusión con el progreso, en especial con la prepotencia de la técnica, la cual está avasallando nuestro siglo en todos los terrenos en una secuencia cada vez más rápida. En estos ensayos *fue visto con anticipación*, creo, algo que *en aquel entonces nos fascinaba y que hoy más bien nos angustia*”. Es mío el subrayado.

²⁷ Hobsbawm, E. *Entrevista sobre el siglo XXI*. Crítica. Barcelona. 2000. pág. 33. Hay, por cierto, cierta diferencia entre los textos de Lenin escritos al principio de la guerra del catorce y los escritos sobre la guerra con la revolución triunfante. Así, en *El programa militar de la revolución*, apelando a la autoridad de Engels en carta a Kautsky de 1882, afirma “la posibilidad de ‘guerras defensivas’ del socialismo ya vencedor”. op. cit. pág. 761

²⁸ Hobsbawm, E. op.cit. pág 54

²⁹ Ignatieff, M. *El honor del guerrero. Guerra étnica y conciencia moderna*. Taurus. Madrid. 1999. pág. 151

³⁰ Jünger, e. *Sobre el dolor*. Op. Cit. pp.60, 65 y 67. *Sobre el dolor* es tan sólo dos años posterior a los dos volúmenes de *El rostro de la guerra*.

³¹ Jünger, E. *Sobre el dolor*, op. cit. pág. 58.

³² Jünger, E. *El Trabajador. Dominio y Figura*. Tusquets. Barcelona. 1990. pág. 152.

³³ Ignatieff, M. op. cit. pág. 151.

³⁴ Jünger, E. *El Trabajador...*op. cit. pág. 276.

³⁵ Jünger, E. “El último acto” en *El rostro de la guerra mundial*, *passim*.

³⁶ Einstein. Carta a Freud del 30 de julio de 1932. Freud. *Obras completas*. Vol XXII. Amorrortu, Buenos Aires, 1986. pág. 183.

³⁷ *Ibidem*, pág.184

³⁸ *Ibidem*, pág. 185

³⁹ *Loc. cit.*

⁴⁰ S. Freud. *Obras Completas*. Vol VIII. Biblioteca Nueva. Madrid, 1974, pág. 3211 y 13.

⁴¹ Íbidem, pág. 3214

⁴² Íbidem, pág. 3215. El subrayado es mío.

⁴³ Íbidem, pág. 3214 y 3215.

⁴⁴ Íbidem., pág. 3210

Joan B. Llinares y Nicolás Sánchez Durá (eds.)

FILOSOFIA DE LA CULTURA

Actas del IV Congreso Internacional de
Antropología Filosófica
de la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica (SHAF)
que tuvo lugar del 11 al 13 de septiembre de 2000 en el
Colegio Mayor Rector Peset de la Universitat de València

ABRIL 2001

Í N D I C E

Presentación de los editores Joan. B. Llinares y Nicolás Sánchez Durá	7
Palabras de apertura del profesor Manuel E. Vázquez, Ilmo. Decano de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la universitat de València	11

P O N E N C I A S

Gustavo Bueno: La idea de cultura	15
Jacinto Chozza: La cultura es más radical que la razón	35
Tomás Calvo Martínez: El concepto de cultura en el pensamiento griego	47
Enrique Gavilán: Historia subalterna. El giro culturalista en los márgenes del discurso histórico	61
Josep R. Llobera: El concepto de cultura en la antropología social y cultural	81
Javier San Martín: Los tres tipos básicos de cultura y su ordenación jerárquica	93
Ernst Wolfgang Orth: El ser humano como acontecimiento mediático	107

C O M U N I C A C I O N E S

EL ESTATUTO DE LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA

Coordinadores, Salvador Cabedo y Octavi Piulats

Salvador Cabedo: Hacia la sociedad intercultural: cultura para la tolerancia	119
Octavi Piulats: El mito de la edad de oro y del paraíso celestial en el marco de la filosofía de la cultura	131
Modest Barreda Aymerich: La cultura como <i>ethos</i> y cosmovisión: los modelos de representación ideológicos	141
Pablo López López: Filosofía de la muerte <i>versus</i> incultura de la muerte.	145
Alcira B. Bonilla: <i>Razón poética</i> y filosofía crítica de la cultura	153
María García Amilburu: La filosofía de la cultura en la antropología de Clifford Geertz	163
Agustí Guisasola Prados: La teoría hólica como posibilidad de conocimiento universal centrada en la reconciliación del subjetivismo y del objetivismo epistemológicos	169

HISTORIA DE LA IDEA DE CULTURA

Coordinadora, Elena Ronzón

Elena Ronzón: El <i>De homine</i> de Bacon como antropología filosófica	175
José María Zamora: La idea de cultura en el platonismo medio	189
Rafael Angel Rodríguez Sánchez: John Locke y el papel de la ciencia natural en el conjunto de la cultura	195
Joan B. Llinares: El concepto de "cultura" en el joven Herder	203
M ^a del Pilar García Alonso: La idea de 'cultura objetiva' (metafísica) en la filosofía de J.G. Fichte	215

Néstor Casado Novella: El concepto “cultura” en el joven Nietzsche.	221
Pedro A. Piedras Monroy: El concepto de cultura en Max Weber	229
Antonio Pérez Rodríguez: La crítica de arte como crítica cultural en Baudelaire	237
Francisco Arenas Dolz: Jenófanes de Colofón y la idea de la cultura	241

LA CRÍTICA CONTEMPORÁNEA AL CONCEPTO DE CULTURA EN LA ANTROPOLOGÍA CULTURAL, LA HISTORIOGRAFÍA Y LA SOCIOLOGÍA

Coordinador, Antonio Ariño

Antonio Ariño: El rostro cambiante de la cultura. Para una definición sociológica	249
Juan Ramón Goberna Falque: Usos y difusión de la noción francesa de <i>culture</i> en el lenguaje de las ciencias sociales	261
Carlos García Pascual: El cristianismo como fenómeno ideológico: Gonzalo Puente Ojea, un historiador en el margen	269
Montse Cañedo Rodríguez: El concepto de cultura como modelo de representación en antropología	275
Carlos Montes Pérez: Antropología simbólica y teoría de la cultura en Clifford Geertz..	281
Fernando Ros Galiana: El concepto de cultura en la historia de la etnohistoria	289

EL CONCEPTO DE CULTURA DESDE LA ETOLOGÍA Y LA PSICOLOGÍA CONTEMPORÁNEAS

Coordinador, Antoni Arrufat

- Antoni Arrufat: ¿Hay un fenómeno cultural más allá de lo biológico?	299
- Maite Miravet y Vicente Sanfélix: Biología y cultura. Darwin como antropólogo	303

RELATIVISMO CULTURAL Y UNIVERSALISMO

Coordinadores, Jorge Vicente Arregui y Vicente Sanfélix

Jorge Vicente Arregui: Sobre algunas raíces particulares de la razón universal	311
Luis Puellas: Hacer ver. Arte y extrañamiento	321
Ana López Vega: La estética británica como cultura de las buenas maneras	327
Mariola Aguilar y Juan Manuel Llamas: La corporalización del sujeto estético. Tendencias artísticas del Siglo XX	333
Pedro Ginés Sánchez: De estrellas y constelaciones: Goodman y Putnam	339
David Mantero: Por qué <i>El Capital</i> no es un libro de ética	347
Oscar Pintado: Escenarios de la interioridad	353
Pablo Rodríguez: Hagamos un estado de palabras. Sobre la incompetencia hermenéutica de la política	359
Fernando Burgueño: Las reescrituras del yo	365
Javier Atencia Escalente: La ambigüedad de lo real. A propósito de “Matrix”	371
Marta Cecilia Betancur: Para una semántica cultural del deseo	377
Jorge Manuel Ayala Martínez: Religión y cultura: la inculturación	385
Andrés García Costoya: Comprensión de lo cómico y comprensión cultural: el papel de lo cómico en la comprensión de las culturas	391
Enrique Anruba: Anti anti-universalismo. La religión en Clifford Geertz	397
Eduardo Lostao Boya: Escatología y filosofía de la cultura. Una aproximación desde Levinas	405

Isabel Ruíz de Termiño: El relativismo teológico de Simone Weil.....	411
Francisco Rodríguez Valls: Derechos humanos como artificios. Comentario a un texto de Hume	417
Pedro José Herráiz Martínez: Expresión. Más allá de las oposiciones antinómicas en antropología	423
Joaquín Jareño Alarcón: Relativismo, metanormas y paradojas	429
Jesús M. Díaz Álvarez: El mundo de la vida como mundo cultural y el problema del relativismo. La fenomenología de Aron Gurwitsch	433
Eduardo Ortíz: Relativismo relativo	441
Elena Nájera : Imaginación y relativismo. La apuesta narrativa de Richard Rorty.....	447
Jesús Alcolea Banegas: La concepción de la matemática como sistema cultural	453

IDENTIDADES CULTURALES Y COSMOPOLITISMO

Coordinador, Manuel E. Vázquez

Manuel E. Vázquez: La construcción de Europa y el espacio público. Nostalgia de europa	463
Rocío Garcés Ferrer: Las culturas y los signos	475
Pilar Rodríguez Santos: La cultura de los kogi	481
Angeles J. Perona: En defensa de los grandes relatos	489
José Luís Colomer Viadel: La idea de cosmopolitismo y sus determinantes culturales en el mundo antiguo	493
Hipólito Rafael Oliva: Génesis de la identidad en las comunidades campesinas medievales	503
Josep Martínez Santafé: La caverna de metrópolis	511
Vicent Agut i Martínez: ¿Existen las naciones como algo relevante?	515
Nicolás Sánchez Durá: Guerra y humanidad en los foto-libros <i>Das Antlitz des Weltkrieges</i> y <i>Hier spricht der Feind</i> de E. Jünger	519
Hugo Ochoa: Una redefinición de la identidad humana como principio de transformación cultural en la modernidad	537

LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA Y LA POSIBILIDAD DE LA ETNOLOGÍA EN LA ÉPOCA DEL MULTICULTURALISMO Y EL MESTIZAJE

Coordinador, José Antonio Pérez Tapias

José Antonio Pérez Tapias: ¿Podemos juzgar las culturas? Diversidad cultural, filosofía de la cultura y punto de vista moral	551
Juan Carlos Ochoa: Cuatro mitos para una filosofía de la cultura	567
Guadalupe Díaz Tepepa: Entre la diversidad y la desigualdad. El concepto de etnicidad en el debate latinoamericano	575
Xavier Serra: La intuición <i>advaita</i> en Raimundo Panikkar. Una experiencia intercultural	581

CULTURA Y DIFERENCIAS DE GENERO

Coordinadoras, Elvira Burgos y Gemma de Vicente Arregui.

Gemma de Vicente Arregui: La liberación de la mujer como sexualización del pensamiento	593
---	-----

Elvira Burgos: Género y sexo en la teoría feminista contemporánea	599
Jesús Adrián Escudero: Género, poder y comunicación: más allá del discurso androcéntrico	615
Mercedes Ramírez Sánchez: Del uso al abuso del lenguaje: una cuestión de género	621
José Luís Grosó Ramos: Feminismo: ¿un objetivo cumplido?	627
Maite Escudero Alfás: Transfeminismo: hacia una alianza entre el feminismo y la teoría "Queer"	633
Tomasa Báñez Tello: Aplicación de la perspectiva de género al análisis de una profesión feminizada: el trabajo social	639
Luís Gorbe Sánchez: Montando y desmontando a la Mujer. A vueltas con un texto del padre Feijóo	651
Juan de Dios García Martínez: ¿Qué es el diálogo? Reflexiones críticas desde una teoría política feminista	661

CULTURA *ON LINE*: CULTURAS SIN TERRITORIO

Coordinador, Pedro Gómez García

Pedro Gómez García: Evolución de la diversidad cultural en la sociedad global informacional	669
Miguel Agudo Orozco: Del alfabeto al arrobamiento	683
Juan Carlos Castelló Meliá: Graffiti y cultura. Secuestrar el muro para <i>contra-decir</i>	687

LA FILOSOFÍA COMO CRÍTICA DE LA CULTURA

Coordinadores, Josep Corbí y Julián Marrades

Julián Marrades: Auschwitz, la vergüenza y el sujeto pos-moderno	695
Pol Ferrando Martí y Miquel Alexandre Campos: La persecució d'un ideal. El concepto de natura humana en Isaiah Berlin	701
Luís Arenas: Anatomía de la melancolía: <i>Ser y tiempo</i> como crítica de la cultura	711
Paloma Martínez: La crítica de Martín Heidegger a la cultura moderna	717
Berta Pérez Rodríguez: Hegel, Taylor y la libertad situada	723
Anna Quintanas Feixas: La obra de Michel Foucault como una etnología interna de la cultura occidental	729
José Corbí: Valores, ideal y conflicto	735
Carmen López Sáenz: La importancia de la <i>Bildung</i> para la cultura	743
M ^a del Carmen Schilardi: Cultura, praxis e historia. Caminos oblicuos y deslizamientos de sentido	751
Marcelino López Cambroner: La paradoja del bosque encantado. ¿Puede el filósofo criticar su cultura?	759
Angel Luís León Hereza: La civilización masoquista	765
Monserrat Negre Rigol: Crítica del desarraigo y del origen de la tecnocracia en Simone Weil	771
- Aina D. López Yañez: El postulado rousseauniano de la asociabilidad humana innata como crítica a una sublimación de la condición social y cultural del hombre	779
Actas de la Asamblea General de la SHAF	785

Presentación de los editores Joan. B. Llinares y Nicolás Sánchez Durá

En septiembre de 1998 tuvo lugar en Barcelona el III Congreso Internacional de la Sociedad Hispana de Antropología Filosófica (SHAF), congreso convocado en aquella ocasión bajo el tema *Identidad humana y fin de milenio*. Fue entonces cuando la asamblea general de la sociedad encargó a los dos profesores valencianos —que tenemos el honor y la responsabilidad de editar el presente libro de Actas— la organización del IV Congreso Internacional de Antropología Filosófica, previsto para el año 2000 en la ciudad de Valencia.

Entendimos entonces la decisión no sólo como la voluntad de visitar las diferentes ciudades hispanas donde se cultiva esta materia en sus varias universidades, tampoco sólo como invitación a que éstas se sumen activamente al proyecto integrador de la SHAF, sino aun como explícito deseo de la Sociedad de sumarse a la celebración de los Cinco Siglos de existencia de la Universitat de València, celebración que coincidía por fortuna con las fechas propuestas para el nuevo Congreso. Desde un principio, pues, entendimos aceptar esa responsabilidad como la tarea tanto de proseguir un mismo plan de trabajos que continuaba una línea cada vez más consolidada en la SHAF, cuanto de conectarla con la explícita referencia a las tareas de una Universidad como la valentina que, desde su incipiente Estudi General, se hace cargo de la responsabilidad histórica de heredar un patrimonio de investigación y docencia en libertad que ha de servir a los interrogantes que nuestra moderna sociedad tiene planteados en su complejo presente.

No tuvimos los organizadores demasiadas dudas respecto de cual debía ser el objeto de reflexión que nos convocara, pues pensamos que la Filosofía de la Cultura cumplía con creces y con gran propiedad ese doble cometido, y a esa imprescindible labor de la Antropología Filosófica le dedicamos en efecto el hilo conductor del IV Congreso. Así, tras las consabidas invitaciones públicas a las diferentes Universidades hispanas, al igual que a los claustros de profesores de Enseñanzas Medias del Estado, el Congreso tuvo lugar con notable éxito de asistentes y de participantes, tanto en la modalidad de comunicantes como en calidad de ponentes invitados —el presente volumen es la mejor prueba de ello—, en las salas del Colegio Mayor Rector Peset de la Universitat de València los días 11, 12 y 13 de septiembre de 2000.

En la presentación de las Actas de aquel III Congreso celebrado en Barcelona el profesor Choza, presidente de la SHAF, afirmaba que los mismos sistemas categoriales de los que nos servimos son expresiones del ser humano, que los desborda por ser más rico éste que aquéllos, “y esto es algo que la antropología y la filosofía del siglo XX han aprendido al tomar conciencia vital e intelectualmente de la pluralidad de las culturas y de los modos en que los procedimientos de la razón y del lenguaje se modulan en cada una de ellas. Es decir, han aprendido que la cultura es más

radical que la razón, entendida como el conjunto de procedimientos y constructos epistémicos desarrollados en la historia de occidente, y con arreglo a los cuales se ha definido al ser humano y se le ha identificado y clasificado. Por eso la dilucidación de la identidad humana requiere, antes de determinarla y para poder hacerlo, la atención a una 'antropofanía intercultural', a las manifestaciones de lo humano en las diferentes culturas."

Pues bien, precisando los prolegómenos de esa tarea el profesor San Martín ya abordó expresamente entonces la historia y los cometidos de la Filosofía de la Cultura en el XX, subrayando su intenso cultivo por parte de los filósofos en las primeras décadas del siglo (Husserl, Ortega, Heidegger, Cassirer, etc.), su posterior abandono en manos de las ciencias humanas y sociales en torno a los años cincuenta —sobre todo en las de los expertos en antropología cultural—, y el renovado interés de los filósofos hacia finales de la centuria. La reciente y muy notable producción hispana en esta disciplina es una buena demostración de esa tesis: baste recordar aquí los libros que le han dedicado Jesús Mosterín, Carlos París, José Antonio Pérez Tapias, Gustavo Bueno, David Sobrevilla y el mismo Javier San Martín, entablando a menudo una interesante confrontación crítica entre ellos que perfila y aquilata las diferentes posiciones.

Ahora bien, insensato sería repetir la miopía respecto de los lindes que tales oscilaciones siempre suponen. Por ello no hemos querido obviar la voz que legítimamente tienen en ese debate las producciones elaboradas por nuestros científicos sociales que también se sirven del concepto de 'cultura' en sus respectivas especialidades, si bien para ello aquí nos limitaremos a apuntar los textos que han redactado y publicado dos de nuestros compañeros de claustro, los sociólogos Antoni Ariño y Josep Picó, como herramientas para descifrar nuestra modernidad.

Así pues, contábamos antes de iniciar el Congreso con suficientes estudios y protagonistas para que en él tuviera lugar un apasionante diálogo no sólo entre filósofos de diferentes escuelas y orientaciones, sino también entre éstos y los científicos que, en sus respectivos cultivos de la psicología, la historia, la antropología cultural y la sociología, se sirven ampliamente del concepto de 'cultura', lo redefinen para los objetivos que se proponen y reflexionan sobre los problemas epistemológicos, metodológicos y categoriales que en tales materias conlleva el uso del citado concepto.

Abordar con una perspectiva suficientemente amplia el campo plural que en nuestros días abarca la idea tan recurrente como imprecisa de 'cultura', subrayando siempre que nos movemos en el ámbito de la antropología filosófica, obliga a plantearse el estatuto de esa disciplina soterrada y emergente que es la Filosofía de la Cultura, y a reconsiderar la historia de dicha idea, a trazar su poco conocida genealogía y a dibujar el mapa de sus modalidades de uso en nuestro presente. De entre ellas, una de las principales es la que practica la filosofía como un ejercicio de argumentada crítica de la cultura que nos rodea, en especial de sus dimensiones oscurantistas y opresoras. Todavía es más acuciante, a juzgar por el gran número de comunicaciones recibidas, su demanda por parte de quienes se plantean el debate entre el relativismo cultural y el universalismo; así como por todos aquellos que, con gran sensibilidad para los problemas de nuestra realidad sociopolítica, defienden las opciones cosmopolitas y los que, en el polo opuesto, reivindican la defensa de nuestras eventualmente necesarias e intransferibles identidades culturales y nacionales. También tiene un creciente interés el estudio de las diferencias de género en la medida en que marcan de formas insospechadas nuestras diversas formas de vida. Estas, por otra parte, aparecen cada vez más drásticamente mediatizadas por los sistemas técnicos de comunicación, emergiendo así un marco distinto del tradicional donde las culturas desterritorializadas y virtuales replantean nuestros hábitos de vida, de información, de conocimiento y de producción, abriendo nuevas rutas y procesos plagados de dudas y certezas arrumbadas.

A todos estos diferentes campos han estado consagradas las lecciones magistrales de nuestros invitados así como las abundantes comunicaciones que, tras la atenta lectura de las correspondientes comisiones de expertos, han merecido su lectura pública y su presente publicación. Poderlas consultar ya impresas era una necesidad impostergable, pues la propia abundancia de propuestas obligó a simultanear, casi siempre por partida cuádruple, su lectura y debate durante los densos días en que se celebró el Congreso. Por ello tan sólo ahora es posible hacerse cargo de las varias propuestas y de lo que ha sido tanto en sus detalles como en conjunto esta IV convocatoria dedicada a la antropología filosófica.

La realización del Congreso y la publicación de las Actas han sido posibles gracias a la colaboración de varias entidades públicas que merecen nuestra gratitud: la Conselleria de Cultura, Educació i Ciència de la Generalitat Valenciana; el Area de Cultura de la Diputació de València y, muy en especial, su director, el profesor Antonio Lis; el Rector de la Universitat de Valencia, prof. Pedro Ruiz, el Patronato Cinc Segles, así como la Facultat de Filosofia i CCEE, y especialmente su decano, prof. Manuel Vázquez, junto con el Departament de Metafísica i Teoria del Coneixement de la citada Universitat, del que tenemos la suerte de ser miembros; la Sociedad Española de Profesores de Filosofía, y la Societat de Filosofia del País Valencià, que tanto han ayudado a dar a conocer este IV Congreso; los profesores que amablemente asumieron las tareas de coordinación de las diferentes áreas temáticas y de presidencia de las mesas, y todo el personal de administración y servicios del Colegio Mayor Rector Peset, en especial Ana Bonmatí, que consiguió que la infraestructura del congreso funcionase de manera eficaz. Por último, la presidencia de la SHAF y el colectivo de profesores de su Junta Directiva, que con tanta amabilidad han resuelto todas nuestras solicitudes. A todos, así como al amplio colectivo de profesores invitados y profesores participantes, nuestra más sincera gratitud por haber hecho posible este voluminoso libro, que ojalá se convierta en una obra de referencia y de cita provechosa en los estudios sobre la cultura por parte no sólo de los filósofos, sino de todos aquellos que con tal concepto lidian.

Que todos se sientan invitados a participar en la próxima edición del Congreso, en el 2002, en la Universidad de Santiago de Compostela.

València, abril de 2001