

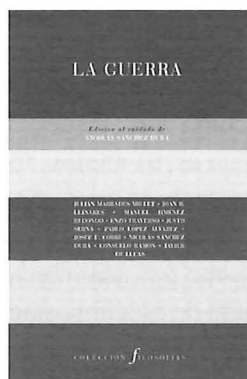
Pensar la guerra, rechazar la resignación

Carlos Thiebaut

Quisiera comenzar mi comentario indicando que me complace especialmente detener la atención en un libro que siento especialmente cercano porque en él se ponen en ejercicio dos características del ejercicio de pensamiento que es la filosofía que siento propias: son, en primer lugar, su estar concernida por el mundo y por cómo son y cómo habrían de ser nuestras acciones en el mundo, y, en segundo lugar, su intentar comprender la arquitectónica, por decirlo con ese giro aristotélico, de esas acciones y de ese mundo. A ello habría que añadir una tercera dimensión, la conciencia, autorreflexiva por así llamarla, de la problemática, inquietante, cuestión de qué es, en todo ello, el ejercicio mismo de la filosofía, de cómo se hace, de qué se alcanza con ella, de por qué se emprende. Ninguna de las dos cuestiones anteriores, y menos esta última, la del tono filosófico que adopten, al cabo, nuestras reflexiones y nuestra escritura, tienen respuestas únicas o precisas. La última, sobre todo –y a ello quizá apunte la metáfora musical, tono, que he empleado– es difusa, difícil de aprehender, pero quienes a esto nos dedicamos sabemos qué se esconde, crucialmente, en ella. Llegar a alcanzar la propia entonación, la propia voz –por decirlo con las palabras de Cavell– es, sabemos, definitorio de la posibilidad misma de poder decir algo significativo en lo que a las cuestiones anteriores se refiere. De maneras diversas iré volviendo sobre ellas.

La oportunidad, la urgencia, la relevancia, del volumen colectivo que atinadamente ha editado Nicolás Sánchez Durá se mi-

de en esas tres cuestiones indicadas. En primer lugar, el tema mismo del volumen, la guerra, muestra la dimensión de una concernida reflexión, de por qué nos importa aquello que nos importa (por traer ahora a Harry Frankfurt a ello). Probablemente no pensaríamos sobre la guerra si no tuviéramos a las espaldas de nuestras almas e hiriéndonos la memoria y las retinas las experiencias del siglo xx y de este xxi que tan torcidamente ha comenzado, experiencias de las que la breve pero condensada Introducción de Nicolás Sánchez Durá da cuenta aterradora. Y en varios trabajos del volumen aparece ello de manera clara: en la reflexión de Traverso sobre las experiencias bélicas europeas que (desde mi punto de vista algo forzadamente) interpreta como el modelo de la guerra civil, cuando quizá lo que tendemos a ver cada vez más es que las guerras del siglo xx y del xxi son guerras



Nicolás Sánchez Durá, ed.

La Guerra, Col. Filosofías, Valencia, Pre-textos, 2006, 266 págs.

sobre las poblaciones civiles, algo sobre lo que volveré más adelante, poblaciones que son una sociedad civil que sufre, pero que no hiere, o que sufre más que hiere. El concernimiento de lo inmediato está claro también, y en grado explícito y máximo, en el trabajo de Consuelo Ramón y Javier de Lucas sobre lo que llaman, acertadamente, el oximorón de la guerra justa –oximorón porque no habría guerra posiblemente justa después de la carta fundacional de la ONU; lógicamente, entonces, su trabajo versa también sobre las maneras en las que, insidiosamente, se nos ha vuelto a la colar ese concepto después de las intervenciones en Afganistán y, sobre todo, en el aterrador regreso de lo que se llamó eufemísticamente la «guerra preventiva» de Irak. También este concernimiento inmediato está en el preciso uso que Josep Corbí hace de los relatos de los soldados soviéticos, a la vez víctimas y verdugos, relatos que muestran las fracturas de su experiencia y el imposible regreso a sus hoga-

res tras la guerra, relatos que recogió Alievich y que Corbí ubica sobre el trasfondo del marco interpretativo de Elaine Scarry. Esta inmediatez concernida de la guerra, de las guerras de ahora mismo, aparece también en el trabajo del editor del volumen, Nicolás Sánchez Durá, sobre la presentación literaria (para lo que acude a Sebald) y la representación fotográfica del daño (para lo que, a su vez, acude entre otros lugares a las reflexiones de Sontag). Me siento especialmente cercano a los intereses explícitos de los artículos de Corbí y de Sánchez Durá, por la manera en que Scarry nos enseñó a ocuparnos, y preocuparnos, por las estructuras de la interacción en el daño y por la indagación en las estéticas de su representación, algo que es determinante, estimo, de la elaboración pública del daño, del poderlo ver y del poderlo afrontar. Quizá esta muestra de cómo la guerra nos concierne, porque es constitutiva de nuestra experiencia, histórica y en cierto sentido personal, pueda valer para darnos cuenta de que la reflexión sobre la guerra no puede verse sólo como un corolario —un corolario de patologías (como las que Justo Serna ve diagnosticarse en Freud y Norbert Elias) de una límpida, ortogonalmente racional, teoría normativa del orden social. No podemos pensar la guerra, sospechamos, como las piedras de un camino así, o como las desviaciones de su ruta. Su impacto es más inmediato y más inquietante: no son una anomalía, sospechamos, sino algo inquietantemente estructural —si no de la naturaleza humana, sí, parece, de nuestras reflexiones sobre la segunda naturaleza. Quizá generacionalmente muchos hubimos de entender y de suscribir la sospecha —y la estrategia de análisis— foucaultianas de que son los rumbos torcidos, y ocultos, de la historia los que conforman las categorías normativas del orden social, y la manera en que Pablo López Álvarez recoge esos análisis foucaultianos es buena y clara muestra de ello. Pero, entonces, parecería que el estar concernidos por la guerra —y estarlo en tan-

to no es un accidente sino un componente estructural de nuestras experiencias— nos dejara en cierto sentido perplejos ante una insociabilidad humana que poco espacio histórico y epocal pareciera dejar para la sociabilidad que no sólo éticamente, sino también política y jurídicamente, concebimos como el núcleo normativo de la cultura occidental. Lo que hemos ganado de descarnada lucidez, una lucidez que nada perdona, *unforgiving*, pareciera dejar sin espacio al proyecto normativo de hacer algo con respecto a ello. Pero, una actitud tal tiene un riesgo que ya ha sido advertido hace tiempo: no da explicaciones ni de aquel «¡No en mi nombre!» que recorrió el mundo en el rechazo de la Guerra de Irak ni, más en el trasfondo, de aquel nuevo imperativo moral —más hondo, más radical, a pesar de su especificidad— de que nunca más se repita Auschwitz. La lucidez que nada perdona de Foucault —o para el caso la más agónica de Nietzsche que documenta precisamente y analiza Joan Llinares en su artículo— una lucidez que desvela la falsa imagen de consuelo, bienpensante diríamos, de que la guerra es un accidente desgraciado en el camino de la paz, un camino que casi diríamos inmarcesible en ese sueño consolador, no es la consagración de su racionalidad ni, menos aún, de su bondad. La tarea filosófica ante la guerra se ve, así, sometida a una disyuntiva en cierto sentido paralizante: o la descarnada lucidez de reconocerla como natural y racional (aunque cambiemos los términos y los refiramos a la segunda naturaleza, histórica y social, humana), y por lo tanto, como inevitable, o la de negar la racionalidad proyectiva, normativa, hacia delante que implica su rechazo; o la de reconocerla como mecanismo de nuestra insociabilidad o la de rechazarla en virtud de nuestra sociabilidad. Y la disyuntiva parece paralizante porque —a diferencia de Kant y de Hegel— no parecemos poder suscribir la idea de un secreto plan de la Naturaleza o de un espíritu del mundo que, por los caminos del daño, acaba pro-

duciendo la salud. Hasta ahí no llega ya nuestra Ilustración (y no llega, cabe decir, por la realidad de la experiencia y por la crítica de la misma razón sobre sus estrategias y arquitecturas llevadas a cabo en el siglo pasado) y, por ello, nuestra comprensión teórica de la guerra –de sus razones y de sus procesos– está escindida de nuestra comprensión práctica, aquella que formulaba el «¡No en mi nombre!» Pero aunque no dispongamos de aquellas claves de bóveda de Kant y de Hegel, tal vez nos sigamos resistiendo a hacer de dicha disyuntiva un motivo de parálisis. Otra forma de decirlo es indicar que aunque sepamos que no podemos suscribir, en sus términos, esas claves de bóveda ilustradas, que no podamos suscribir su arquitectónica conceptual –y sobre todo, su confianza en sí misma– algo había allí que era el antídoto de una actitud filosófica, política, ciudadana, que quizá no podamos, sin culpa, suscribir: la resignación. Resignarse es aceptar algo que rechazamos; resignarse es, a la vez, repudiar y saber que el repudio es inútil o no producirá ningún fruto. Se podría pensar que la lucidez que no perdona al reconocer el carácter socialmente estructural de la guerra en las formas que ha adoptado nuestra segunda naturaleza debiera curarnos también de lo que de dolido tiene esa resignación. Que nos saca, porque la niega, la disyuntiva paralizante que he indicado. Pero el problema es que la disyuntiva sigue presente: que la lucidez dice todo lo que podríamos decir en la actitud de tercera persona (ante nosotros mismos como sociedades) y que la demanda del «¡No en mi nombre!» pone voz, por el contrario, a lo más hondo que podemos expresar en la actitud de primera persona –la negación de nuestro consentimiento político y moral. La resignación que mencionaba parece, sobre todo, aceptar la inevitabilidad de que esas perspectivas no sólo son distintas –algo que filosóficamente, creo, hemos asumido hace tiempo– sino que andan dislocadas, primero, y que esa dislocación hace primar la actitud en tercera

persona; que la razón práctica –que el mundo no sea como es por medio de nuestra acción– ha perdido la partida, está al paio.

Pero nos resistimos a esta resignación, a aceptar lo paralizante de la disyuntiva, de la dislocación. En esta resistencia, creo, se ponen en juego los nervios arquitectónicos de nuestras filosofías y se expresan los tonos filosóficos de nuestras reflexiones. Y nos resistimos porque estar preocupados por algo es ejercitar alguna actitud performativa ante ello: desde el grito de protesta al juicio de condena, desde el sentirlo como algo relevante que se entreteje en nuestras inquietudes ciudadanas hasta el intentar comprenderlo para que esas protestas y esos mandatos adquieran alguna claridad, alguna suerte de comprensión motivadora; desde el aprender a ver y a percibir hasta el decir «esto es daño, esto daña». En los capítulos que ya he mencionado van apareciendo en el volumen una serie de conceptos y de razones –de palabras y de argumentos– que buscan esa claridad, que indagan o construyen la arquitectura de nuestra comprensión performativa y realizan un tono filosófico revestido de urgencia. Por mencionar algunos, la noción de mundo moral (lo que se desgarrar pero que se necesita como condición conceptual y práctica para entender el desgarramiento de la guerra mismo) que emplea Corbí, la idea de percepción del dolor ajeno (de agudeza de percepción, de precisión en lo percibido) y la conflictiva tarea de alcanzarla que sugiere Sánchez Durá, o la formulación del espacio jurídico internacional como materialización del universalismo de la paz que hace injusta toda guerra, que dicen Ramón y de Lucas, son todas formulaciones normativas que intentan alcanzar esa claridad concernida de la que he venido hablando. Pero, notemos, que formulando ese entramado normativo de interpretaciones y conceptos se va más allá de indicar «este es el panorama y esta es nuestra condición, esta es la urgencia a la que intentas responder». Como en el aforismo que recogía Hegel en el *Prefacio a la*

Filosofía del Derecho, indicar que esta condición es nuestra Rodas parece requerir que demos aquí, en ella, los saltos que, decimos, se enorgullecía de dar la filosofía y lo que la caracterizaba. O, con otras palabras, no se trata sólo de construir o de operar con conceptos y razones que permitan dar cuenta de una experiencia, la del daño o la de la guerra y de comprenderlas, sino de articularlos –por emplear, ahora, un lema tanto de Charles Taylor como de Robert Brandom, un lema que aunque tenga funciones diferentes, de comprensión hermeneútica en el primero e inferencial en el segundo, en sus también diferentes aproximaciones se me antoja tiene más paralelismos entre ellos de los que tendemos a ver– y, en esa articulación, conseguir que por ellos alcancemos no sólo claridad de comprensión, sino también claridad de acción. Algo de ese afán articulador caracterizó siempre a la filosofía y las reflexiones filosóficas que recoge el volumen la buscan y la realizan. Pero articular percepciones, conceptos, razones y motivaciones en el presente es siempre más opaco o se nos antoja más imperfecto de lo que desearíamos; como si nuestro tiempo histórico, el presente, fuera siempre más espeso y más reactivo a ser aprehendido en términos normativos. Nos resulta, con frecuencia, insatisfactorio, como insatisfechos nos pudiera dejar la formulación, también en el presente, de la disyuntiva comprender la guerra/oponerse a la guerra que antes comentaba. La búsqueda de la arquitectónica del mundo y de las acciones –el segundo gran tema al que me referí como presente en una concepción de la filosofía que veo también en el libro–, una búsqueda que es la de que ya venía hablando, se suele percibir a veces con mayor claridad cuando nos miramos en el presente reflejados o de-flectados en la historia. Y, con ella se percibe también el tono mismo de las diversas formas de hacer filosofía.

La gran articulación es la de los grandes pensadores, aquellos cuyo tono filosófico, cuya voz, alcanza a configurar una com-

preensión que se nos hace inevitable, inevitable porque hemos de medirnos con ella, con frecuencia peleándonos con ella. La disyuntiva comprender la guerra/oponerse a ella ha tenido muchas formulaciones en la historia, pero el problema mismo –al menos tal como lo he formulado– parece remitirnos directamente a Hegel que rechazaría, por torpe, la disyuntiva, al menos tal como la he formulado ahora. El magnífico y preciso trabajo de Julián Marrades nos suministra la articulación de Hegel sobre la cuestión en la que, como bien sabemos, la oposición práctica, en el sentido de moral, a la guerra constituiría una de las figuras de la conciencia inútil, desgraciada. La forma política y estatal, nos dice Marrades, que adopta el Espíritu objetivo en el Estado –es decir, que el Estado es la forma de encarnación, objetiva e histórica de ese Espíritu– le hace comprender a Hegel (y, de rebote, como si fuéramos nosotros los románticos que él condenaba en el *Prefacio a la Filosofía del Derecho*, nos sitúa a quienes no queremos resignarnos a reconocer la inevitable racionalidad de conflictos bélicos) la particularidad de las posiciones de cada Estado, y por ende el conflicto entre estados, una particularidad que –se nos dice– sólo quedará superada hasta que hable y se encarne «el espíritu del mundo». Quienes tenemos una sensibilidad más kantiana podremos, quizá, percibir en el nítido espejo de la obra de Hegel una insatisfacción que, paradójicamente, coincide con sus conclusiones. La insatisfacción es la constatación de que, contra la manera en la que Hegel comprendía los estados europeos, el espíritu objetivo no es plenamente tal en cada uno de esos estados –diríamos en ninguno de ellos– y que, en efecto, sólo la dimensión cosmopolita nos permite pensar la última, la más difícil, gran tarea –del espíritu, de la razón, de la naturaleza– que es la administración civil del derecho de manera universal. Pero, notemos, al devolverle a Hegel esta interpretación kantiana no hacemos de nuestra comprensión de cada guerra un

motivo de satisfacción por la encarnación del espíritu, ni siquiera un motivo de resignación, sino, a lo sumo, nos explicamos que es parte de lo que de insociable tiene nuestra sociabilidad, de que, por lo tanto, si la sociabilidad es destruida en cada momento de insociabilidad, algo ha fracasado o está fracasando (porque que podemos fracasar como civilización es también un rasgo que ha aportado la epistemología y la sensibilidad de nuestra época). Lo que quiero decir es, retomando los conceptos normativos articulados que antes mencionaba –el de mundo moral, el de la percepción del daño, el de la injusticia de toda guerra–, que sólo la insatisfacción no resignada ante lo que la insociabilidad produce permite seguir pensando que su tándem, la sociabilidad, requiere su espacio, su lugar, su contrapeso.

Hegel podría respondernos, por ejemplo, desarrollando el argumento de Carl Schmitt que Manuel Jiménez Redondo expresa con claridad en su artículo. Podría decirnos que la particularidad de los estados trae consigo el conflicto inevitable de particularidades y que lo demás son infantiles sueños consoladores. Que incluso la paz –bienpensante, decía antes– de los europeos se ve ahora constreñida desde fuera por otra particularidad, la de la administración de Bush, que encima presentándose ella misma como la universalidad suma, hace falsa la idea de que la convivencia pacífica entre los pueblos es la forma de ejercicio de aquella sociabilidad. La sociabilidad, podría decirnos Schmitt –apropiándose parcialmente de Hegel– es la de los amigos, nunca la de los enemigos. De nuevo, esta interpretación –que no podemos decir no es una posición real, efectiva, del espíritu (por así decirlo) en nuestro tiempo, y encima de manera nada vergonzante– pareciera mostrarnos como ingenuos, como portadores de la conciencia desgraciada, a quienes no nos resignamos a haber dislocado nuestra comprensión del mundo de nuestro rechazo de un orden de cosas.

Y es que quizá –y con ello concluiré– lo que le sucede a estas comprensiones es que han olvidado considerar algo que antes mencionaba: que el espíritu del siglo –por seguir empleando esa jerga– ha hablado, y sigue hablando, en la voz en primera persona de las víctimas de la insociabilidad, una voz que es la que reclama su privilegio en la definición del tiempo histórico. Hay algo de ese reconocimiento –y a veces parecería paradójico– en el último Nietzsche que nos presenta Llinares, como lo hay –y de nuevo paradójicamente– en aquellos soldados, a la vez verdugos y víctimas, de los relatos soviéticos que nos aportaba Corbí. Está también en la representación del daño –mejor, de los dañados– que nos presenta Sánchez Durá. Estoy lejos de pensar que las perspectivas de las víctimas definan por sí mismas los motivos y las razones del rechazo del daño que ellas mismas sufren –y básicamente porque la definición del daño ha implicar a otros sujetos de la justicia, aquel «nosotros» que formula «¡No en mi nombre» y que «Auschwitz no haya de repetirse nunca». Lo que la perspectiva de las víctimas, aquellas que nunca tuvieron el estatuto de ser figuras del espíritu, aportó en el siglo XX es saber que ninguna perspectiva moral, ninguna perspectiva política –aquella que habla en la primera persona del plural, «nosotros»– puede formularse sin la experiencia de las víctimas, sin el reconocimiento de su experiencia. En términos filosóficos –e irónicamente hegelianos– que no hay forma posible de la objetividad del nosotros sin haber integrado lo que de particular rechazo del daño sufrido hay en aquellas primeras personas del singular que sufren los daños que producen las guerras. Epocalmente no podemos ya percibir las guerras sin ver a las víctimas –a las víctimas civiles, tan patentemente inocentes y pasivos sufridores– y ésta nuestra percepción ha modificado nuestra reflexión sobre las guerras. No sólo, creo, ha modificado nuestras percepciones sino que también, estimo, que nos ha llevado un paso más allá: nos ha llevado a saber que esas per-

cepciones reclaman la realidad –y no sólo la idealidad– del mundo moral y a concebir que esa realidad se realizará, como Kant lúcida-mente anticipaba, en el orden jurídico internacional. Incorporar la perspectiva de las víctimas –y en el caso de la guerra, como en el de tantos conflictos sociales, la perspectiva de las víctimas mujeres– es, tal vez, lo que explica la resistencia a la resignación de la inevitabilidad de las guerras, de su racionalidad en la particularidad conflictiva de los estados. Explica, también, la denuncia de esa racionalidad, que ya se nos antoja encubridora, falsa, deformada, una vez que el criterio y el rasero –por insatisfactorio que sea, y lo es mucho– del derecho universal ha sido esbozado. No resignarse es otra forma de decir que nuestra comprensión misma está cargada de negatividad y de rechazo, de aquella misma negatividad que la perspectiva de las víctimas ha incorporado.

No sé si lo que acabo de decir coincide, pues, con lo que aquella despiadada lucidez, que no perdona, nos aportó en toda esa secuencia de reflexiones filosóficas que el libro recoge y que, como decía al comienzo, desvela como inutilidades bienpensantes los sueños normativos ilustrados y le da el peso de la razón histórica al reconocimiento de la inevitabilidad de los conflictos bélicos. Probablemente no coincida con ella; probablemente quiera decir algo más o se resista a concederle a esa condena de inutilidad bienpensante la última palabra. De hecho, gritar «¡No en mi nombre!» es una forma de reiterar una condición normativa política ilustrada, aquella que sitúa en el consentimiento de los ciudadanos el grado céntrico de la vida pública.

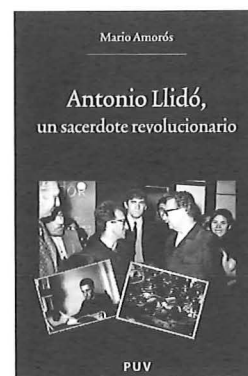
Carlos Thiebaut es profesor de Filosofía en la Universidad Carlos III de Madrid

Una destacada contribución a la historia de Chile

Jean-Paul Salles / Franck Gaudichaud

Con esta nueva publicación, el historiador alicantino Mario Amorós presenta una síntesis de su tesis doctoral, consagrada a Antonio Llidó, sacerdote valenciano desaparecido durante la dictadura chilena. Amorós es especialista en la historia de este país y ha publicado varios libros como *Chile, la herida abierta* o *Después de la lluvia. Chile, la memoria herida*¹. En su trabajo más reciente, el autor reafirma su voluntad de contribuir a escribir la historia «de los de abajo». En efecto, recupera y analiza el compromiso de Llidó, el único cura detenido desaparecido durante la dictadura (caso por el que Augusto Pinochet fue desaforado en noviembre de 2006, pocas semanas antes de su muerte) y también nos explica cómo los habitantes de Quillota, ciudad próxima a Valparaíso, vivieron el periodo de la Unidad Popular (1970-1973)². Así, esta investigación se inscribe plenamente dentro de la renovación historiográfica surgida en Chile en los años ochenta y conocida como la «Nueva historia social chilena».

El gran interés de este libro, a diferencia de la mayor parte de las investigaciones que se inspiran en dicha corriente, es que examina un periodo de la «historia presente» y de forma precisa la época de la «vía chilena al socialismo» durante el gobierno del Presidente Salvador Allende. Al señalar, después del historiador estadounidense Peter Winn³, la necesidad de combinar fuentes



Mario Amorós
Antonio Llidó,
un sacerdote revolucionario,
Publicacions de la Universitat de
València, Valencia, 2007,
360 págs.

1. Ambos disponibles en <<www.rebellion.org >>

2. La Unidad Popular (UP) fue una coalición de partidos políticos de izquierda que llevó a la Presidencia de la República a Salvador Allende. Se formó en diciembre de 1969 con motivo de las elecciones presidenciales de 1970, en reemplazo del Frente de Acción Popular; estuvo conformada en torno a dos partidos obreros marxistas, el Partido Socialista y el Partido Comunista, y tuvo el apoyo de la Central Única de Trabajadores.

3. Véase Winn, Peter: *Tejedores de la revolución*, Santiago de Chile, LOM Ediciones, 2004. Consultar también: Del Pozo, José: *Rebeldes, reformistas y revolucionarios. Una historia oral de la izquierda chilena en la época de la Unidad Popular*, Santiago de Chile, Documentas, 1992. Y Gaudichaud, Franck: *Cordones industriales y poder popular. Testimonios sobre el movimiento popular urbano, 1970-1973*, Santiago de Chile, LOM Ediciones, 2004.