

# LO REAL Y LO IMAGINARIO EN LA EXPERIENCIA DEL SOLDADO<sup>1</sup>

*Josep E. Corbí*  
(Universidad de Valencia)

«No, no es malo que acabase  
del modo en que lo hizo, en derrota.  
Eso nos abrió los ojos».<sup>2</sup>

## I

Se divide la experiencia del soldado en tres momentos ordenados en el tiempo y aislados entre sí por la distancia que separa lo real de lo imaginario: la partida, el campo de batalla y el regreso. Al llegar al campo de batalla, el soldado descubre con sorpresa que puede oír el impacto de la bala penetrando en el cuerpo de su compañero y, sin embargo, no acaba de integrar esa experiencia en el ámbito de lo real. Para él, ese ruido es tan extraño que, en contra de toda evidencia, su mente lo interpreta como perteneciente al ámbito de lo onírico. Lo real es todavía para el soldado el mundo que habitaba antes de su partida, un mundo en el que las balas no silban y en el que uno se acostumbra a esperar que los otros respeten su integridad física. La bala hiriendo el cuerpo de un compañero es algo que el soldado vive, al principio, como parte de un sueño simplemente porque ese hecho no puede pertenecer al mundo del hogar del que acababa de partir y en el que todavía se encuentra inmerso:

---

<sup>1</sup> Quiero expresar mi agradecimiento a Julián Marrades y a Marta Moreno por las numerosas y cálidas discusiones que hemos mantenido sobre cuestiones estrechamente relacionadas con este trabajo y, especialmente, por sus comentarios sobre la primera versión del mismo. Conviene indicar que, en la sección cuarta, hago uso de materiales provenientes de J. Corbí, «The loss of confidence in the world: the victim, the torturer, and the third person», *Kluwer Publishing Company*, en prensa. Descó señalar, finalmente, que este trabajo forma parte del proyecto de investigación «Creencia Motivación y Verdad», parcialmente subvencionado por la Generalitat Valenciana (GV04B-251 y GRUPOS04/48) y por el Ministerio de Ciencia y Tecnología (BFF2003-08335-C03-01).

<sup>2</sup> S. Alexievich, *Zinky boys. Soviet voices from a forgotten war*, Londres, Chatto & Windus, 1992. La traducción de este texto y el resto de las citas de este libro corresponden al autor del presente artículo; *op. cit.*, p. 36.

Cuando una bala hiere a una persona, puedes oírlo. Es un sonido inconfundible que nunca olvidas, como una especie de manotazo húmedo. Tu compañero cae junto a ti enterrando su cara en la arena, una arena que sabe tan amarga como la ceniza. Le das la vuelta y el cigarrillo que acababas de ofrecerle esta todavía encendido entre sus labios. La primera vez que ocurre reaccionas como en un sueño. Corres, lo arrastras, disparas y, después no recuerdas nada, no le puedes decir nada a nadie. Es como una pesadilla que ocurre tras un cristal. Te despiertas asustado y no sabes por qué.<sup>3</sup>

Es cierto que sólo hay un mundo, que el hogar y la batalla *no pueden ser* propiamente dos mundos sino, en todo caso, dos aspectos o regiones de un único mundo, y que una descripción apropiada del mismo debería mostrar cómo se relacionan ambos aspectos o regiones. Pero, precisamente por eso, es especialmente relevante el hecho que revela la experiencia del soldado, a saber: que, desde el mundo del hogar, no se puede vivir como real el impacto de la bala.<sup>4</sup> Es cierto que quienes se quedaron en casa, a resguardo de las balas, *saben que* los soldados son heridos y mueren en el campo de batalla, que las balas hacen ruido, que los cuerpos destripados hieden; pero ha de haber otro sentido de saber en el que no saben, en el que no se *representan* que eso ocurre *realmente*, en el que no comprenden que los enfrentamientos de los que hablan los periódicos no son relatos de ficción, historias inventadas para distraer a los lectores, sino que conllevan muertes y heridas reales. Quien se siente lejos de la batalla sabe que allí se mata y se muere y, sin embargo, lo que allí acontece se lo representa como si esas muertes no ocurriesen realmente, como si la bala que hiere fuese más parte de una representación teatral, de una ficción, que algo que realmente hiende la carne del soldado.

El soldado pronto se da cuenta, sin embargo, de que la batalla no es un sueño, de que las balas hieren de verdad, de que los cuerpos yacen a su lado destripados y fétidos, de que los cadáveres hay que acarrearlos y pesan:

<sup>3</sup> Alexievich, *op. cit.*, p. 16.

<sup>4</sup> Algo parecido relató Bruno Bettelheim acerca de la respuesta de los prisioneros en los campos de concentración nazis: «Todos los pensamientos y emociones que el autor tuvo durante el transporte fueron extremadamente distantes... Este distanciamiento estaba extrañamente entremezclado con la convicción de que "esto no puede ser verdad, estas cosas no pueden pasar". No sólo durante el transporte, sino durante todo el tiempo pasado en el campo, los prisioneros tenían que convencerse de que eso era real, de que estaba ocurriendo realmente y no era sólo una pesadilla. Y nunca acababan de lograrlo.

»El sentimiento de distancia, el rechazo de la situación en la que se encontraban los prisioneros, podía considerarse un mecanismo de defensa de la integridad de su personalidad.» (B. Bettelheim, *Surviving and other essays*, Nueva York, Vintage Books, 1980, pp. 62-63).

Jean Améry destaca cómo, desde el mundo del hogar, las celdas de tortura parecen irreales y viceversa: «Nada, en efecto, sucede como lo esperamos ni como lo tememos. Pero no porque, como se suele decir, el acontecimiento "supera toda imaginación" (...) sino porque es realidad y no imaginación (...) Que alguien sea conducido esposado en un coche parece "normal" sólo cuando se lee la noticia en el periódico (...). Todo se da por supuesto y nada es normal apenas somos arrojados en las simas de una realidad, cuya luz nos ciega y nos penetra; aquello que solemos denominar "vida normal" puede desvanecerse en una representación anticipadora y en una expresión banal» (J. Améry, *Más allá de la culpa y la expiación*, Valencia, Pre-Textos, 2001, pp. 87-88).

El hecho es que para experimentar el horror tienes que recordarlo y habituarte a él. En dos o tres semanas no queda nada de tu viejo yo, excepto tu nombre. Te has convertido en otro. Ese nuevo yo no se asusta de un cadáver, sino que se pregunta tranquilamente (e incluso un poco harto) cómo va a arrastrarlo por las rocas y acarrearlo varios kilómetros bajo un calor sofocante.

Esta nueva persona no tiene que imaginar: *conocé* el olor de las tripas que cuelgan, el olor de los excrementos mezclados con sangre. Ha visto cráneos chamuscados sonriendo entre un montón de metal derretido, como si cuando murieron unas horas antes estuviesen riendo y no llorando.<sup>5</sup>

El soldado, al tiempo que percibe la experiencia del horror como real, reconoce que su yo se ha transformado, que de su antiguo ser sólo queda el nombre. Su identidad como sujeto está, según parece, tan anclada a las expectativas del mundo del hogar que sólo transformando su identidad puede percibir como real una situación en el que tales expectativas se truncan. De hecho, cuando el soldado regresa al lugar que fue su hogar, ya no es el mismo que partió. La realidad del campo de batalla (no su representación imaginaria) sólo puede vivirse si uno se transforma:

Cuando regresé, no podía ponerme mis pantalones y mis camisas anteriores a la guerra. Perteneían a un extraño, aunque todavía oliesen a mí, como aseguraba mi madre. Ese extraño ya no existe. Su lugar ha sido ocupado por otro con el mismo apellido —que prefiero que no mencione—. Me gustaba esa otra persona.<sup>6</sup>

No obstante, cuando uno regresa se da cuenta de que esa transformación es irreversible, de que su vida se ha visto definitivamente alterada, de que no puede volver al antiguo hogar, de que no se entiende con quienes no han sufrido la experiencia de la batalla, de que su mundo ya no es ni el del hogar ni el de la batalla, sino el del regreso:

Intentas vivir una vida normal, como vivías antes, pero no puedes. No daba nada por mí mismo ni por la vida en general, sentía como si mi vida se hubiese acabado.<sup>7</sup>

El soldado vive el regreso al mismo tiempo como lúcido y como dañado. Lúcido: porque, por fin, ve los engaños de los que fue víctima y en los que siguen atrapados quienes no han vivido su experiencia; dañado: porque permanece en él la añoranza del hogar, de la inocencia perdida en el campo de batalla. No hay, por tanto, un verdadero regreso, uno se asoma a su antigua vida pero no puede reemprenderla.<sup>8</sup> El regreso es o bien un intento de olvidar el campo de batalla o

<sup>5</sup> S. Alexievich, *op. cit.*, p. 16.

<sup>6</sup> S. Alexievich, *op. cit.*, p. 38.

<sup>7</sup> S. Alexievich, *op. cit.*, p. 26.

<sup>8</sup> En este sentido, comenta el poeta español Tomás Segovia, exiliado tras la guerra civil española: «Cuando me preguntan ¿por qué volviste?, digo que yo no he vuelto. Como decía Max Aub, aunque en otro sentido, he venido pero no he vuelto. Quería decir que volver no significaba que quisiera integrarse, sino asomarse. Yo no he vuelto. Sigo viviendo entre dos mundos» (entrevista en *Babelia, El País* (5 de abril de 2003), p. 2).

bien de integrarlo en el mundo del hogar. Ambas estrategias se manifiestan inútiles y refuerzan la idea de que la cesura que se abre entre el hogar y la batalla no se puede salvar, que el único punto de encuentro es la vida dañada del soldado que intenta regresar.

## II

Pero ¿por qué no podemos integrar en un único mundo la experiencia del hogar y la del campo de batalla? ¿Por qué no puede ser un único sujeto quien viva ambas experiencias? ¿Por qué el soldado no puede regresar del todo? Podemos interpretar este artículo como un intento de responder a estas cuestiones. Para ello, empezaré explorando cuáles son las expectativas propias del mundo del hogar y trataré de mostrar por qué el yo que habita el hogar sólo si altera su identidad puede vivir como real el fracaso de tales expectativas.

El análisis de esas expectativas nos conducirá a la noción de *mundo humano* como un mundo en el que *a)* uno espera que nadie toque su piel si no lo desea y *b)* que otros acudan en su ayuda si la primera expectativa se trunca o si se encuentra en estado de necesidad. Esta noción revela por sí misma la naturaleza *tripolar* del daño. Aunque, a primera vista, pueda parecer que el daño sólo involucra dos polos, el del verdugo y el de la víctima, la noción de mundo humano nos remite, en la experiencia de la víctima, al auxilio de terceras personas, a la imposibilidad de pensar coherentemente que uno vive en un mundo humano y que las terceras personas son meros espectadores. Esta referencia a las terceras personas está también presente, como veremos, en el discurso legitimador del verdugo que busca su complicidad, que aspira a presentarse ante ellas como defensor del mundo humano y a presentar a la víctima como su amenaza.

Esa estructura tripolar, así como el papel que en ella desempeña la noción de mundo humano, nos ayudará a interpretar la experiencia del soldado tanto en el momento de la partida, en el que la autoridad, las terceras personas y el soldado se funden en un abrazo frente a la amenaza enemiga, como en el campo de batalla o en el regreso. En el campo de batalla, el soldado experimenta la quiebra de las expectativas que constituyen el mundo del hogar no sólo porque siente su vida amenazada por el enemigo, sino también porque empieza a sentirse olvidado por quienes le aplaudieron entusiastamente durante el desfile militar que precedió a la partida; y porque se da cuenta de que no sólo es víctima, sino también verdugo. No sólo el odio le lleva a realizar acciones execrables, sino que, además, a veces es incapaz de acudir en auxilio de sus compañeros, de atender las exigencias de lo humano siquiera con los seres más próximos. En el campo de batalla, el soldado todavía no tiene una conciencia clara de su condición de verdugo, las extrañas circunstancias de la batalla hace que parezcan normales acciones que, tras el regreso, le parecerán atroces. El regreso al hogar es el sueño del sol-

dado y, sin embargo, cuando ese regreso se produce físicamente, el soldado descubre que el regreso es imposible, que no puede volver a la realidad de antaño porque quienes permanecieron en ella, las personas cuya seguridad los soldados querían proteger con sus propias vidas, se desentienden de ellos, los ignoran, miran hacia otro lado, y acaban por expulsarlos, a ellos y a sus almas heridas, del mundo que esas gentes ingenuamente perciben como humano. Veremos las razones por las que los habitantes del hogar se resisten a acoger al soldado, por qué su experiencia les inquieta, si bien esas razones tienen que ver con la misma necesidad que condujo a todos, en el momento de la partida, a representarse las heridas de la guerra como pertenecientes al ámbito de lo irreal, de lo imaginario.

En concreto, la estructura de la discusión será la siguiente. En primer lugar, describiré los *dos polos* que de una manera más obvia están involucrados en la experiencia del daño. En segundo lugar, mostraré cómo tanto en la experiencia de la víctima como en la del verdugo se realiza una apelación tácita a *terceras personas* y, en ese contexto, introduciré la noción de *mundo humano*. Finalmente, utilizaré estas categorías para describir la experiencia del soldado en cada una de sus etapas (la partida, el campo de batalla y el regreso) y, en concreto, para explicar por qué tales etapas están aisladas por la cesura que separa lo real de lo imaginario.

En la consideración de la experiencia del soldado me centraré, sobre todo, en los testimonios recogidos en el libro de Svetlana Alexievich antes citado, acerca de los soldados soviéticos en la guerra de Afganistán.<sup>9</sup> Parto de esos testimonios, en primer lugar, porque me han impresionado; en segundo lugar, porque *lãs vôtês* que allí se recogen parecen ser fruto de una experiencia cuyo sentido se ha ido decantando a lo largo de los años y ahora nos presenta con perfiles nítidos y definidos las vivencias de los soldados, de los médicos, de las enfermeras y de las madres; y, en tercer lugar, porque al tratarse de una guerra perdida y cuyo desarrollo no afectaba a la vida cotidiana de quienes se quedaron en casa, ciertos rasgos que están presentes en todas las guerras afloran a la conciencia con una fuerza desgarradora mientras que, en guerras heroicas como la segunda guerra mundial, al soldado le resultaba más fácil engañarse acerca de su situación en el mundo.

### III

*Los dos polos.* Consideremos la forma del arma que empuña el soldado, que le apunta o le dispara: «Toda arma tiene dos extremos».<sup>10</sup> Pensemos en el arma más simple: una navaja. Quien se encuentra frente a alguien que le amenaza con

<sup>9</sup> *Zinky Boys. Soviet voices from a forgotten war*, Londres, Chatto & Windus, 1992.

<sup>10</sup> E. Scarry, *The body in pain. The making and unmaking of the world*, Oxford, Oxford University Press, 1985, p. 59.

el filo de la navaja, quien siente cómo ese filo penetra en su carne o en la de su compañero, tiene una experiencia del arma muy diferente de quien le apunta o le hiere. Quien siente cómo la hoja de la navaja hiende su carne, no puede negar el dolor que sufre, para él ese dolor es el paradigma de lo cierto, de lo que no puede negarse. Es más, el dolor puede llegar a ser tan intenso que, en ese momento, el mundo del doliente se reduzca al punto de dolor, mientras el resto se desvanece.<sup>11</sup>

En cambio, para quien sostiene la navaja por el mango y la introduce en el cuerpo de su víctima, ese dolor es algo que puede dejar de lado hasta tornarse invisible. Pensemos en la experiencia de la tortura:

¿Cómo es posible que una persona esté en presencia de otra que está sintiendo dolor y no lo sepa, a pesar de ser ella misma quien se lo inflige y hasta el punto de seguir infligiéndoselo?<sup>12</sup>

El torturador y la víctima están en la misma habitación, el torturador está infligiendo intencionadamente dolores horribles a su víctima, y eso nos hace pensar que hay un sentido relevante en el que el verdugo no se representa el dolor de la víctima.<sup>13</sup> Es cierto que el torturador *sabe* que está infligiendo dolor, pues esa es su *intención*; pero hay otro sentido, sugiere Elaine Scarry, en que no lo sabe, ya que, de otro modo, no podría seguir infligiéndolo o, al menos, le resultaría mucho más difícil seguir haciéndolo. La estructura de la tortura (y de la guerra) está diseñada, sin embargo, para que el verdugo no llegue a saber en ese segundo sentido, no llegue a representarse genuinamente el dolor de su víctima como real.<sup>14</sup> En las secciones que siguen, intento esbozar algunos de los mecanismos que conducen a esa ceguera y que nos servirán también para explicar por qué, desde el mundo del hogar, el sufrimiento de la víctima se sitúa necesariamente en el ámbito de lo imaginario.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Como señala Elaine Scarry: «El dolor empieza siendo “no uno mismo” y acaba siendo lo que elimina todo lo que es “no él mismo”. Al principio, aparece sólo como un hecho interno sobrecogedor pero limitado, pero acaba ocupando todo el cuerpo y se extiende más allá del cuerpo, coloniza tanto lo interno como lo externo, convirtiéndolo en indistinguible, destruyendo toda extensión lingüística o del mundo que le sea ajena y que niegue sus pretensiones. Aterrorizador por su estrechez, sin embargo, agota y desplaza cualquier otra cosa hasta que se convierte en el único hecho, amplio y omnipresente, de la existencia». (Escarry, *op. cit.*, pp. 54-55). Algo semejante narra Primo Levi: «Nos habíamos olvidado no sólo de nuestro país y de nuestra cultura sino también de nuestra familia, del pasado, del futuro que habíamos esperado, porque, como los animales estábamos reducidos al momento presente». (*Los hundidos y los salvados*, trad. cast. de Pilar Gómez Bedate, Barcelona, Muchnik Editores, 2000, p. 65).

<sup>12</sup> E. Scarry, *op. cit.*, p. 12.

<sup>13</sup> La estructura de esta perplejidad podría describirse del siguiente modo: a) ante la percepción o narración de un acto de tortura, nos preguntamos: ¿cómo es posible que el verdugo siga infligiendo dolor a su víctima, pues a mí como observador me resulta insoportable su sufrimiento?; b) si sigue infligiendo dolor, es porque de algún modo no está viendo lo mismo que yo, no ve el sufrimiento de su víctima, y c) pero ¿cómo es posible que no lo vea?

<sup>14</sup> Cf. G. Anders, *Nosotros, los hijos de Eichmann*, Barcelona, Paidós, 2001, especialmente, pp. 31-35.

<sup>15</sup> En definitiva, este artículo trata algunos de los aspectos de la cuestión que vertebra el libro de Scarry: «Este libro versa acerca del modo en el que otras personas nos resultan visibles o dejan de serlo. Versa acerca del modo en que nos hacemos accesibles los unos a los otros a través de artefactos verbales y materiales, y versa también acerca de la visibilidad de otra persona» (*op. cit.*, p. 22).

## IV

*Las terceras personas.* Si bien a primera vista, la tortura tiene una estructura bipolar, es fácil ver cómo también apela tácitamente a *terceras personas*. Y esto es así tanto por parte de la víctima como por parte del verdugo. Empecemos por la experiencia de la víctima.

*La experiencia de la víctima*

Jean Améry, superviviente de Auschwitz y víctima de las torturas de las SS, señala que un aspecto crucial del daño que sufre la víctima de la tortura, un daño que aparece con el primer golpe, es la *pérdida de la confianza en el mundo*:

(...) Estoy seguro de que ya con el primer golpe que se le asesta pierde algo que tal vez podríamos denominar provisionalmente como *confianza en el mundo* (...) el supuesto más importante de esta confianza (...) es la certeza de que los otros, sobre la base de contratos sociales escritos o no, cuidarán de mí, o mejor dicho, respetarán mi ser físico y, por lo tanto, también metafísico. Las fronteras de mi cuerpo son las fronteras de mi yo. La epidermis me protege del mundo externo: si he de conservar la confianza, sólo puedo sentir sobre la piel aquello que *quiero* sentir.<sup>16</sup>

No cree Améry que el concepto de *dignidad humana* pueda ayudarnos a entender el impacto psicológico del primer golpe y trata de caracterizarlo en términos del fracaso de ciertas *expectativas*. La primera de esas expectativas es que Améry, al igual que cualquiera de nosotros, esperaba que nadie tocara su piel si él no lo deseaba, confiaba en que los demás respetarían su integridad física. Y, de pronto, esa expectativa se ve truncada al sentir el golpe que le asesta otro ser humano. Es fácil que terceras personas se vean a sí mismas como *meras espectadoras* de esa quiebra y, sin embargo, esa tentación va en contra del segundo de los componentes de nuestra confianza en el mundo.

No sólo esperamos que nadie toque nuestra piel a menos que lo deseemos, sino que también confiamos en que, en el caso de que esta expectativa primaria nos falle, en el caso de que alguien nos hiera (o nos encontremos en estado de necesidad), *otros* acudiran a ayudarnos y nos protejan. Si sufrimos un accidente de tráfico, esperamos que alguien llame a la ambulancia y que ésta acuda rápidamente y nos atienda. Incluso en la guerra, se autoriza a la Cruz Roja a proporcionar asistencia médica a los heridos.<sup>17</sup> Parece, por tanto, que el cuidado por

<sup>16</sup> J. Améry, *op. cit.*, pp. 90-91.

<sup>17</sup> Podemos entender ahora por qué es especialmente inhumana la decisión de Sharon de negar asistencia médica a los palestinos heridos por los ataques israelíes. De igual modo, podemos entender la significación humana de la medicina pública.

parte de terceras personas es constitutivo de las expectativas que tenemos cuando confiamos en el mundo, cuando vemos el mundo como un lugar en el que vivir. Está claro, igualmente, que la víctima no mira a las terceras personas como meros espectadores, sino como seres de los que espera cierto tipo de respuesta. Sólo si esa respuesta se produce, puede la víctima retener su confianza en el mundo a pesar de que su cuerpo haya sido herido por otro ser humano, a pesar de que sus expectativas primarias se hayan visto truncadas.

Todo esto sugiere que las terceras personas no pueden consistentemente concebirse a sí mismas como meras espectadoras y mantener su confianza en el mundo; pues el mero hecho de mantener esa concepción conlleva el incumplimiento de las expectativas propias de un mundo humano.<sup>18</sup> Hay, sin embargo, profundas motivaciones que llevan a las terceras personas a distanciarse de la víctima y a dejarse convencer por el modo como el torturador legitima su acción; para producir el tipo de respuesta que la víctima (y todos los que confían en el mundo) espera, las terceras personas han de superar un número significativo de dificultades. La existencia y el peso de tales obstáculos hace bastante difícil que satisfagamos las condiciones en las que la víctima podría restaurar su confianza en el mundo.

A la luz de estas consideraciones, podríamos decir que *un mundo humano* es un mundo en el que se satisfacen ciertas expectativas, es decir, la expectativa de que

(a) nadie me agredirá,

y la expectativa de que

(b) si alguien me agrede (o me encuentro en estado de necesidad), otros acudirán en mi auxilio y me protegerán.<sup>19</sup>

Es difícil especificar la naturaleza de estas expectativas. No son expectativas que uno cancele simplemente porque sepa que no se cumplen, es necesario sentir en las propias carnes (o en las de alguien muy cercano) cómo efectivamente

<sup>18</sup> Esta consideración está estrechamente vinculada a la discusión en torno a qué máximas son incompatibles con el imperativo categórico kantiano. En este sentido, cf. C. Korsgaard, «Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals», *Tanner Lecture on Human Values*, en prensa.

<sup>19</sup> «La esperanza de socorro, la certeza de ayuda forman parte, en efecto, de las experiencias fundamentales del ser humano y sin duda también animal (...) La expectativa de ayuda pertenece a los elementos constitutivos de nuestra psique tanto como la lucha por la existencia. Ten paciencia, dice la madre al niño que gime de hambre, enseguida te llevo el biberón calentito, una taza de té, ¡no te vamos a dejar que sufras! Le receto un medicamento, asegura el médico, que le será de gran ayuda. Incluso en el campo de batalla las ambulancias de la Cruz Roja llegan hasta los heridos. En casi todas las situaciones de la vida el daño físico se experimenta a la par que la expectativa de auxilio: la segunda compensa la primera. Con el primer golpe, empero, el puño del policía, que excluye toda defensa y al que no ataja ninguna mano auxiliadora, acaba con una parte de nuestra vida que jamás vuelve a despertar» (J. Améry, *op. cit.*, pp. 91-92).



se frustran. Uno no cree simplemente que nadie le golpeará o que es muy improbable que alguien le golpee al igual que considera que es improbable que le caiga una teja en la cabeza. Esta última expectativa varía según las circunstancias: uno puede evitar pasear por la calle cuando sopla un viento huracanado porque, en esas circunstancias, no es suficientemente improbable que le golpee una teja. Sin embargo, uno no abandona las expectativas (a) y (b) simplemente porque descubre que es poco probable que se cumplan, sino que es necesario que ese incumplimiento le toque muy de cerca.<sup>20</sup> Éste es el sentido en el que podemos decir que el incumplimiento de tales expectativas no lo integramos en el ámbito de lo real, sino que lo recluimos en la esfera de lo imaginario, hasta que nos golpea tan de cerca que no podemos ya negarlo y, a partir de ese momento, es el orden en el que antes confiábamos el que se nos presenta como irreal o extraño.

La víctima ve frustrada la primera de esas expectativas al recibir el primer golpe, y la segunda al comprender que ese golpe permanece oculto ante el mundo, que está aislada del mundo. Este aislamiento es inicialmente sólo físico (la tortura se practica en lugares escondidos) y encuentra consuelo en la idea de que, tras la liberación (si se produce), los demás acudirán en su auxilio y tratarán de reparar el daño. Al abandonar la celda de castigo, al tratar de incorporarse a la vida cotidiana, de regresar al mundo del hogar, la víctima comprende que su aislamiento es mucho más profundo, que los demás *no quieren* o *no pueden* escuchar su historia y, en ese punto, se ve definitivamente truncada la segunda expectativa.<sup>21</sup> Tras la experiencia de la tortura, la víctima no puede regresar al mundo del hogar.

Es cierto que no todas las víctimas de la tortura tienen la misma experiencia. Algunas tratan de dotar de sentido a su sufrimiento y, de ese modo, pueden retener la confianza en el mundo. Tales víctimas tienden a concebir el daño como un paso necesario hacia un futuro mejor. Sin embargo, la necesidad misma de realizar este movimiento revela que su confianza se ha visto tambaleada por el golpe, que necesitan elaborar un discurso que inscriba la agresión que han sufrido en un contexto salvífico más amplio y así poder mantener (o recobrar) la confianza en el mundo. Jean Améry es incapaz, sin embargo, de dejarse seducir por esos discursos consoladores, más bien los percibe como otra forma de negar el daño sufrido por la víctima.

<sup>20</sup> Trato esta cuestión con detenimiento en J. E. Corbí, *op. cit.*

<sup>21</sup> En J. E. Corbí, *op. cit.*, describo los mecanismos que dificultan que las terceras personas puedan escuchar la voz de la víctima de la tortura. En apartados posteriores del presente artículo, veremos cómo esos mecanismos también explican las dificultades de quienes quedaron en el hogar para escuchar al soldado que trata de regresar al mundo del que partió.

## La legitimación del verdugo

La apelación a terceras personas está también presente en la experiencia del verdugo. Y esto parece claro si reflexionamos sobre la estructura de la tortura:

La tortura (...) consiste en un acto físico primario, infligir dolor, y en un acto verbal primario, el interrogatorio. El acto verbal consiste, a su vez, en dos partes, «la pregunta» y «la respuesta», cada una con sus connotaciones convencionales que lo falsifican totalmente. «La cuestión» es equivocadamente interpretada como «el motivo»; «la respuesta» es erróneamente interpretada como «la traición». El primer error acredita al torturador, proporcionándole una justificación, explicando su crueldad. El segundo desacredita al prisionero, convirtiéndole más a él que al torturador, más a su voz que a su dolor, en la causa de la pérdida de sí mismo y de su mundo. Estas dos interpretaciones erróneas no son accidentales y están íntimamente relacionadas. La primera es una absolución de responsabilidad; la otra es una atribución de responsabilidad; las dos juntas invierten totalmente la realidad moral de la tortura.<sup>22</sup>

El interrogatorio invierte, como vemos, el significado moral de la tortura. Esta inversión tiene lugar a los ojos no sólo del torturador, sino también de las terceras personas y, en alguna medida, de la propia víctima. Se entiende que la pregunta formulada por el torturador proporciona el motivo, la justificación, del dolor infligido. La respuesta es interpretada como traición y, por tanto, como un síntoma de degradación moral y esto conduce a las terceras personas (y al verdugo) a pensar que la víctima merece el dolor que está sufriendo. Acaban viendo a la víctima como una amenaza y la pregunta como un ejercicio urgente e indispensable de autodefensa. Pero ¿defenderse de qué?

La noción de mundo humano de Améry recoge un aspecto esencial del vínculo que une a las terceras personas con el verdugo. El torturador se presenta ante ellas como defensor del mundo humano que la víctima está amenazando. Y, sorprendentemente, las terceras personas tienden a creer el discurso legitimador del verdugo, incluso cuando éste no se halla suficientemente elaborado o contradice la evidencia más notoria. La credulidad de las terceras personas no es, sin embargo, gratuita, sino que responde a una necesidad: el miedo.

Si las terceras personas percibiesen la acción del verdugo como arbitraria, entonces se sentirían amenazadas por su acción, entenderían que el golpe puede volverse en cualquier momento contra ellas y el reconocimiento de esa posibilidad les impediría verse como habitantes de un mundo humano.<sup>23</sup> Este temor

<sup>22</sup> E. Scarry, *op. cit.*, p. 35.

<sup>23</sup> Conviene recordar, en este punto, que la noción de «mundo humano» tiene que ver con expectativas y, por tanto, la mera amenaza, aunque no llegue a cumplirse, la pone en cuestión.

les incita a ver (a menudo en contra de la más clara evidencia) la acción del verdugo como justificada, como una defensa del mundo humano. Esta maniobra es, sin embargo, trivialmente autorrefutante, pues en la medida en que tendemos a creer el discurso legitimador del verdugo sólo por ser él quien lo emite, estamos descartando la legitimidad de la queja de cualquier víctima y, en consecuencia, estamos excluyendo por principio que se puedan dar las circunstancias en las que deberíamos auxiliar a la víctima. Y, de este modo, las terceras personas se sitúan de hecho fuera de los límites de un mundo justo cuando creen estar colaborando en su defensa.

Las terceras personas se ven motivadas por el miedo al ataque del verdugo, pero también por un miedo que, a pesar de su relación con el primero, no puede confundirse con él: el miedo a habitar un mundo inhumano y, por supuesto, el miedo al sentimiento de culpa por haber sido incapaz de escuchar la voz de las víctimas, de responder según las exigencias del mundo humano. Al colocarse del lado del verdugo, las terceras personas exorcizan todos estos miedos, mientras que, si prestasen atención a la víctima, tendrían que hacer frente a la necesidad de atenderla, así como al resto de los temores que antes mencionaba.

Podemos ver, pues, en el interrogatorio una apelación tácita a los temores que asedian a las terceras personas, a la necesidad de elaborar un discurso legitimador que favorezca la identificación de la tercera persona con el verdugo, su reconocimiento mutuo como habitantes de un mundo humano, frente a la víctima, que aparece ahora como la verdadera amenaza para el mundo que ambos comparten. Parece, en consecuencia, que la tortura tiene una estructura tripolar (que involucra al verdugo, a la víctima y a las terceras personas) y que la noción de mundo humano desempeña un papel crucial en la comprensión del modo en que esos tres polos se articulan. La víctima apela a esa noción con el fin de describir la situación en la que se encuentra y el verdugo (y las terceras personas) la usan para legitimar sus acciones. Veamos seguidamente cómo la lectura tripolar del daño y la noción de mundo humano nos ayudan a describir la experiencia del soldado en sus tres momentos (la partida, el campo de batalla y el regreso) y, en concreto, a entender qué nos lleva a aislar esos momentos con la cesura que separa lo real de lo imaginario.

## V

*La partida.* Quien parte es, habitualmente, una persona que se encuentra en el espacio del hogar y la reclaman para acudir al campo de batalla con razones que se presentan como ineludibles. Esas razones arraigan a veces en la inanidad de la vida cotidiana, rodean a la guerra del aura de lo épico y lo extraordinario, e invitan a los jóvenes a una vida llena de riesgo y aventura:

Me presenté voluntario. Quería saber de lo que era capaz, soy muy ambicioso. Fui a la universidad, pero allí no puedes demostrar ni descubrir de qué madera estás hecho. Lo dejé el segundo año, quería ser un héroe y buscaba la oportunidad para serlo.<sup>24</sup>

Lejos de la mente de esos jóvenes se encuentra la realidad que les asaltará en el campo de batalla. Los jóvenes saben que en la guerra se muere y se mata, que el cuerpo de muchos soldados queda para siempre maltrecho, pero no llegan a representarse esa realidad, y sus motivos para partir pertenecen al ámbito de lo imaginario, de aquello que (salvo en casos excepcionales) no encontrarán en el campo de batalla.

El deseo de aventura no es más que uno de los elementos que pueden seducir a la persona que, de pronto, se convierte en soldado. Los motivos más poderosos provienen de discursos que, de un modo u otro, apelan a la necesidad de proteger el mundo del hogar, el mundo humano. El ciudadano escucha la voz de la autoridad que le reclama para cumplir con su deber para sacrificarse en defensa no sólo de su país, sino de la humanidad entera:

Acepté hasta tal punto la versión oficial que incluso ahora, después de todo lo que he leído y oído, todavía tengo momentos de duda en los que pienso que nuestras vidas no fueron del todo inútiles (...) El oficial político nos dio una lección acerca de la situación internacional, nos dijo que las tropas soviéticas se habían anticipado por una hora a la invasión aérea de Afganistán por parte de los boinas verdes americanos. Nos machacaban continuamente con la idea de que era un «deber internacional» sagrado, que acabamos creyéndonoslo.<sup>25</sup>

El ciudadano soviético no está acostumbrado a cuestionar esa voz, más bien le han inculcado que debe *confiar ciegame*nte en ella, que no debe poner en cuestión sus decisiones ni examinar sus genéricas razones:

Ahora nos dicen que obedecer una orden criminal es también un crimen, pero yo confiaba en la gente que daba las órdenes. Desde que tengo memoria, recuerdo que nos han enseñado que debíamos tener fe en la autoridad. Nadie me dijo que juzgase por mí mismo si debía o no confiar en las autoridades, si debía o no disparar. El mensaje que nos repetían una y otra vez era: tened fe, confiad en nosotros.<sup>26</sup>

Al aceptar los dictados de la autoridad hasta el punto de poner en peligro la propia vida, el ciudadano se siente confusamente unido al resto de sus conciudadanos y, especialmente, a quienes comparten su destino. Se imagina miembro de una gran familia, unida y feliz:

<sup>24</sup> S. Alexievich, *op. cit.*, p. 70.

<sup>25</sup> S. Alexievich, *op. cit.*, p. 44.

<sup>26</sup> S. Alexievich, *op. cit.*, p. 69. Cf. también pp. 36, 37 y 45. Especialmente relevante en este punto es el experimento psicológico discutido en S. Milgram, *Obediencia a la autoridad*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2005.

Me ofrecí voluntario para ir a Afganistán. Añoraba ir, pensé que sería interesante. Solía acostarme en la cama e imaginar en qué consistiría estar allí. Quería saber cómo sería tener una manzana y dos amigos, tienes hambre y ellos también, y les das la manzana. Pensé que sería como una gran familia feliz. Ésa es la razón por la que fui.<sup>27</sup>

Hay un momento que simboliza paradigmáticamente la partida. Las tropas desfilan por la ancha avenida, ondeando las banderas, mostrando sus armas y uniformes relucientes; el pueblo aclama desde los laterales a las tropas, admirando su poder, su belleza, su entusiasmo y, finalmente, el poder, la autoridad, subida en el estrado y que contempla desde arriba, en actitud de aprobación, el espectáculo completo. En esas horas resplandecientes y soleadas, la realidad del campo de batalla queda lejos y la atmósfera de unión sin cesuras, de encuentro de la nación entera, lo impregna todo. El soldado no se siente víctima ni verdugo, las gentes que aclaman no se dan cuenta de que están aplaudiendo a la muerte ni las autoridades en el estrado se ven como verdugos. Víctimas, terceras personas y verdugos viven unos instantes de fusión total que sólo es posible por el olvido del campo de batalla, por su incapacidad de ver en el arma del soldado no sólo su poder sino también el sufrimiento y la muerte. El desfile militar es una actividad reconfortante que todavía se realiza en el mundo del hogar, si bien para los soldados significa su expulsión definitiva del mismo.

Esta seducción no sobrevive al campo de batalla y, sobre todo, al regreso. Cuando el soldado reflexiona acerca de qué razones le indujeron a enrolarse, se avergüenza de sí mismo:

«Sasha», le dije en el cementerio, «estoy avergonzado de que en el examen final obtuviese matrícula de honor en Comunismo Científico por mi crítica del pluralismo burgués. Estoy avergonzado de que, después de que el Congreso de los Diputados del Pueblo declarase que esta guerra era una desgracia, nos diesen una insignia de Luchadores Internacionalistas y un certificado del Soviet Supremo de la URSS».<sup>28</sup>

El soldado se siente, como hemos visto antes, engañado por haber confiado en la autoridad o como ocurre con la madre que formó a su hijo en el amor a la patria, y se siente culpable por haber fomentado en él un patriotismo idealizado e ingenuo:

Una vez di una conferencia en el politécnico y después un estudiante se me acercó: «Si no le hubiese instilado tanto patriotismo, todavía estaría vivo», me dijo. Cuando lo oí me sentí enferma y me desmayé (...).

<sup>27</sup> S. Alexievich, *op. cit.*, pp. 57-58.

<sup>28</sup> S. Alexievich, *op. cit.*, p. 52.

Ahora dicen que fue un terrible error –para nosotros y para el pueblo afgano–. Antes odiaba a los asesinos de Sasha (...) ahora odio al Estado que lo envió allí. No mencione el nombre de mi hijo. Ahora nos pertenece a nosotros. No se lo daré, ni siquiera su nombre, a nadie.<sup>29</sup>

Tras la pérdida del hijo, la madre descubre que los motivos que le indujeron a educar a su hijo en el amor a la patria eran engañosos, que se dejó seducir por la necesidad de idealizar a la patria cuando vivía lejos de ella y que eso a ha llevado a confundir el patriotismo con el sometimiento a la autoridad; la defensa de su comunidad moral, del mundo humano, con las apelaciones de la autoridad a los peligros que la amenazaban. Descubre que ha renunciado a discernir lo verdadero de lo falso y ha dejado que su mente se poblase de ideales, de grandes palabras, sin someterlas al tribunal de lo real. La necesidad de identidad, de ubicarse en un espacio humano, de reconocerse como miembro de una comunidad moral, conduce al individuo a renunciar a su capacidad de discriminación y examen, a confundir lo que hay con lo que la autoridad le dice que hay, a alimentarse del ideal de una autoridad protectora con el fin de no reconocer los inquietantes intereses a los que responden las decisiones de quienes rigen efectivamente los destinos de su comunidad. Cuanto más abstracto y vacío sea el discurso legitimador de la autoridad, mayor será su capacidad de colonizar la imaginación del ciudadano, de despertar en él los miedos más atávicos e incontrolados, más fácil resultará convencerle de que el mundo del hogar está en peligro y que es imprescindible sacrificar la propia vida para protegerlo.<sup>30</sup>

En el momento de la partida, lo real y lo imaginario se articulan de diversos modos. En el desfile militar, el poder del ejército se percibe como real, como salvaguarda del mundo del hogar; mientras que la muerte, la amputación de los miembros o los cuerpos hediondos forman parte de lo imaginario. Los motivos que la autoridad alega para justificar la guerra se perciben, a pesar de su vaguedad, como reales y concretos, mientras que las voces que desacreditan esos motivos se ven como sospechosas, como amenazas para el mundo del hogar, como incapaces de comprender el riesgo que realmente acecha a la patria.

Tras el regreso, esta percepción se altera, lo que en el momento de la partida se presentaba como real, ahora se revela como imaginario, y lo que pertenecía al ámbito de lo onírico ahora aparece como una aplastante realidad. El desfile que antes seducía, ahora resulta vergonzoso, donde se veía el poder ahora se percibe el camino hacia la destrucción y la muerte; donde se descubrían motivos serios para la guerra, ahora se ven palabras vacías y engañosas; las maniobras que antes se vieron como dirigidas a preservar la patria, el mundo del hogar, la humanidad, ahora se descubren como el paradigma de lo inhumano, como la ver-

<sup>29</sup> S. Alexievich, *op. cit.*, p. 66.

<sup>30</sup> Sobre este punto, cf. Simone Weil, «*Ne recommençons pas la guerre de Troie*», en *Oeuvres*, París, Gallimard, 1999, pp. 469-486.

dadera amenaza para ese mundo resguardado. Uno se siente engañado y, hasta cierto punto, responsable de haber sido engañado:

«Padre», preguntó el tábano a su anterior mentor, Montanelli, «¿está satisfecho ahora nuestro dios?». Me gustaría lanzar estas palabras como granadas, pero ¿a quién?<sup>31</sup>

Éste es el modo en que se vive la partida tras el regreso, pero examinemos ahora la experiencia de la batalla, el momento posterior a la partida.

## VI

*El soldado como víctima.* Inicialmente, el soldado percibe la batalla como si estuviese en un sueño, el silbido de las balas y los cuerpos heridos le parecen irrealles. Sin embargo, pronto se da cuenta de que todo es real, aunque, para ello, es necesario que su yo se transforme, que se convierta en un ser distinto del ser que partió. La experiencia en la que se halla inmerso es tan incompatible con el mundo que acaba de abandonar que no puede ser vivida por el mismo ser. El ciudadano cuenta, en el hogar, con que ciertas expectativas de humanidad se verán satisfechas. Esas expectativas están tan arraigadas en él, desempeñan un papel tan importante en su vida, que definen su identidad, y cuando, como ocurre en el campo de batalla, se ven truncadas, el ser que vive esa experiencia no puede ser ya el mismo. Para el ciudadano, las experiencias del campo de batalla sólo caben envueltas en el halo de lo imaginario, para vivirlas como reales es necesario que su yo se transforme, que sea otro ser quien las viva.

La identidad se quiebra, por primera vez, cuando el soldado descubre que está siendo apuntado por el arma enemiga, que en cualquier momento puede morir en manos de otro ser humano, que sus amigos y compañeros, quienes forman su comunidad moral más cercana, sufren el mismo destino. Éste es un primer sentido en el que el soldado se siente víctima, pero hay un segundo sentido en el que pronto se descubre igualmente como víctima: el soldado es olvidado por la autoridad que le ha enviado al combate y que él esperaba que le cuidase. El soldado contaba con que, si bien la autoridad no podría evitarle los peligros del campo de batalla, al menos le abastecería de alimentos, de ropa y de armas adecuadas. Los soldados soviéticos en Afganistán pronto descubrieron cómo esas expectativas que todavía conservaban, ese hilo que sostenía su fe en su condición de habitantes de un mundo humano, se desmoronaban; descubrieron que el mundo del hogar quedaba demasiado lejos, que a las autoridades poco les preocupa su destino y que los abastecimientos, cuando llegaban, desaparecían en manos de otros compañeros que hacían negocio con sus escasos suministros.

<sup>31</sup> S. Alexievich, *op. cit.*, p. 38.

La fusión que se advertía en el desfile que precedió a la partida se va diluyendo. El soldado no sólo tiene que afrontar los males que son constitutivos de la batalla, no sólo ha de poner en riesgo su vida para defender a su comunidad; sino que, además, descubre que tras el desfile esa comunidad se ha olvidado de él, de la necesidad de atenderle en sus necesidades más básicas, de protegerle en la medida de lo posible. El soldado lucha en defensa de un mundo humano del que se siente expulsado al no recibir las atenciones que considera necesarias. Hay, sin embargo, un tercer sentido en el que el soldado se siente ajeno al mundo humano, a saber: cuando descubre su condición de verdugo.

### *El soldado como verdugo*

El soldado odia a quienes identifica como sus enemigos. No sólo a los soldados del ejército contra el que combate, sino también a los civiles que, en cualquier momento, pueden atacarle con una bomba o un arma. Los odia, sobre todo, al ver cómo matan a sus compañeros y, a menudo, a su mejor amigo:

¿De dónde venía tanto odio? Hay una respuesta bastante simple a eso. Mataron a tu compañero. Compartes un plato de comida con él, y allí está, yaciendo a tu lado, carbonizado.<sup>32</sup>

Ese odio conduce al soldado a llevar a cabo acciones execrables, a asolar aldeas enteras, a matar sin compasión:

Nuestra compañía estaba peinando una aldea. Yo estaba patrullando con otro compañero. Empuja la puerta de una cabaña con el pie y le disparan a quemarropa con una metralleta: nueve series. En esa situación el odio se apodera de ti, disparamos contra todo, incluso contra los animales domésticos. De hecho, disparar contra los animales fue lo peor, lo sentí por ellos. No hubiese dejado que disparasen contra los burros: ¿qué daño habían hecho ellos? Tenían amuletos colgando de sus cuellos, igual que los niños. Me inquietó realmente quemar los campos de trigo, a mí, que era campesino.<sup>33</sup>

Pero el soldado no toma conciencia de lo monstruoso de sus acciones hasta más tarde, cuando intenta regresar al hogar, cuando entra de nuevo en contacto con las expectativas propias de lo humano y se da cuenta de cómo él se ha situado más allá de sus límites, de cómo no sólo ha sido una víctima, sino un verdugo despiadado:

<sup>32</sup> S. Alexievich, *op. cit.*, p. 40.

<sup>33</sup> S. Alexievich, *op. cit.*, p. 76.



Es muy probable que sobreviviéramos gracias al odio, pero me sentí terriblemente culpable cuando volví a casa y miré hacia atrás. A veces masacramos aldeas enteras para vengar a uno de nuestros chicos. Allí eso parecía correcto, aquí me horroriza. Recuerdo a una niña pequeña tirada en el polvo como una muñeca rota, sin brazos ni piernas.<sup>34</sup>

El soldado se reconoce como un asesino y se siente culpable por ello. Este sentimiento se acentúa cuando responde con inhumanidad a la humanidad de los aldeanos, cuando les pide ayuda a sabiendas de que eso supone la muerte segura para quienes le atiendan:

Recuerdo una vez en Afganistán, cerca de Bagram. Llegamos a una aldea y pedimos algo para comer. La señora nos hizo sentar y nos dio de comer. Cuando nos fuimos, los otros aldeanos la golpearon a ella y a sus hijos con palos y piedras hasta matarlos. Sabían que serían asesinados pero no nos dijeron que nos fuéramos. Tratamos de imponerles nuestras leyes, entramos en sus mezquitas con el casco militar en la cabeza.<sup>35</sup>

Si antes la posibilidad de habitar un mundo humano se iba alejando cuando el soldado comprendía que no sólo era víctima del supuesto enemigo, sino también de las mismas personas cuyo mundo él estaba protegiendo con su vida, ahora se da cuenta de que él mismo se ha situado fuera de ese espacio al contribuir activamente a la producción de lo monstruoso y al ver cómo, a pesar de ser un simple campesino, el odio le ha conducido a realizar acciones execrables.

### *El pequeño acto insolidario*

En este contexto, adquieren especial significación los pequeños actos insolidarios, las acciones en las que el soldado no sólo se aleja de las autoridades y de quienes quedaron en el hogar, no sólo percibe su propia deshumanización porque ha destruido las aldeas indefensas, sino que también es incapaz de mantener las expectativas que constituyen un mundo humano respecto a sus propios compañeros. Una enfermera que atendía a los heridos en Afganistán, comenta:

Una vez dos soldados trajeron a un herido, lo dejaron, pero luego no se iban. «No necesitamos nada, chicos, simplemente sentarnos un rato a vuestro lado». Aquí, en casa, tienen madres, hermanas y esposas. Ahora no nos necesitan, pero allí nos contaron cosas que normalmente no le dirían a nadie. Por ejemplo, si tú robas un dulce de un amigo, eso aquí no tiene importancia, pero allí era un acto terrible, algo que generaba una gran desilusión *con uno mismo*.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> S. Alexievich, *op. cit.*, p. 23.

<sup>35</sup> S. Alexievich, *op. cit.*, p. 37.

<sup>36</sup> S. Alexievich, *op. cit.*, p. 24. Primo Levi narra una experiencia similar (cf. P. Levi, *op. cit.*, pp. 69-70).

No hay esperanza para el soldado, la degradación ha llegado al límite, no hay espacio para la humanidad porque su yo se ha transformado hasta tal punto que no existe nadie de quien pueda esperar una actitud humana ni nadie ante quien pueda adoptarla.

Y, sin embargo, el soldado cifra su esperanza en el regreso y eso es posible porque la toma de conciencia de su propia degradación no tiene lugar en el campo de batalla, sino cuando ha regresado. Sólo en ese momento cae en la cuenta de lo que ha quedado de esas expectativas que antes consideraba tan naturales y que ahora le resultan dolorosamente insostenibles.

## VII

*El regreso.* En el campo de batalla, las noticias que provienen del mundo del hogar parecen irreales:

Véamos, vía satélite, los programas de televisión que nos mostraban la vida habitual en casa, pero todo eso era de algún modo irrelevante para nosotros...<sup>37</sup>

Y, no obstante, el soldado sueña con regresar, el campo de batalla no es un lugar en el que uno desee quedarse, sino un espacio transitorio. Por muy irreales que suenen las noticias del hogar, en la conciencia persiste el deseo de que se transformen de nuevo en nuestra realidad y, de hecho, el soldado fragua una imagen del regreso:

Cuando nos tocaba volver a casa, esperábamos un cálido recibimiento con los brazos abiertos...<sup>38</sup>

Sin embargo, la experiencia del regreso hace añicos esa imagen:

– (...) entonces descubrimos que a la gente no le podía importar menos que nosotros hubiésemos sobrevivido o no. En el jardín de nuestro bloque de pisos me encontré con unos niños que conocía de antes. «Oh, has vuelto. Eso está bien», dijeron, y se fueron a la escuela.<sup>39</sup>

El soldado comprende que la casa a la que soñaba regresar ya no existe o, lo que es peor, *no puede existir*:

<sup>37</sup> S. Alexievich, *op. cit.*, p. 77.

<sup>38</sup> S. Alexievich, *op. cit.*, *idem*. Cf. P. Levi, *op. cit.*, pp. 61-62, para una visión similar de la experiencia de la liberación del campo de exterminio.

<sup>39</sup> S. Alexievich, *op. cit.*, *idem*.

Todos pensamos en nuestra casa pero no hablamos mucho acerca de eso. Somos supersticiosos, añoramos volver a casa, pero ¿dónde *está* nuestra casa?<sup>40</sup>

Pero ¿qué impide el regreso? El soldado ya no es el mismo que partió al campo de batalla y eso lo descubre al regresar, cuando se siente un extraño entre quienes antes constituían sus seres más próximos, con quienes antes compartía su vida. Hasta el olor de su antiguo hogar, de las ropas que dejó colgadas en el armario, le resulta extraño, ajeno.<sup>41</sup> Esa extrañeza, esa percepción de que uno ya no es el mismo, nace de la mirada de los otros, de la imposibilidad de comunicar la monstruosidad de la batalla a quienes no han abandonado el calor del hogar. Es relevante tener en cuenta que la dificultad de la comunicación no estriba en que los hechos acontecidos no puedan narrarse, en que los habitantes del hogar no puedan saber que sucedieron tales y tales hechos atroces, sino más bien en que *no quieren* saber, en que se resisten a representarse la experiencia del soldado, en que se esfuerzan por entender la guerra como algo que pertenece tan sólo al pasado e, incluso, por olvidar que la guerra haya tenido lugar realmente.

El soldado se queda sobrecogido por la indiferencia:

No confundas el hombre que soy hoy con el que era en 1979. Antes creía en eso. Pero, en 1983, cuando fui a Moscú, donde la vida parecía desarrollarse con normalidad, como si nosotros no existiésemos, me fui a pasear por el Arbat, y paraba a la gente y le preguntaba: «¿Cuándo empezó la guerra de Afganistán?». «¡No sé!». «¿Cuándo empezó la guerra...?». «No sé, ¿por qué lo preguntas?».<sup>42</sup>

Incluso le sobrecoge la acusación de quien nunca abandonó el calor del hogar:

No iba a llamarte más, pero subí a un autobús y oí a dos mujeres hablando: «¡Menudos héroes eran! Asesinando a mujeres y a niños. Están enfermos. Y, fíjate, ¡los invitan a hablar en las escuelas! Tienen privilegios especiales...». Me bajé en la siguiente parada y me eché a llorar. Éramos soldados que obedecíamos órdenes. En tiempo de guerra te disparan si desobedeces y nosotros estábamos en guerra.<sup>43</sup>

Las gentes se muestran más generosas, más dispuestas a escuchar a alguien que ha sufrido un accidente que a quien ha perdido sus piernas en la guerra, supuestamente defendiendo el mundo del hogar del que esa gente disfruta y al que el soldado no puede reincorporarse.<sup>44</sup> Pero ¿por qué las gentes miran hacia

<sup>40</sup> S. Alexievich, *op. cit.*, p. 75.

<sup>41</sup> Cf. el texto citado en la nota 6.

<sup>42</sup> S. Alexievich, *op. cit.*, p. 34.

<sup>43</sup> S. Alexievich, *op. cit.*, p. 69.

<sup>44</sup> «Si un desconocido me pregunta cómo he perdido el brazo y le digo que estaba borracho y me caí debajo de un tren, responde lleno de comprensión y simpatía.

otro lado? La noción de mundo humano puede ayudarnos a responder a esta cuestión.

Si las gentes se representasen la realidad de la guerra, se encontrarían en un lugar muy próximo al del soldado. Se descubrirían a sí mismas como víctimas y cómplices del engaño que condujo a la muerte a tantas personas de uno y otro bando, a tanta gente inocente. Cada una de las personas que tan plácidamente se desplaza a su trabajo cotidiano, caería en la cuenta de que no es mejor que ninguno de los soldados, que si ellos cometieron actos atroces, ella también los habría realizado; que al menos ellos pusieron su vida en peligro, mientras que ella seguía su vida cotidiana en casa, alimentando con su indiferencia o su aplauso la destrucción de tantas vidas. Si las gentes se representasen la realidad de la guerra, descubrirían que no sólo la vida de los soldados había quedado dañada por la batalla, sino las suyas también, que ellas tampoco podían seguir confiando en el mundo. Por eso, las gentes prefieren distanciarse de la guerra,<sup>45</sup> pensar que ellas nada tienen que ver con las atrocidades cometidas, y, sin embargo, su necesidad de mirar para otro lado, su resistencia a atender a los lisiados de guerra, demuestra que algún malestar se transparenta en sus conciencias, que la presencia del soldado tullido amenaza con quebrar la ilusión que las mantiene vivas, la creencia de que el mundo que habita es un mundo protector y que, en caso de necesidad, no le dejará desamparado.

Y, sin embargo, lo que el soldado necesita precisamente es que se le escuche,<sup>46</sup> que se reconozca la atrocidad de los crímenes cometidos, que cada uno asuma las responsabilidades que le corresponden, y que, si la vida del soldado se ha visto dañada por su reconocimiento como verdugo y como víctima del enemigo, que ese daño no se incremente con la condición de víctima de las personas cuyo mundo supuestamente defendían. Si las gentes, las terceras personas, asumiesen su responsabilidad, el soldado podría reconciliarse con el mundo, las cosas ya no serían como antes, la inocencia y la ingenuidad se habrían perdido, pero algo se habría ganado: cada uno habría reconocido su manera de contribuir a la destrucción de las expectativas del mundo humano y, de ese modo, uno podría volver a confiar en ellas, pues, al menos, percibiría una forma de salud moral, una capacidad de reparación del daño causado, que lo

»Recientemente he leído una novela de Valentin Pikul sobre un oficial del Ejército Imperial Ruso [en la guerra ruso-japonesa]: "Ni soldados seriamente lisiados despertaban simpatía alguna. Un mendigo sin piernas obtendrá más limosnas si le dice a la gente que perdió las piernas bajo las ruedas de un tranvía (...) que si menciona Mukden o Lyagolyan"» (S. Alexievich, *op. cit.*, p. 57).

<sup>45</sup> «Ahora la gente mira hacia otro lado y trata de olvidar la guerra, especialmente los que en su momento nos enviaron allí. Incluso los veteranos hablamos cada vez menos de ella cuando nos vemos y, sin embargo, todavía lloramos cuando oímos el himno nacional afgano» (S. Alexievich, *op. cit.*, p. 26).

<sup>46</sup> «No necesitamos nada. Sólo que se nos escuche y se nos intente entender. La sociedad es hábil haciendo cosas, "dando" ayuda médica, pensiones, pisos. Sin embargo, eso que se dice que se nos da, lo hemos pagado ya con una moneda muy cara. Nuestra sangre. Queremos confesarnos y no olvidéis el secreto de la confesión». (S. Alexievich, *op. cit.*, p. 36).

situaría en el ámbito de lo humano. El soldado se siente definitivamente apartado de lo humano cuando comprende que esa reparación no se producirá, que las gentes y la autoridad prefieren seguir manteniendo la ilusión de la humanidad de su mundo a través de la negación del horror y de su responsabilidad en el mismo.<sup>47</sup>

De este modo, la vida del soldado queda dañada para siempre y la batalla no concluye porque persiste en su vida sin futuro, sin hogar.<sup>48</sup> Los cuerpos de los soldados, tullidos o no, todavía caminan pero sus vidas ya no pueden reconocerse como humanas. Han muerto a todos los efectos relevantes, y esa muerte no se ha producido propiamente en el campo de batalla, sino, más bien, ante las dificultades para regresar que les ponen quienes se quedaron en el hogar.<sup>49</sup> Si el soldado no supo vivir como real el campo de batalla en el momento de la partida, en el desfile entusiasta de las tropas, ¿cómo podemos ahora esperar que quienes aplaudían en ese desfile puedan reconocer esa realidad? La misma torpeza que les confundió en la partida está presente en el regreso: desde el mundo del hogar no podemos representarnos lo inhumano más que como una parte de lo imaginario, y no podemos porque, en caso contrario, deberíamos reconocer que el mundo que habitamos no es un hogar, sino que está teñido con la sangre derramada en la batalla.

---

<sup>47</sup> Cf. Jean Améry, *op. cit.*, pp. 139-166, y J. E. Corbí, *op. cit.*, para una descripción detallada de las condiciones en las que la víctima puede sentirse reconciliada con el mundo.

<sup>48</sup> «Tratas de vivir una vida normal, como vivías antes, pero no puedes. No doy nada ni por mí mismo ni por la vida en general. Simplemente siento que mi vida se ha acabado. (...) Hoy en día, no sólo odio la guerra. No puedo ni siquiera ver a un par de chicos peleando en el parque. Por favor, no digas que la guerra ya ha pasado. En verano, cuando respiro el aire caliente y polvoriento, o veo una poza con agua estancada, o huelo las flores secas en los campos, es como si me pegaran un golpe en la cabeza. Afganistán me perseguirá por el resto de mis días» (S. Alexievich, *op. cit.*, pp. 26-27)

<sup>49</sup> «No puedo más, simplemente no puedo. Llevo muriéndome dos años. No estoy enfermo, pero me estoy muriendo. Mi cuerpo entero está muerto. No me he quemado viva en la Plaza Roja ni mi marido ha roto el carnet del partido y les ha tirado los pedazos a la cara, pero supongo que ya estamos muertos, aunque nadie lo sepa» (S. Alexievich, *op. cit.*, p. 32).

*La reproducción total o parcial de este libro, incluida la cubierta,  
no autorizada por los editores, viola derechos reservados.  
Cualquier utilización debe ser previamente solicitada.*

*Editor*

NICOLÁS SÁNCHEZ DURÁ

*Colección dirigida por*

NICOLÁS SÁNCHEZ DURÁ

Diseño gráfico: Pre-Textos (S.G.E.)

1ª edición: septiembre 2006

© de la introducción: NICOLÁS SÁNCHEZ DURÁ, 2006.

© JULIÁN MARRADES MILLET, JOAÑ B. LLINARES, MANUEL JIMÉNEZ REDONDO,  
ENZO TRAVERSO, JUSTO SERNA, PABLO LÓPEZ ÁLVAREZ, JOSEP E. CORBÍ,  
NICOLÁS SÁNCHEZ DURÁ, CONSUELO RAMÓN, JAVIER DE LUCAS

© de la presente edición:

PRE-TEXTOS (SERVICIOS DE GESTIÓN EDITORIAL)

Luis Santángel, 10

46005 Valencia

[www.pre-textos.com](http://www.pre-textos.com)

Con la colaboración del Departament de Metafísica i Teoria  
del Coneixement de la Universitat de València

IMPRESO EN ESPAÑA

PRINTED IN SPAIN

ISBN: 84-8191-769-9

DEPÓSITO LEGAL: V-3748-2006

IMPRESSA - TEL. 96 150 31 81 - C/ TORNERS, 1 - POLÍGONO INDUSTRIAL ELS MOLLONS  
46970 ALAQUÀS (VALENCIA)

## ÍNDICE

Introducción .....	7
Estado y guerra en Hegel .....	11
<i>Julián Marrades Millet</i>	
Consideraciones sobre la guerra en Nietzsche .....	35
<i>Joan B. Llinares</i>	
Libertad y guerra, guerra marítima, guerra entre estados, guerra civil y partisanos en la obra de Carl Schmitt .....	77
<i>Manuel Jiménez Redondo</i>	
Entre <i>Behemoth</i> y <i>Leviatán</i> : Pensar la guerra civil europea (1914-1945) .....	117
<i>Enzo Traverso</i>	
Guerra, civilización y barbarie. De Norbert Elias a Sigmund Freud . . . .	135
<i>Justo Serna</i>	
La guerra infinita, el enigma de la sublevación. Michel Foucault y la interpretación bélica de la política .....	161
<i>Pablo López Álvarez</i>	
Lo real y lo imaginario en la experiencia del soldado .....	185
<i>Josep E. Corbí</i>	
Palabras e imágenes, límites y alcance de los testimonios del dolor de la guerra .....	207
<i>Nicolás Sánchez Durá</i>	
La vuelta de un oxímoron. A propósito de la guerra justa .....	247
<i>Consuelo Ramón</i> <i>Javier de Lucas</i>	