

La guerra como tabú

Carlos Marín de Miguel
IES Politécnico de Castelló

¿La eterna guerra?

¿Hay alguna manera de liberar a los seres humanos de la fatalidad de la guerra?¹

Esta es la pregunta que Albert Einstein formuló en una carta con fecha de 30 de julio de 1932 a Sigmund Freud. En el mismo año en que los electores alemanes convirtieron al partido nazi en el más votado, y tan solo uno antes de que Hitler alcanzara el poder. Ochenta años después, la cuestión no parece haber obtenido una respuesta definitiva. Einstein consideraba que, dados los progresos de la técnica, la respuesta era crucial para el futuro, porque de ella dependía el futuro de la humanidad civilizada, era la pregunta “más importante de las que se le plantean a la civilización”. Es una cuestión radical; no inquiera sobre la forma de librarnos de *esta* guerra o de *una* guerra, sino de *la* guerra. Y el interrogante sigue vigente hoy porque no hay ninguna guerra en nuestro planeta que esté lo suficientemente lejana o de la que nos encontremos a una distancia de seguridad; no podemos sentirnos ajenos a la guerra, ni siquiera a la más alejada desde un criterio geográfico o histórico.

¿Es la guerra consustancial a la naturaleza humana? Con la excepción de algunos roedores, ningún otro vertebrado mata habitualmente a miembros de su misma especie. Ningún otro animal disfruta practicando la crueldad sobre otro de su misma clase. A este respecto, afirmaba Voltaire, que si al hombre le otorgó Dios la razón, debería ésta a inducirle a no envilecerse imitando a los animales.² Definimos habitualmente los ejemplos más denigrantes de la crueldad del hombre como algo brutal o bestial, dando a entender que son comportamientos característicos de animales menos desarrollados que nosotros. En su *Diccionario Filosófico*, señala Voltaire que no estando dotado el hombre por la naturaleza de armas para matar a sus semejantes ni del instinto de beber su sangre, resulta una verdad dolorosa el hecho de que seamos la especie más cruel y despiadada que jamás haya pisado la tierra. Norbert Elias se cuestiona qué clase de seres humanos son los que se amenazan mutuamente una y otra vez con la guerra, el asesinato y la muerte. ¿Está en la condición humana? ¿Qué clase de mundo es este donde el asesinato recíproco de los pueblos ha sido elevado por el hombre a una institución reconocida? Y así, señala Elias el escándalo de ver convertida la guerra en un fenómeno institucionalizado:

Las guerras constituyen una sólida tradición de la humanidad. Están enraizadas en sus instituciones y actitudes sociales, en la esencia de los seres humanos, incluso de los más pacíficos.³

¹ A. Einstein y S. Freud, *¿Por qué la guerra?*, Barcelona, Minúscula, 2001, p. 63.

² Voltaire, “Guerra”, *Diccionario filosófico*, Madrid, Akal, 1976.

³ N. Elias, *Humana conditio. Consideraciones en torno a la evolución de la humanidad*, Península, Barcelona, 1988, p. 11.

La paradoja, en opinión de Elias, es celebrar la fortuna de vivir en un rincón del planeta donde no ha habido ninguna guerra en el plazo de cuarenta años. La paz no debiera ser algo que ha de ser celebrado. Se refiere el autor probablemente a Europa, pero esta idea sólo es válida si por guerra entendemos una conflagración entre varios países, porque en los últimos años hemos tenido guerras, como las de la antigua Yugoslavia, Afganistán, Irak, Libia... Elias apunta a la idea de Destrucción Mutua Asegurada (*Mutal Assured Destruction* M.A.D., en sus siglas en inglés):

Vivimos en un momento del desarrollo humano en que la próxima guerra puede traer consigo la destrucción de una considerable parte de la humanidad, cuando no de la tierra habitable.⁴

Y a esta perspectiva aludía también Hannah Arendt cuando hablaba del «ajedrez apocalíptico»⁵ en el que se habían instalado las superpotencias; en un hipotético conflicto termonuclear desaparece la victoria, si uno de los dos «gana», sería el final para los dos. Esta es la gran diferencia con los conflictos bélicos anteriores. Para Arendt, la clave es el desarrollo técnico de los medios de la violencia, tan magnificado que desborda cualquier objetivo político que quisiera corresponder a su potencial destructivo. Es tan descomunal ese potencial técnico de violencia, que no podría justificarse su uso en un conflicto bélico.

También nos alerta del peligro Habermas, quien ha dicho,⁶ que nuestra época es la que ha «inventado» la cámara de gas y la guerra total, el genocidio estatalmente planificado y los campos de exterminio, el lavado de cerebro, el sistema de seguridad estatal y una vigilancia panóptica de poblaciones enteras. Este siglo nos ha traído más soldados caídos, más ciudadanos asesinados, civiles muertos y minorías desplazadas, más torturados, más maltratados, más muertos de hambre y frío, más prisioneros políticos y refugiados, en suma, ha “producido” más víctimas de las que hasta ahora siquiera podríamos haber imaginado. Los fenómenos de la violencia y de la barbarie son signos distintivos de nuestra época. Así, todos los diagnósticos de la modernidad han reconocido en los rasgos totalitarios de nuestra época el rasgo estructural de la modernidad.

La guerra y la caza estarían ambas inscritas en un comportamiento de agresión inherente a la especie humana, al menos después de los australantropos. La agresión, el uso de la violencia, aparecieron como una necesidad, como una técnica que permitía adquirir la alimentación.⁷ La supervivencia, consiguientemente, pasaba por la caza, y por tanto, por la agresión como medio de subsistencia. La guerra no sería más que la prolongación de la caza, la guerra, como medio de subsistencia. Como la caza, la guerra es “natural”, en el fondo, la guerra es la caza al hombre. Estas consideraciones han suscitado diversas reacciones: otros estudiosos han rechazado esta interpretación indicando la dificultad que entraña explicar los comportamientos sociales por lo natural, por lo biológico. Consideran que los hechos humanos incumben a la Sociología; la guerra sería un fenómeno humano, cultural, adquirido. Se debe evitar confundir la agresión, que es una acción eventualmente utilizada para procurarse

⁴ *Ibidem*, p. 11.

⁵ H. Arendt, *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 2005, p. 9.

⁶ J. Habermas, *La constelación posnacional. Ensayos políticos*, Barcelona, Paidós, 2000, p.66.

⁷ J. Guilaine y J. Zammit, *Le sentier de la guerre. Visages de la violence préhistorique*, Paris, Seuil, 2001, p. 38.

la nutrición —la caza—, y la agresividad, que es un comportamiento humano, cercano a la guerra. Si la caza es un medio de alimentar al hombre mediante el animal muerto, la guerra no sirve a ese propósito.

La guerra primitiva no debe nada a la caza, se enraíza, no en la realidad del hombre como especie, sino en el ser social de la sociedad primitiva, que se significa, no por su universalidad hacia la naturaleza, sino hacia la cultura. Otros autores han intentado explicar la guerra primitiva o verla como un avatar de la miseria, y han estado tentados de explicarla en base a razones económicas. Diversas investigaciones han demostrado que las sociedades antiguas sabían satisfacer sus necesidades alimentarias. Así, el gusto y la práctica de la guerra tienen otros resortes, que en el caso de las sociedades primitivas de cazadores-recolectores, o de agricultores primitivos residían en su amor por la guerra. Las sociedades primitivas eran sociedades violentas, su ser social era un ser para la guerra. La guerra organizada habría surgido a finales de la era paleolítica. Se calcula, que de los primeros 3.421 años de civilización, sólo en 268 no habrían tenido lugar guerras.

La guerra es un elemento determinante de la civilización helenística,⁸ como lo es también de la época clásica griega. La guerra, que cronistas como Polibio o Plutarco nos presentan como efecto de la ambición de los reyes, tenía también una función económica: satisfacía las necesidades de una sociedad demasiado exigente para la situación todavía rudimentaria, de las técnicas de producción y de intercambio. La guerra hacía pasar de unas manos a otras las reservas acumuladas de una economía de atesoramiento. Magnificada por una moral imperial que sugería prestigio y deberes, sólo la guerra podía crear y mantener entidades políticas lo bastante grandes como para asegurar a algunas ciudades una autarquía que no se limitara a lo estrictamente necesario. La ciudad clásica vivía, por tanto, ante todo, de una economía de predación. No era otra cosa que un grupo de hombres en armas: uno se convertía en ciudadano en el momento en que recibía sus armas, y el joven efebo no sólo juraba mantener sino, también, engrandecer su patria. Es el germen de la figura del mercenario; antes de que la historiografía griega registrara detalles sobre las actividades mercenarias ya había tropas de a pie, arqueros y hombres adiestrados en el manejo de carros de combate que trabajaban para patronos ajenos, ya fuera en los reinos de la región mesopotámica entre el Éufrates y el Tigris, en China o en el Egipto de los faraones. La historia de David, relatada minuciosamente en el Antiguo Testamento por Samuel, parece ser el primer testimonio de un hombre de clase social baja que asciende a cortesano tras haber matado al filisteo Goliat. Al no contar más que con el apoyo de Saúl, formó una tropa de mercenarios con la que recorrió el país robando y saqueando cuanto sitio se ponía en su camino. Tras alcanzar cierta fama militar, pasó a trabajar con sus hombres en las filas del enemigo como escolta personal del rey Aquis para ascender finalmente como rey de Israel deshaciéndose de los restos de la antigua familia real. Los motivos de los mercenarios por entonces, como también posteriormente, no eran en primera instancia las aventuras y las expectativas sobre grandes tesoros sino la preocupación por la mera supervivencia. Se les pagaba en especie, a veces con oro y plata, pero muchas veces repartiendo lo que habían conseguido arrebatar al enemigo. El reparto del botín solía ser motivo de discusiones, a las que por lo general ponía fin el líder, en tanto tuviera la autoridad suficiente.

⁸ C. Préaux, *El mundo helenístico*, Barcelona, Labor, 1984, pp. 100-151.

Heródoto sostiene que los lidios, un pueblo asentado en la parte oeste de la actual Turquía, inventaron el dinero hacia el 650 a.C. para pagar a sus “prostitutas del templo”. Su legendario rey Creso habría hecho acuñar las primeras monedas para remunerar a sus mercenarios. Así que dos de los oficios más antiguos del mundo pueden continuar disputándose el primer lugar como causa o razón para la invención del dinero. Puede afirmarse que medio siglo antes de nuestra era se comenzó a remunerar a los guerreros contratados con una determinada suma de dinero. Esta medida fue necesaria porque los mercenarios, que provenían de los lugares más diversos, exigían que su sueldo fuese “convertible”, ya que Creso no disponía de un botín para repartir, sino que había convocado a los guerreros foráneos para proteger sus riquezas de las manos de los envidiosos reinos colindantes.

Alrededor de 150 años después, Jenofonte, el discípulo de Sócrates, escribió su obra *Anábasis*, donde describe la vida de los mercenarios griegos que habían sido contratados por Ciro para derrocar a su hermano Artajerjes II, rey de Persia. El enfrentamiento decisivo tiene lugar cerca de Cunaxa, en Babilonia. Ciro fue derrotado en la batalla, en la que además perdió la vida. Jenofonte, quien también era mercenario, tomó el mando de los griegos de “hierro” sobrevivientes. Tras semanas de demoledoras marchas a pie, atormentados por el hambre, el frío y la condición escarpada y montañosa del terreno, consiguió poner a salvo a más de 10.000 mercenarios en Trapezunte (actualmente Trabzon), a más de 1000 kilómetros, junto al mar Negro. La “expedición de los diez mil” pasó a la historia. Jenofonte participó en otros cuerpos expedicionarios, como en el del rey espartano Agesilao. Esta guerra contra Tebas, aliada de Atenas, le costó el destierro por haber luchado en “las filas equivocadas”. Jenofonte acabó por establecerse en Olimpia.

¿Cuál es la relación entre la violencia y la democracia? Desde su origen, las polis griegas eran belicosas, y las guerras en las que se enzarzaban a menudo provocaban su colapso. Durante las guerras del periodo clásico fueron aniquiladas 24 *póleis*. Atenas estuvo en guerra dos de cada tres años. La heroicidad bélica se consideraba esencial para la definición de un hombre, un ciudadano y un griego. La guerra se representaba y recordaba en todas partes: monumentos conmemorativos o funerarios, memorias triunfales de los lugares de culto, la decoración escultórica de los templos, obras dramáticas, discursos ante la asamblea, tribunales y funerales públicos. Estaba asimismo presente en el ámbito privado; en los comedores de las casas particulares, panoplias en las paredes y cráteras o copas decoradas con escenas de la batalla.

La *Iliada* es el poema de la guerra. Cuando es necesario, los dioses intervienen para contrariar los procesos de paz. Cabe descifrar en la obra de Homero una ideología de la guerra, de la guerra más hermosa, porque hay una guerra hermosa del mismo modo que hay una bella muerte. La inmensa mayoría de de cuantos mueren en la *Iliada* no lo hacen en el transcurso de un duelo, sino en la denominada *aristeia*, una serie de proezas durante las cuales el guerrero, lleno de cólera e imbuido de una fuerza sobrehumana, lo arrasa todo a su paso. Sobre el poema homérico, apunta Reyes Mate que la *Iliada* es un canto a la violencia; presenta la guerra como una consecuencia casi natural de la convivencia. No se limita a eso, sino que hace algo más terrible: canta la belleza de la guerra y lo hace con una fuerza y pasión memorables: no hay prácticamente un héroe de que no se evoque su esplendor moral y físico en el momento del combate; no hay prácticamente una muerte que no sea un altar, ricamente decorado y adornado de poesía; la fascinación por las armas es constante, igual que la admiración por la belleza estética de los movimientos

de los ejércitos: en la guerra son hermosos los animales, la naturaleza es solemne cuando sirve de marco a la matanza.⁹

¿Es la guerra narrada en el poema una guerra sin piedad, de aniquilación? Ciertamente es un conflicto donde no se hacen prisioneros como se lee en el canto XXI al narrar la captura y posterior ejecución de Licaón, uno de los hijos del poeta Príamo.

Los *Diarios secretos de Wittgenstein*

Ludwig Wittgenstein, experimentó de primera mano el conflicto bélico. No porque se viera obligado a ello, sino porque se alistó voluntariamente. Por si esto no fuera suficiente, donó un millón de coronas para el desarrollo de un mortero. Era militarista, patriota militante, fue oficial de academia, recibió cuatro importantes medallas al valor. Mostraba una radical aversión al pacifismo, dirigió críticas a Russell por su militancia pacifista. Las medallas recibidas le fueron otorgadas por el desprecio suicida de la muerte que mostró en la batalla.

En 1938, deja de sentirse total y enteramente alemán, y se nacionaliza inglés, con el deseo de participar voluntariamente en la nueva conflagración mundial. Para ello, trabaja en hospitales de Londres y New Castle. No dedicó un tratado u obra al relato de su vivencia, sólo queda rastrear en los escuetos, aunque jugosos diarios de Wittgenstein, su percepción de la guerra. Ahí dejó testimonio de sus sentimientos y estados de ánimo, pero no llevó a cabo un trabajo teórico sobre la guerra. ¿Por qué el hecho humano más trágico y más extremo ha merecido tan exangüe tratamiento por parte de los pensadores?

Wittgenstein quiso poner en práctica una especie de *epojé*, recogerse en la evitación del mundo exterior y en el refugio del espíritu como modos de autoprotección y salvación. Son varias las referencias a esta búsqueda interior. El 4 de noviembre de 1914 escribe:

No dependas del mundo exterior y así no necesitarás temer lo que en él ocurra.

Otra nueva referencia al espíritu la hallamos en la entrada fechada el 5 de octubre de 1914:

En los períodos de bienestar externo no pensamos en la impotencia de la carne; pero si uno piensa en los períodos de penuria, entonces sí que cobra consciencia de esa impotencia. Y uno se vuelve hacia el espíritu.

Cuán simbólico resulta que una de las misiones de Wittgenstein en la guerra fuera el manejo de un reflector en una patrullera. Alumbrando la oscuridad como su filosofía, y un peligroso desempeño de una tarea que atrae el fuego enemigo:

⁹R. Mate, *La herencia del olvido. Ensayos en torno a la razón compasiva*, Madrid, Errata Naturae, 2008, p.172.

Casi desnudo voy corriendo al puente de mando. Aire helado, lluvia. Estaba seguro de que iba a morir. Puse en funcionamiento el reflector y regresé a vestirme. Era [...] todo, Estaba terriblemente nervioso y gemía en voz alta. Sentí los horrores de la guerra.¹⁰

Sintió los horrores de la guerra, la ansiedad, el miedo, el pánico. La incertidumbre del enfrentamiento a la muerte. Uno de sus biógrafos más célebres, Ray Monk, afirma que lo que Wittgenstein deseaba obtener de la experiencia bélica era una transformación de toda su personalidad, una especie de experiencia religiosa y mística que transformara su vida irremediamente. A Felix Salzer, sobrino suyo, le dijo que la guerra le había salvado la vida, que sin ella, quién sabe qué habría sido de él. Abundó en ello cuando comentó a su colega de escuela en Trattenbach, Martin Scherleitner, que se había alistado voluntario en la guerra para encontrar la muerte. Isidoro Reguera, en su edición de los *Diarios secretos*, sostiene que, «Wittgenstein encontró en la guerra la ultima ratio de su existencia sin salida».¹¹ El 4 de mayo de 1916 apuntó en el diario:

Tal vez mañana me incorpore a los exploradores, a petición mía. Entonces comenzará para mí la guerra. ¡Y puede ser que también la vida! Tal vez la cercanía de la muerte me traiga la luz de la vida.

Son constantes esas referencias a la muerte. Dejan la impresión de cierta incoherencia. Buscar la «salvación», la realidad de la existencia en la guerra, no parece tener mucho sentido. ¿Qué conclusión podemos extraer de aforismos como este?:

Es la muerte, y no otra cosa, lo que da su significado a la vida.

Reyes Mate¹² sostiene en diferentes momentos de su obra que debe existir un vínculo entre la sabiduría y el sufrimiento. Tal vez por ahí podamos encontrar el sentido de las anotaciones de Wittgenstein. El sabio se implica en el conocimiento y no separa la sustancia de la realidad de la experiencia. Sin embargo, a Wittgenstein le puede finalmente el ansia de agarrarse a la existencia. Un sentimiento que se encuentra en las narraciones de vivencias del campo de batalla. Aunque muchos se resignan y se entregan, otros tantos se aferran a la vida. El 24 de julio de 1916 escribe:

Estamos siendo tiroteados. Y a cada disparo mi alma se estremece. ¡Me gustaría tanto seguir viviendo!

Y el 29 de julio de 1916:

¹⁰ Entrada en su diario del 18 de agosto de 1914.

¹¹ Isidoro Reguera en su edición crítica de L. Wittgenstein, *Diarios secretos*, Madrid, Alianza, 1991, p. 173.

¹² Por ejemplo, en el capítulo titulado “Educar desde Auschwitz”, en su libro *Por los campos de exterminio*, Barcelona, Anthropos, 2003, pp. 92-93.

Ayer fui tiroteado. Sentí miedo. Tuve miedo a la muerte. ¡Lo que ahora deseo es vivir! Y resulta difícil renunciar a la vida cuando se le ha tomado gusto. Pero precisamente eso es «pecado», vida irrazonable, falsa concepción de la vida.

Lo que es evidente es hasta qué punto el lenguaje bélico comienza a impregnar su trabajo intelectual. Habla de «asaltar» los problemas, conservar la fortaleza ya conquistada. La guerra ha dejado su marca indeleble. El 31 de octubre de 1914 anota:

¡He asaltado el problema en vano [?!]! Pero prefiero dejar mi sangre ante esta fortaleza antes que volverme con las manos vacías. Una de las mayores dificultades está en conservar la fortaleza ya conquistada, hasta asentarse tranquilamente en ella.

La búsqueda religiosa y mística es constante en los diarios. Hay numerosas alusiones a Dios y al espíritu. La relevancia que poseen estas anotaciones de la experiencia del filósofo en la batalla, estriba en que los testimonios como los diarios de Wittgenstein sobre sus vivencias en la Primera Guerra Mundial, ciertamente no abundan. Los *Diarios secretos* constituyen una de las escasas fuentes de que disponemos para conocer las reflexiones que el combate ha suscitado en un pensador.

Simone Weil y la Guerra Civil Española

Al respecto de lo apuntado con Wittgenstein, son reseñables los escritos de la pensadora Simone Weil sobre su experiencia en un conflicto bélico, concretamente en la Guerra Civil Española. En una carta a George Bernanos, relata su relación y sus reflexiones sobre la experiencia de la guerra. En junio de 1936 se halla en París. No le gusta la guerra, le horroriza, escribe, pero le disgusta mucho más la retaguardia. A pesar de sus esfuerzos de permanecer al margen, no puede dejar de participar moralmente en la Guerra Civil Española. París era su retaguardia y por eso decide alistarse tomando el tren a Barcelona a principios de agosto de 1936. Diversos acontecimientos comienzan a hacerle cuestionar su compromiso. Entre ellos, el fusilamiento de un sacerdote, frustrado por un azar, en el que se planteó “si miraría o haría que me fusilaran”. Le conmueve la violencia gratuita, la protervidad de la que es testigo, esta vez se trata de la muerte de dos religiosos. A uno se le ejecuta en el acto, y al otro se le hace creer que queda libre para dispararle a continuación cuando apenas ha dado veinte pasos.

Le causa una honda impresión el episodio de Durruti y el falangista de quince años capturado por su columna. Se le concede un plazo de veinticuatro horas para decidir entre alistarse con los anarquistas o ser ejecutado. Elegirá lo segundo. Las expediciones de castigo le parecen sumamente crueles. Weil considera que en una guerra lo esencial es la actitud ante el asesinato:

Tengo la sensación de que, una vez que las autoridades temporales y espirituales han establecido que una categoría de hombres queda al margen de aquellos cuya vida se considera que posee valor, no hay nada más natural para el hombre que matar.¹³

En ocasiones, el asco inicial ante el asesinato es sustituido por el miedo a quedar como alguien carente de virilidad. Para sustraerse a su práctica, señala Weil que hace falta un aprendizaje, una embriaguez a la cual es imposible resistirse sin una fuerza de espíritu que cree excepcional. No la ha encontrado en ninguna parte. Una quemadura de consideración en un pie le obligará a abandonar el frente.

Weil cuenta con diez años de edad cuando se firma el Tratado de Versalles que pone fin a la Primera Guerra Mundial. Hasta ese momento se ha considerado patriota con una exaltación infantil. Sin embargo, la voluntad de humillar al enemigo vencido, que, en su opinión, se extendió de una forma repugnante, le previno de una vez por todas del patriotismo ingenuo, llegando incluso a pensar que la humillación inflingida por su país era peor a la sufrida. Las reflexiones de Weil han servido como referente de una pensadora que vivió y experimentó de primera mano los horrores de la guerra; nos alerta contra el peligro de los nacionalismos y del idealismo que pueden llegar a justificar la muerte y el asesinato.

¿Proclamar la guerra como tabú?

Es una elección trágica, de la cual la historia va llena, por la cual, se ha visto a alguno ir hacia la muerte, incluso buscarla, en una lucha en la cual no se creía, porque se pensaba que no era posible intercambiar la lealtad por la verdad.¹⁴

La lealtad es una categoría moral, la verdad es teórica. Estas líneas ejemplifican la concepción, reflejada en muchos escritos, de que se va a la guerra por una lealtad que puede oponerse a la certeza del error o de la mentira que la impulsan. Hannah Arendt escribió un prólogo de la obra *The Warriors. Reflexions of Men in Battle*, al que califica como «singularmente serio y bello libro». Arendt recoge el comentario de Gray, y hasta podríamos remontarnos a Erasmo, de que para algunas personas, la paz suponía un vacío que las emociones de la guerra habían permitido mantener oculto. Se produce la paradoja de que la proximidad del enemigo hace disminuir el odio que se siente por él. En la retaguardia se es más sanguinario que en primera línea. Las emociones más concretas hacen más soportable la atmósfera moral en primera línea, que en las zonas de retaguardia, donde las emociones son abstractas.

Lo que llevaba a los hombres al combate era la lealtad hacia el grupo, mucho más que cualquier «ismo», ni nacionalismo, ni patriotismo, ni ningún sentimiento en el que se pueda adoctrinar a un hombre para manipularlo. El grupo es la esencia moral para luchar. Lo que más sorprende a Arendt son los conceptos y expresiones como «los eternos encantos de la guerra», la «fascinación poderosa» de lo espectacular, lo «conmovedor y la intensidad» de

¹³ S. Weil, «Carta a George Bernanos», en *Escrts sobre la guerra*, Alzira, 1997, p. 57.

¹⁴ U. Eco, «Pensar la guerra», en *Cinc Escrts Morals*, Barcelona, Destino, p. 31.

las vidas que encaran la muerte. ¿Sería esto lo que buscaba Wittgenstein al alistarse en la Primera Guerra Mundial? A ello parece apuntar la lectura de los *Diarios secretos* que hemos analizado al inicio. Gray desarrolla el concepto de *Homo furens*, el hombre en combate. Se da en él la crueldad inhumana y la bondad sobrehumana en ocasiones presentes en la misma persona de manera simultánea. «la guerra comprime los contrarios más opuestos en el mínimo espacio y el tiempo más breve», de ahí su gran poder de fascinación, completa Arendt.

Un autor como Daniel Goldhagen mantiene que, en la actualidad, resulta peor que la guerra el genocidio, el eliminacionismo y la continua agresión contra la humanidad. Propone, por ello, un cambio terminológico que induciría a un cambio semántico. En lugar de crímenes *contra la humanidad*, habría de crearse un nuevo tipo legal que recogiese el concepto de *guerra contra la humanidad*. Se contribuiría a caracterizar mejor la magnitud y el carácter de los hechos susceptibles que hoy en día son considerados como crimen de genocidio. Desde 1945, se han producido más de 200 guerras civiles, donde han muerto nueve civiles por cada víctima militar, unas cifras completamente opuestas a la Primera Guerra Mundial. Y es que el asesinato de masas y las campañas homicidas eliminacionistas no son el subproducto de la guerra, sino que se han convertido en el objetivo mismo y en la razón de las guerras.¹⁶ Esas prácticas son una guerra y no una serie de crímenes, no se trata de personas individuales las que son objeto de esos crímenes, sino la humanidad en su conjunto.

Así como la se desarrolló el tabú del incesto dado que la endogamia restringida tenía resultados negativos, se podría haber llegado al punto en que la humanidad experimenta la necesidad instintiva de declarar tabú la guerra. Porque un tabú no se «proclama» por una decisión moral o intelectual, sino que se forma a lo largo de milenios en los rincones oscuros de la conciencia colectiva. Un tabú no se proclama, se autoproclama.

Será compatible con el deber intelectual y con el sentido común anunciar la necesidad de un tabú, que nadie tiene autoridad para proclamar ni para fijar el tiempo de maduración. Es un deber intelectual proclamar la imposibilidad de la guerra, aunque no haya solución alternativa.

¹⁶ D. J. Goldhagen, *Peor que la guerra. Genocidio, eliminacionismo y la continua agresión contra la humanidad*, Madrid, Taurus, 2010, p. 608.

