

Pensando la guerra en Oriente y Occidente. De luces y sombras, del sueño a la vigilia

Thinking about the war from Orient to West. Between light and shadow, from dream to vigil

Jaume Pey Ivars

Universidad de Valencia

1.

Una de las citas más célebres de *El arte de la guerra* reza lo siguiente: “Los que son expertos en el arte de la guerra someten al ejército enemigo sin combate”.¹ Esta cita revela la lógica interna de la guerra más allá de la violencia, ya que si se puede ganar sin recurrir a las armas entonces de lo que se trata es del sometimiento entre pueblos, naciones u hombres, de una lucha por someter y no dejarse someter. La victoria otorga el derecho a disponer del otro; la derrota lleva a perder el derecho sobre la propia vida. De ahí que sea una lucha a vida o muerte, que pueda preferirse morir, resistir hasta el final, a ser sometido.

La justicia es algo ajeno a la lógica propia de la guerra. Cuando, finalmente derrotados por los atenienses, un grupo de ciudadanos de la Isla de Melos fueron a implorar a los vencedores “que no arrasaran y saquearan su ciudad, que no hicieran esclavas a sus mujeres e hijas”, éstos contestaron: “¿Por qué habríamos de ser justos, si hemos ganado?”² La lógica es inapelable. ¿Qué otra justificación podría necesitar César, por ejemplo, para la conquista de la Galia, más que la superioridad de la civilización romana? ¿Por qué apelar a un principio superior para romanizar la tierra si tienen la fuerza para que pueda ser romanizada? De ahí la excepcionalidad de la aparición en el occidente cristiano —y luego musulmán— de un concepto como el de “guerra justa”.

Con ese concepto se da a entender que la lógica de la guerra queda supeditada a un principio o una lógica superior, por universal y abstracta, aplicable a todos los hombres; un valor axiomático que hace del sometimiento político algo secundario, ya que se deriva de la obligación moral de un sometimiento anterior a dicho principio. En la medida en que un grupo no quiera someterse a él se convertiría automáticamente en enemigo no ya de una nación, sino de toda la humanidad —una humanidad oculta incluso bajo la piel del enemigo—. De este modo, la llamada “guerra justa” ya no se nos aparecería como una opción de estado, sino como una obligación general, incuestionable, de todo estado legítimo: se trataría de obligar al otro a someterse a algo más que a otro estado, más bien a unos valores, pretendiendo así disponer no sólo la vida de las personas, sino incluso de su alma.

Cuando un bando trata de erigirse en adalid de una guerra justa, pretende investirse de la legitimidad absoluta e inexcusable con la que se alzaría en representante de la humanidad toda. No sería ya una lucha por someter o no dejarse someter, sino una lucha entre la civilización y la barbarie. Y esta es precisamente la alternativa excluyente con la que Occidente ha venido justificando y narrando todas sus guerras desde las cruzadas; una

¹ Sun tzu, III “La estrategia ofensiva”, en *El arte de la guerra*, Martínez Roca, Madrid, 2003, p.59.

² Maite Larrauri, cap. 7 “Ninguna guerra es justa”, en *La Guerra según Simone Weil*, Tàndem, Valencia, 2002, p. 77. Ver también, en Tucídides, Libro V de la *Guerra del Peloponeso*: “Vosotros habéis aprendido, igual que nosotros, que en las cuestiones humanas las razones del derecho intervienen cuando se parte de igualdad de fuerzas, mientras que, en caso contrario, los más fuertes determinan lo posible y los débiles lo aceptan”, Gredos, Madrid, 2007, p.143.

alternativa que ha dado lugar a una nomenclatura bélica particular y al parecer inagotable: “guerra santa”, “colonialismo”, “independencia” y “secesión”, “revolución” y “terrorismo”, “guerra contra el terror”, “daños colaterales”, “guerra preventiva”..., todas ellas formas distintas de legitimar o deslegitimar a un bando armado con pretensiones de soberanía; metáforas que indican que la guerra en occidente hace tiempo que dejó de ser sólo un conflicto armado, para ser también en un conflicto propagandístico.

Estas metáforas políticas vienen a explicar y legitimar el conflicto armado, pero también ocultan la crudeza de la guerra, la lógica simple y brutal de la lucha por el sometimiento. El resultado es que el occidental medio se ve incapaz de mirar cara a cara el conflicto bélico sin un arsenal de significados que lo articulen; cuando eso sucede, cuando se encuentra cara a cara el horror de la guerra surge el absurdo,³ en el mejor de los casos, cuando no la locura (tipificada hoy de “psicosis de guerra”). Huyendo de esa mirada directa, las narraciones occidentales de la guerra se esfuerzan por construir un sentido en clave de legitimidad y de humanidad universal.

Lo que pretendemos en esta comunicación es plantear algunas de las condiciones categoriales que llevan a pensar la guerra en estos términos. Para ello hemos creído oportuno bucear en las reflexiones bélicas de otros contextos culturales; en concreto, para limitarnos al espacio de una comunicación, nos hemos centrado en la cultura japonesa y en el texto: “*Hagakure. El camino del samurái*”, de Yamamoto Tsunetomo,⁴ cuya lectura nos sugiere algunos elementos que pertenecerían a la manera occidental de ver la guerra. Veamos cuáles son.

2.

Leemos en el *Hagakure*: “El camino del Saumurái consiste, sobre todo, en ser conscientes de que no sabemos lo que va a pasar en un momento dado, y en poner en tela de juicio todas las cuestiones día y noche. *La victoria o la derrota dependen* de la fuerza temporal *de las circunstancias*. La deshonra se evita por otra vía más sencilla: con la muerte”.⁵ Este texto revela varias diferencias con el planteamiento occidental de la guerra, la primera y puede que fundamental, interpretar las victorias y las derrotas como algo circunstancial, mientras que lo propio de occidente es vincularlas a un relato histórico con un significado histórico.

Esta última idea procede originariamente del relato bíblico de la historia del pueblo de Israel, del que se desprende que no importa tanto la victoria o la derrota como la lección que sacamos de ellas. Vencer o perder son metáforas de la relación del pueblo de Israel con Dios, de su grado de compromiso o de fe, lo que provoca una sobre-significación de la guerra, una quiebra con respecto a la idea de que lo que se dirime en ella es la superioridad y la dominación de un pueblo sobre otro. La superioridad del pueblo elegido se da por descontada, la cuestión está en comprobar si Dios les ha permitido la victoria y por qué, de modo que victoria o derrota serían resultado de la voluntad de Dios, Dios hablaría a través de ellas. La primera confirmaría la alianza de Dios con su pueblo, la derrota implicaría no tanto sometimiento como culpa, que alguna cosa se habrá hecho mal.

De este modo resulta que el acontecimiento deja de tener significado por sí mismo, o que si lo tiene no

³ Un ejemplo paradigmático de esto lo encontramos en Céline, *Viaje al fin de la noche*.

⁴ Yamamoto Tsunetomo, *Hagakure. El camino del samurái*, Arkano books, Madrid, 2005.

⁵ *Ibid*, p. 38.

cuenta tanto como aquello de lo que es metáfora. ¡Los acontecimientos deben ser “leídos” e interpretados en función de algo que los trasciende! Se plantan así las bases de una suerte de filosofía de la historia que trae la providencia al relato histórico, por cuyo hilo conductor se revela el cumplimiento de una *promesa trascendente*, un *telos* histórico: la promesa de la tierra prometida. La guerra, en dicho relato, pasa a ser narrada en clave de destino histórico.

Inevitablemente este planteamiento debe resultarnos familiar. Hemos aprendido a ver aquí los argumentos históricos habituales de todo pensamiento nacionalista y revolucionario... Pero es la manera propia de ver la historia en el occidente ilustrado. Decía Kant en su escrito “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”⁶ que “Es necesario que la historia profética de ser humano se ancle en alguna clase de experiencia”. “Un hecho (...) que nos permita concluir el progreso hacia mejor como consecuencia ineludible (...), únicamente como apuntado hacia él, como *señal histórica*, y así se pudiera demostrar la tendencia del género humano en su totalidad”. Kant hace depender la posibilidad de sentido en la historia (cosa que por otra parte da por supuesta)⁷ a la interpretación de un acontecimiento como *señal*, a su vinculación con un supuesto orden trascendente. Él se sirve para ello de la “Revolución francesa”. Ahora bien, lo que a nosotros nos interesa es que el gesto de Kant no tiene nada de extraordinario, sino que los historiadores occidentales han venido dando por supuesto una narración teleológica de los acontecimientos al menos hasta la ruptura postmoderna con los llamados *grandes relatos*, y aun entonces cabría preguntarse si el relato de esa ruptura no es a su vez uno de esos “grandes relatos”.

Sea como fuera, este planteamiento es propio de los contextos culturales influidos específicamente por las religiones abrahámicas, bien directamente por el judaísmo, bien por el cristianismo o el islam. Y contrasta, como decíamos, con el planteamiento del *Hagakure*, en donde leíamos literalmente: “la victoria o la derrota dependen de la fuerza temporal de las circunstancias”.

Si la victoria o la derrota son circunstanciales no cabe darles ninguna interpretación ulterior. El acontecimiento no significa algo distinto de sí mismo. “¿Cómo responder si se nos pregunta qué es lo esencial como ser humano en cuanto a propósito y disciplina? Lo esencial es tener la mente pura, aquí y ahora, libre de complicaciones. No hay nada más allá de pensamiento del momento inmediato”.⁸ Esto significa que no hay nada más allá del instante, y aquí es donde el camino del samurái entronca con la vía del budismo: lo único importante es el “aquí y ahora”, pero no como en occidente —porque cada instante pudiera ser el último, lo que no es sino otra forma de vivir para el futuro—, sino porque cada instante es una nueva oportunidad de alcanzar la plenitud: “En la total presencia, en la plenitud del aquí y ahora, el instante se puede convertir en *eternidad*”.⁹

La eternidad no es una promesa histórica, tampoco es deseo de perdurar, sino una oportunidad que procede del aquí y ahora. Esto no aporta un significado superior al acontecimiento histórico ni lo vehicula en dirección a un pasado o un futuro. Es una posibilidad puramente individual de plenitud que tiene más relación con trascenderse *con* el acontecimiento que con que el acontecimiento trascienda. Por eso, vivir pendiente del pasado o del futuro es

⁶ I. Kant, “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”, en *Filosofía de la historia*, FCE, México, p.111, 1992.

⁷ Kant, op. cit. “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, p. 57: “Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como un secreto plan de la Naturaleza”.

⁸ Y. Tsunemoto, op cit, p. 41.

⁹ Bovay, Kaltenbach y De Smedt. *Zen*, Kairós, Barcelona, 1998, p. 64.

vivir a medias: “La mayoría de la gente piensa sin cesar en el pasado o en el futuro. De esta forma la vida no se vive plenamente. Para que el futuro salga bien hay que vivir el presente. Vivir es aquí y ahora. Pasado y futuro no tienen existencia”.¹⁰ Así, se dice en el *Hagakure*: “Toda la vida del hombre es una sucesión de momentos. Si entendemos plenamente el momento presente, no nos quedará nada por hacer ni nada que perseguir. Vive siendo fiel a la dedicación única al momento”.¹¹

Esto, para el samurái, significa entregarse con honor a la posibilidad de morir a cada instante. “El Camino del Samurái no es sino practicar la muerte todas las mañanas, pensar si estará aquí o allá, imaginarse la manera más decorosa de morir y fijar firmemente la mente en la muerte.”¹² Pero a diferencia del mártir cristiano o del revolucionario, que sacrifican su vida por una ideal o *telos* más elevado que el simple acontecer humano, que pelean por una promesa histórica de futuro cuya muerte parece acercar un poco más, para el samurái la cuestión es *cómo* morir, no para qué o por qué; todos vamos a morir, pero no todos sabemos morir. Leíamos que ante la derrota “la deshonra se evita por otra vía más sencilla: con la muerte”.¹³ Perder no es deshonoroso, sino perder y no morir; lo que cuenta es la actitud frente a la batalla, no el resultado ni sus consecuencias. La moral es así mucho más simple y liberadora, puesto que la culpa por la derrota siempre puede ser superada por la muerte.

Hay algo inquietante en el convencimiento religioso, sea de Moisés o de Marx, de que un pueblo no “merece” estar sometido. Una fe un tanto fanática que lleva a mirar más allá del presente, de los acontecimientos históricos, de las leyes, de la lógica del poder humano y del sentido común; sólo eso puede empujar a responsabilizarse de la liberación de todo un pueblo. Citábamos al principio: “sobre todo” hay que “ser conscientes de que no sabemos lo que va a pasar”¹⁴. Moisés, como Marx, como el propio Kant, creen saber exactamente lo que va a pasar al final: ninguna derrota es definitiva, sino que es una etapa más hasta la victoria final, hasta alcanzar la *promesa* de la tierra prometida. Esto lleva a no aceptar nunca la legitimidad de todo vencedor que no sea uno mismo, a romper con la lógica del sometimiento.

3.

Si a la influencia hebraica le debemos, por decirlo en palabras de Steiner, tanto “la definición de nuestra humanidad en diálogo con lo trascendente”, como la interpretación de la historia “como un tiempo orientado a un propósito”¹⁵, nuestro modo de relacionar lo mundano y lo trascendente, así como el acontecimiento y su propósito, se lo debemos a nuestra raíz griega, y en concreto a la huella del *dualismo platónico*. En este sentido, retomando el tema de nuestro escrito, no puede ser casual que la primera formulación de “guerra justa”¹⁶ la encontremos en el conglomerado de judaísmo cristiano y de platonismo que nos ofrece Agustín de Hipona.

¹⁰ Ibid, p.64.

¹¹ Tsunemoto, op.cit., p. 82.

¹² Ibid, p.89.

¹³ Ver nota v.

¹⁴ Nota v.

¹⁵ Geroge Steiner, *La idea de Europa*, Siruela, Madrid, 2005, p. 58.

¹⁶ En la conferencia pronunciada durante las jornadas por el profesor Enrique Gavilán, se atribuye a la época y al espíritu expansionista de Carlomagno. Nosotros, en su momento, nos basamos en la entrada “Guerra justa” del *Diccionario de filosofía Oxford*. Sea como fuera, esto no exigiría un cambio sustancial de nuestra argumentación.

Lo que permanece de la huella platónica puede ser rastreado por dos parejas de metáforas contrapuestas. La primera, procedente del mito de la caverna, es la contraposición entre la *oscuridad* y la confusión de las sombras, frente a la claridad del mundo de fuera y la cegadora *luminosidad* del sol. El sol, venga a llamarse Bien, Dios o como se quiera, se identifica con una verdad que es fundamentalmente ausencia de sombra, “in-maculada” (sin mezcla de falsedad, prejuicio, malicia...). Ahora bien, lo hace de ella una contraposición propiamente occidental es que declare que el mundo de fuera es *inteligible*, ya que implica que es posible comprenderlo y transcribirlo racionalmente, con ciertas limitaciones, a un determinado lenguaje. Esto reaparece constantemente en la distinción, presente en el lenguaje popular, entre discursos claros y oscuros, en la búsqueda de la luz al final del túnel, en el deseo de iluminar nuestras consciencias o discriminar las luces de las sombras. Es la inteligibilidad del mundo iluminado lo que puede hacer de él un modelo de conocimiento, un objetivo de la educación o un ideal político. Así pues, Platón es un pensador revolucionario porque pretende el regreso del prisionero liberado para iluminar o guiar a sus antiguos compañeros, de mismo modo que el pensamiento occidental es activo y reformista por su deseo de traer la luz al mundo de los hombres (de ahí que exaltemos la importancia del *Siglo de las luces*).

En este punto, la contraposición luz y sombra viene acompañada de la de sueño y vigilia.¹⁷ Dice Platón: “Debéis descender hasta la morada común de los demás y habituaros a contemplar las tinieblas; pues, una vez habituados, veréis mil veces mejor las cosas de allí y conoceréis cada una de las imágenes y de qué son imágenes, ya que vosotros habréis visto antes la verdad (...). Y así el Estado habitará en la *vigilia* para nosotros para vosotros, y no en el *sueño*, como pasa actualmente en la mayoría de los Estados, donde compiten entre sí como entre sombras”.¹⁸

Desde Platón hasta Freud, pasando por Descartes, conocer pasa por dejar de soñar, o por asegurarnos de que no estamos soñando, o por comprender el verdadero sentido de nuestros sueños... Decir en occidente que *la vida es sueño* es sospechar de la vida, porque el sueño nunca puede establecer ningún discurso legítimo ¡ni siquiera sobre los sueños!, sino que parece necesario ordenarlos desde la vigilia o para la vigilia. Volviendo a la imagen de las sombras, es la luz la que da la auténtica medida de la verdad de las sombras de las imágenes, de los reflejos... Las sombras deben ser interpretadas por aquello que no es la sombra (los prejuicios por el juicio, la superstición por la razón, el deseo por la moral, etc.). De ahí procede la estrategia conceptual occidental que hace que un acontecimiento no pueda valorarse a sí mismo, que sea lo trascendente lo que determine el grado exacto de verdad o de realidad “de lo de aquí”; el criterio que explica —primero— y legitima o deslegitima —después— cualquier acontecimiento. Lo inmediato carece de legitimidad propia, no aporta nada en claro sobre su propia realidad, sino se requiere un fundamento, criterio o principio que lo juzgue, teniendo en cuenta a su vez que ese fundamento no puede ser juzgado desde ese discurso porque no es ese discurso, sino que está en ‘otro nivel de realidad’¹⁹ que lo trasciende.

Llevado al tema que nos ocupa, sucede que la guerra no puede ser comprendida internamente a partir de la

¹⁷ Parece como si a la hora de articular la sabiduría propia de cada cultura los grupos humanos debieran habérselas con estas dos experiencias como constitutivas de nuestra humanidad, por lo que pueden ser calificadas de metáforas propiamente dichas.

¹⁸ Platón, libro VII en *República*, Gredos Madrid, 2000, p. 351 (520e).

¹⁹ Ver Derrida, “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, en *Dos ensayos*, Anagrama, Barcelona, 1974, p. 11.

práctica misma de la guerra, sino que requiere de un punto de vista externo y que, sin ser la guerra, vendría a *iluminar* su verdadera naturaleza. De modo que la misma relación que encontrábamos en la narración del devenir histórico en torno a un propósito, tiene lugar cuando se interpreta la guerra en clave de justicia como su principio trascendente. Pero esa relación no aparece en el contexto cultural oriental o en las reflexiones bélicas del *Hagakure*, sino que se trata de un texto más bien “inmanente” sobre la guerra en el que la guerra es la que tiene algo que decir sobre la guerra. Tampoco se cuestiona o valora —en todo caso se cuestiona la falta de guerra—; de lo que se trata es de prepararse para ella.

Estamos tentados de afirmar que el motivo puede encontrarse en la diferente manera de comprender la relación entre luces y sombras, así como entre sueño y vigilia. Sobre la primera contraposición, sucede que si para el occidental la sombra es ilegítima y su verdadera cualidad sólo cabe interpretarla “a la luz” de *la* luz, el oriental por el contrario se recrearía en la sombra y en los matices de las sombras, hasta el punto de que la cualidad de cada una de ellas se revelaría por contraste con las otras sombras. En *El elogio de la sombra*²⁰—obra japonesa anterior a la II Guerra Mundial— se afirma que una de las diferencias esenciales entre el mundo occidental y el oriental es el gusto obsesivo de los primeros por la luminosidad, mientras que la estética oriental se basaría en jugar con los matices de sombras y limitar la fuerza de la luz del sol. “La belleza de una habitación japonesa, producida únicamente por un juego sobre el grado de opacidad de la sombra, no necesita ningún accesorio. Al occidental que lo ve le sorprende esta desnudez y cree estar tan sólo ante unos muros grises desprovistos de cualquier ornato, interpretación totalmente legítima desde su punto de vista, pero que demuestra que no ha captado en absoluto el *enigma de la sombra*”.²¹

Mientras que el gusto occidental se caracteriza por la huída de la sombra, lo que plasmamos en la búsqueda de casa con orientación sur-sureste y con vistas al mar, se dice en el libro sobre la casa oriental: “Cuando iniciamos la construcción de nuestras residencias, antes que nada desplegamos el tejado como un quitasol que determina en el suelo un perímetro protegido del sol, luego, *en esa penumbra, disponemos la casa*. (...) Si el tejado japonés es un quitasol, el occidental no es más que un tocado.”²² Esto nos dice que la vida sólo sería habitable bajo sombra, “en esa penumbra” en la que “disponemos la casa”; que la luz pura y sin sombra sería inhabitable por inhumana.²³

Tampoco hay una sombra privilegiada o una gradación entre las sombras, como en la jerarquía platónica, porque la luz no puede ser el criterio para la sombra; no hay luz ajena a la sombra, sino que toda luz debe llegar filtrada, ‘ensombrecida’ a través de obstáculos como tejados, paneles o *shojis* (paredes de papel)...: “En las inmensas salas de los monasterios [en los que] la luz está tan mitigada [...] los umbríos recovecos que se forman en cada compartimento del apretado armazón del marco de los *shoji* parecen sendos rastros polvorientos y sugieren una impregnación del papel, inmutable para toda la *eternidad*. En esos momentos, llego a dudar de la realidad de esa luz de *ensueño* y guiño los ojos. Porque me produce el efecto de una ligera bruma que *embotase mis facultades*

²⁰ Tanizaki, *El elogio de la sombra*, Siruela, Madrid, 1994.

²¹ *Ibid.*, p. 45.

²² *Ibid.*, pp.43 y 44.

²³ “Hay un proverbio de los ancianos: ‘En cuanto sales de la sombra del tejado, eres hombre muerto. En cuanto sales por la puerta, el enemigo está al acecho’.” Tsunemoto, *op.cit.*, p. 198.

visuales”.²⁴

Vemos que también aquí la sombra entronca con el sueño; apreciar la cualidad de la sombra es darse cuenta de que su percepción es como la de un sueño, que la vida es como un sueño. Leemos en el *Hagakure*: “es un buen punto de vista considerar que el mundo es un sueño. Cuando tienes una pesadilla o algo parecido, después te despiertas y te dices a ti mismo que no ha sido más que un sueño. Se dice que el mundo en que vivimos no difiere en absoluto de esto”²⁵. Las diferencias con Platón son significativas. Aquí, “despertar” —metáfora esencial del budismo zen—, no equivale a comprender realmente el sueño, sino a salir del sueño y con él de la vida. *Despertar* es salirse de la vida, de los fenómenos, mientras que vivir sucede a través de la ingravidez de los fenómenos. Por el contrario, en Platón: “Aquel que no pueda distinguir la idea de Bien con la razón (...) en su vida actual está soñando y durmiendo, y bajará al Hades antes de poder despertar aquí, para acabar durmiendo perfectamente allá”.²⁶ Es decir, que dejar la vida sería como dormir eternamente.

En consecuencia, el occidental desea permanecer en estado de vigilia, para lo cual necesita conquistar las sombras, iluminar la noche —electrificarla—;²⁷ el oriental sabría que vivir es soñar y que la vida es una sucesión de sombras con diferentes matices, que no tenemos por qué preferir unas sombras a otras. Por tanto, la vida no puede ser juzgada desde fuera, no puede ser legitimada o deslegitimada por lo trascendente. Y lo mismo cabría decir de los diferentes fenómenos de la vida, incluida la guerra. Las guerras no son justas o injustas; pueden ser más o menos preferibles, pero son una manifestación más de la vida humana, como comer, escribir, el sexo, el arte o la política. En última instancia son inevitables, y por ello lo mejor que podemos hacer es tratar de alcanzar la perfección viviéndolas plenamente; entregarnos a ellas y encontrar así, en los sueños y en las sombras, un instante “inmutable para toda la eternidad”²⁸. Eso representa, por ejemplo, la ceremonia del té; no es beber sin más, sino entregarnos a ella buscando la perfección por la repetición, vaciar la mente, saborear el instante a través de los cinco sentidos.²⁹ Lo mismo cabe hacer con la guerra: no es simplemente morir o matar, sino hacerlo con honor, hacer de ello un arte.

4.

El tercer escenario que queremos analizar es el de la teoría moderna del Estado tal y como se desarrolla a partir de la obra de Hobbes. En cierto modo, en ella aparecen de nuevo los elementos anteriores: una filosofía de la historia (el Estado como resultado de una superación histórica del estado natural) y una teoría de la liberación de las sombras (el Estado como condición de la Justicia). Pero es su análisis de la legitimidad del Estado lo que determina que la guerra no pueda ser pensada ya más que en clave de legitimidad y de justicia, algo incompatible con el modo

²⁴ Tanizaki, op.cit, pp.51 y 52.

²⁵ Tsunemoto, op.cit, pp. 99 y 100.

²⁶ Platón, op.cit, 534b-c, p. 372.

²⁷ Esto es válido también para el Japón actual, claro, en donde la electricidad manifiesta hasta lo hortera el triunfo de la invasión occidental.

²⁸ Ver nota xxiv.

²⁹ “El difunto Nakano Kazuma dijo que la ceremonia del té se había creado para limpiar los cinco sentidos: para los ojos, la pintura mural y el arreglo floral; para la nariz, el incienso; para los oídos, el sonido del agua hirviendo; para la boca el sabor del té, y para las manos y los pies, la corrección de las formas. Cuando se han limpiado los cinco sentidos, la mente se purifica por sí sola. La ceremonia del té limpia la mente cuando está obstruida. Yo paso las horas del día dentro del espíritu de la ceremonia del té...”. Tsunemoto, op.cit., p. 102.

de ver de la tradición oriental.

Hobbes inaugura, junto con Descartes, el estilo moderno de huída de la caverna. Si la obra de Descartes representaba el deseo de una vigilia gnoseológica frente al sueño, la obra de Hobbes se constituye desde un deseo de vigilia política frente a la guerra. La estrategia en ambos autores es similar, parten de aquello que quieren rechazar (la hipótesis del sueño o el caos de guerra) para inutilizar su fuerza amenazante; les dan cabida en sus sistemas para dominar la inestabilidad de su experiencia, haciendo de ellos una especie de trampolines conceptuales con los que lanzarse hacia la vigilia teórica. En lo práctico (política), la vigilia se transforma en una forma de *vigilancia*, de prevención y control, de modo que si en Platón la vigilia era el despertar propio de los que escapaban de las sombras de la caverna, en la modernidad equivaldrá a la *vigilancia* sobre las realidades de la caverna, transformando el ideal de un Estado *en vigilia* en el de un Estado *que vigila*.

El Estado surge como una entidad artificial a la que, primero, se inviste de la superioridad necesaria para que los ciudadanos acepten someterse, y segundo, se le entrega el papel de *vigilancia* que hasta entonces era patrimonio del sujeto, liberándolo así para las tareas propias de la *vigilia* (industria, comercio, etc.). En el “estado de guerra”³⁰ los individuos se descubrían solos, en *vigilancia* perpetua, esperando siempre a entrar en guerra, sin saber con seguridad quién es aliado ni en quién confiar... La aparición del Estado garantiza la interrelación entre los individuos, otorga la confianza jurídica que ordena la realidad humana —la vida en la caverna— garantizando el cumplimiento de los pactos y con ello la Justicia. En definitiva, si Descartes acude a Dios para superar el solipsismo del sujeto, Hobbes acude al Estado. En este sentido, lo que trae la paz a los ciudadanos es que el Estado asuma la tarea de prepararse permanente para entrar en guerra, es decir, de estar “estado de guerra”. “Quien quiera evitar la guerra lo logrará con una condición: que muestre que está dispuesta a hacerla y que no tiene la intención de renunciar a ella”. El viejo ideal platónico de Justicia pacta con las sombras de la caverna para traer algo de luz; el Estado se legitima *contra* la guerra usando para ello sus mismas armas: la violencia y la dominación.

Con esto se subvierte definitivamente la lógica del ‘sometimiento’ propia de la guerra, pues pasa de ser el *objetivo* de la guerra a ser el *medio* para la paz. Si en origen, el derecho de un Estado a someter dependía del resultado de la guerra, ahora el Estado se sostiene por su capacidad para evitar un nuevo conflicto armado, que es lo que podría poner en cuestión su soberanía. Sostener la paz equivale a garantizar un determinado orden político, es decir, un sometimiento. El objetivo primario ya no es someter al enemigo, sino a los propios ciudadanos, que podrían dudar de la legitimidad de dicho sometimiento. De ahí que el Estado deba esforzarse por teñir su poder de una legitimidad abstracta, al margen de toda guerra efectiva, otorgándose el monopolio de la violencia legítima.

Ahora bien, como se nos recuerda en *El arte de la guerra* la organización política es previa a la guerra y los objetivos políticos son motivos para declararla. La guerra no es una lucha de todos contra todos —lo que se parecería más a una humanidad sin leyes que a una guerra como tal— sino una lucha entre Estados; una lucha vida o muerte, pero por la soberanía. De ahí que entre los primeros atributos del estado se encuentre el derecho a decidir sobre la guerra y la paz. En este sentido, desde Hobbes sucede que los estados se legitiman *contra* la guerra pero son el *origen* de la misma. Por eso no es extraño encontrarse con guerras amparadas en derechos universales, la

³⁰ Seguimos aquí los apuntes de las clases de Foucault, recogidos en *Hay que defender la sociedad*, Akal, Madrid, 2003, pp. 80-82.

lucha por la democracia o contra el terror, etc., ya que esta es la única forma de guerra posible: la que se sustenta como una prolongación de la soberanía legítima del estado. La consecuencia es que la guerra empieza por la propaganda y no acaba hasta la reconstrucción histórica de los vencedores, ambas con el objeto de hacerla pasar por un estadio necesario de la humanidad, esto es, por *guerra justa*.

La incompatibilidad con el planteamiento tradicional oriental procede de lo que se toma por “natural”. Primero, porque el “estado de guerra” es consecuencia de que los hombres sean por ‘naturaleza’ libres y prácticamente iguales en cuanto a capacidades —si hubiera superioridad de unos sobre otros, no habría estado de guerra, sino que éstos se dejarían someter—. ³¹ El Estado aparece así como una creación de los individuos que tiene como objeto crear esa superioridad ausente en el estado natural. En el mundo de los samuráis, que en occidente no podemos evitar calificar de feudal, el sometimiento no se cuestiona pues se da por sentada la superioridad “natural” de unos sobre otros. Frente a egoísmo racional que rige el mundo moderno, el mundo de los samuráis se ordena en torno a valores como el compromiso, la compasión, la fidelidad. ³² Esto para el Estado significa que, al modo tradicional, la soberanía no se justifica frente a los ciudadanos, sino frente a otros Estados.

El segundo elemento extraño a la tradición oriental es que los seres humanos tengan derecho por naturaleza a disponer de su vida como si de una propiedad se tratara. Si en el *Leviatán* la lucha por la supervivencia llevaba a crear el Estado, en el *Hagakure* se insiste en que el mayor atributo del “guerrero es [ser] un hombre que no tiene apego a la vida”; ³³ no sólo pasa que su vida pertenece a su señor, sino que, más en general, la vida y la muerte no nos pertenece a nadie, ya que no depende de nuestra voluntad. “Nuestros cuerpos reciben la vida de la nada. El principio [budista] de que ‘la forma es el vacío’ significa que se existe donde no hay nada. El principio de que ‘el vacío es la forma’ significa que la nada sustenta todas las cosas” ³⁴. De ahí que, al contrario que en occidente, no importe *por qué* vivimos ni *qué* hacemos con nuestra vida, sino *cómo* la vivimos; tampoco importa *por qué* morimos ni *qué* es morir, sino *cómo* morimos.

En última instancia, plantearse si una guerra es justa o injusta sería simple y llanamente “mear fuera de tiesto”. Las guerras no son justas o injustas; las guerras *son*, forman parte de la vida. ³⁵ Parece necesario ser occidental para obsesionarse con el control de los acontecimientos y, en nuestro caso, pretender acabar con todas con las guerras; no está en nuestra mano controlar los acontecimientos, sino cómo nos enfrentamos a ellos. Leemos en el *Hagakure*: “si todos están en armonía y dejan las cosas en manos de la Providencia, tendrán paz en los corazones”. ³⁶ En este sentido la guerra cumple un papel como concepto o metáfora límite, pero no de la política sino de la moral. La guerra es un estado interior que el individuo debe desechar; la paz y la guerra son una posibilidad individual, determinan el modo de afrontar los sueños que acechan la vida. De este modo nos encontramos con la paradoja de que para ser efectivo en la guerra el samurái debe estar en paz.

³¹ Ibid, p.81.

³² La afirmación más repetida en el *Hagakure* es que el deber fundamental de un samurái es la obediencia a su señor, la lealtad, valorarlo, ser uno con él, etc. Por ejemplo: “Si tuviera que expresar en pocas palabras en qué consiste ser samurái, diría que la base es, en primer lugar, dedicar todo en cuerpo y alma al señor.” p. 80.

³³ Ibid, p. 197

³⁴ Ibid, pp. 85, 86.

³⁵ Pueden ser más o menos deseables, poco beneficiosas, pero no son valorables en clave de justicia. (Ver por ejemplo Sun Tzu, op.cit, p.48)

³⁶ Tsunemoto, op.cit., p.64.

Una de las historias que se cuentan de Taisen Deshimaru, monje budista que trajo la práctica del *budismo zen* a occidente, es que durante la II Guerra Mundial iba en un barco cargado de explosivos al que empezaron a lanzar bombas. Él se puso entonces a practicar *zazen* (literalmente, *meditación sentado*) mientras otros gritaban despavoridos. En definitiva, afrontar la posibilidad de la muerte con serenidad sería una forma de alcanzar la paz en la guerra, la eternidad en vida.