



5
2EJ

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



**SI VIS PACEM,
PARA BELLUM**

**ELEMENTOS PARA ESTUDIAR EL NACIMIENTO
DE LA GEOPOLITICA**

**T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFIA
P R E S E N T A:
RENE CECEÑA ALVAREZ**



FALLA DE ORIGEN

MEXICO, D. F.

1995

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Si vis pacem, para bellum
Elementos para estudiar el nacimiento de la geopolítica

Licenciatura en Filosofía
René Ceceña Álvarez
Universidad Nacional
1995
Autónoma de México

**in-certidumbre
no-certidumbre
movimiento**

Índice

4	Introducción
9	Ens et nihilo æquanimitas sunt (o inmanencia, violencia y mundo)
35	Pax vobis (o la invención de la paz en el movimiento de la guerra)
103	Si vis pacem, para bellum (o nuevas interrogantes sobre la guerra y la paz)

Introducción.

El problema de la guerra puede ser abordado desde una doble perspectiva: desde su fundamentación metafísica y en su diversidad ontológica. En el primer caso habría que destacar su existencia como un acontecimiento que se desprende de la voluntad de inmanencia. En el segundo habría que mostrar los haces de relaciones que dan cabida a sus configuraciones espaciotemporales. La intención de la presente investigación es la de introducirse en ambas esferas del problema bélico pero no como espacios separados, sino como circunstancias estrechamente ligadas entre sí, y que, por su tratamiento diferenciado, han dado lugar a la ilusión de la paz, haciéndonos pensar la experiencia bélica como un acontecimiento susceptible de ser no sólo gestionado por los hombres, sino incluso como un hecho erradicable. Nuestra intención es empezar a dilucidar un nuevo suelo conceptual y apuntar una serie de ideas que nos permitan un nuevo acercamiento al fenómeno bélico y sus formas geopolíticas contemporáneas.

Mencionábamos desde el principio lo que llamamos carácter metafísico del acto bélico, entendiendo por ello las posibilidades que ofrece como vía de acceso a la inmanencia, como experiencia que, mediante el establecimiento de una continuidad hombre-entorno y a través de la transgresión de prohibiciones-limitaciones, rompe con la finitud del hombre. La metafísica entendida, pues, no como un acto de trascendencia del ser hacia el Ser, sino como negación de los seres, como evidencia de nuestras limitaciones, como acto que nos envuelve en una paradoja sin solución posible. Desde nuestra

perspectiva, el hombre se envuelve de muerte en un intento por recuperar el mundo perdido, en su afán por eliminar sus limitaciones, por ser ella -la muerte- el momento más cercano al estado inmanente al que puede aspirar hombre alguno: «Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para tí sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para tí: no haber nacido, no ser nada. Y lo mejor en segundo lugar es para tí -morir pronto». En estos términos se expresa el sabio Sileno al requerimiento hecho por el rey Midas.(*apud*, F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, 3) La muerte es la negación de la finitud, de la temporalidad y espacialidad que nos evidencian en todo momento y en todo lugar nuestra existencia limitada; la muerte lleva dentro de sí el paradójico y angustiante binomio de la condición humana: una pretensión por terminar con su finitud sabiendo que su única respuesta cabal es su aniquilamiento. Por ello la violencia puede entenderse y vivirse como el momento más cercano y más alejado de la inmanencia, por ello también, se puede construir -con respecto a la inmanencia- como nuestra aproximación más acabada y nuestro distanciamiento más reprobable: la violencia se preseneta desde el nacimiento mismo del hombre, está presente en el momento más cercano a nuestro nacimiento y nos hace evidente nuestro alejamiento del mundo; la escisión hombre-mundo no puede ser sino una ruptura violenta. El minuto cero, el nacimiento -la emergencia- del hombre es un acontecimiento cargado de violencia, y por ello, la condición humana se verá cobijada por su halo de manera irremediable, no necesariamente manifiesta, no necesariamente incontrolable, más siempre presente, al menos como potencia. No es que el ser humano, en su conjunto y en sus individualidades, se encuentre cargado en su interior por una potencia negativa, muy lejos de ello, la violencia le

es un problema de lo *externo*, de lo *otro*, del situarlo *en medio* del mundo, de un *interior vacio*.
The year zero.
Por lo mismo, el hombre ha buscado recuperar la violencia, ha querido hacerla propia, busca interiorizarla para establecer una continuidad interior-exterior posibilitando con ello, además, el mayor de los acercamientos posibles a la negación de la finitud del hombre, a la erradicación de su nacimiento por la apropiación del *momentum*,
Blood sucking.
del instante de su gestación. Se trata de acercarse al momento creador del hombre y, simultáneamente, al momento más próximo al estado de inmanencia: manejar la violencia, gestionarla, es una ambición humana por excelencia, es, muy probablemente, la mayor aproximación posible al *momentum*,
The year zero 2.
es el perihelio de su trayectoria hacia aquello que lo separa del resto de las cosas. Por ello la violencia pertenece, desde sus inicios, al campo de lo divino, como se muestra en la *Iliada* y en el *Antiguo Testamento*. La trayectoria de la guerra y la paz (en su conceptualización) se dibuja, proponemos, en el forcejeo por hacer de este campo divino un espacio de acción de los hombres, en el esfuerzo por la apropiación-manejo de la violencia.
Mike Oldfield.

Y es este el marco donde se ubican las diversas configuraciones ontológicas que adquiere el hecho bélico. Configuraciones múltiples y variadas que escriben de forma particular su aproximación al *momentum*, su desplazamiento hacia la violencia primaria que separó a los hombres del resto de las cosas, a la violencia originaria que creó al hombre. Por ello es fundamental estudiar el fenómeno bélico a la vez en su consideración metafísica y en su acontecer ontológico. De no hacerlo así caemos en las limitaciones de la polemología, la cual ve en la guerra un fenómeno derivado de la exterioridad de los individuos (de su relación con el entorno) olvidando que la

exterioridad de la violencia es una exterioridad a la condición humana y no a los individuos que la componen en su relación con otros individuos. Se puede caer también en un psicologismo que reduce la violencia a consideraciones de la interioridad misma de los individuos. Y es a partir de este tratamiento diferenciado -distanciado- de las características metafísicas y ontológicas del hecho bélico que encontramos el desplazamiento de las sentencias sobre la guerra hasta llegar a la concepción de la paz. Heráclito (c. 500 a. de n.e.) planteó que «la guerra es la madre de todo, la reina de todo» (Heráclito fr. B53 Ref. IX 9, 4), y aún que «conviene saber que la guerra es común (a todas las cosas) y que la justicia es discordia y que todas las cosas sobreviven por la discordia y la necesidad», (Heráclito fr. 80, Orígenes, c. *Celsum*. IV 42). Frases que la tradición ha considerado como una metáfora del cambio en el mundo, de la lucha de contrarios, pero ¿no será que la lucha de contrarios es una metáfora de la guerra? Diecisiete siglos más tarde, Dante Alighieri, en la *Monarchia*, escribirá: «la paz universal es la mejor de las cosas que son ordenadas a los fines de nuestra beatitud». Y más aún, en el *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* de 1713 el abad de Saint Pierre redactará lo que a su juicio son los medios por los cuales se puede establecer una paz perpetua entre todos los Estados cristianos. Es en este texto donde, a nuestro juicio, se erigen los planteamientos que nos permiten pensar en un control de la violencia por medio del intercambio comercial y el compromiso escrito de la no agresión, lo cual significa el establecimiento de la geopolítica, de las relaciones de fuerza entre los Estados, tal y como las entendemos en la actualidad. Cabe entonces preguntarse ¿qué ha dado lugar a este desplazamiento del hecho bélico? ¿cuáles han sido sus manifestaciones ontológicas? ¿cómo se ejerce la violencia en el

escenario de la paz? Establecer, no respuestas absolutas, sino nuevas líneas de investigación que apunten a responder estos cuestionamientos, es un objetivo de nuestro ensayo. Se trata de establecer, como se menciona en el subtítulo, nuevos elementos para la posterior realización de una genealogía de la geopolítica.

Con esta intención, hemos estructurado en tres partes. En la primera de éstas, titulada *Ens et nihil æquanimitas sunt (o inmanencia, violencia y mundo)* se intenta establecer qué entendemos por metafísica del hecho bélico y en qué medida está presente en el hombre, cuáles son sus relaciones con la violencia primaria de su nacimiento, cuáles son sus vínculos con la inmanencia y en qué medida su ejercicio, su apropiación, es una respuesta a la voluntad de inmanencia. En *Pax vobis (o la invención de la paz en el movimiento de la guerra)* se busca dar cuenta de la inversión del principio belicoso hasta constituirse en una voluntad de paz. Esto siempre dentro del marco de su fundamentación metafísica, es decir, señalando los distintos momentos y rupturas, estados coyunturales y discontinuidades, que atienden a la búsqueda de un camino que termine con la finitud del hombre. Finalmente, dentro de *Si vis pacem, para bellum (o nuevas interrogantes sobre la guerra y la paz)*, trataremos de establecer, a partir de nuestra relectura del hecho bélico y la gestación de la paz, nuevas líneas a desarrollar para una aproximación de corte nuevo (donde se olvide la polemología y el psicologismo) al problema de la guerra, la paz y la geopolítica. Empecemos entonces a reconstruir este camino con un nuevo andar.

Ens et nihil æquanimitas sunt (o Inmanencia, violencia y mundo).

El pensamiento de los hombres crea otro modo de ser, otro.

Fragmento griego anónimo. (PMG, 995; 146)

Nuestra existencia ha sido determinada tradicionalmente desde una perspectiva óptica: *el ser es*. El ser se muestra desde un principio como garante de sí mismo. La afirmación lleva en su seno no sólo la posibilidad del ser, sino su confirmación más absoluta. *Ser*, si hemos de seguir a los gramáticos, es aquí un sustantivo verbal, pero es también el verbo expresado en su forma abstracta, en *in-finitivo* es decir, sin caer en las deformaciones que implica la flexión verbal (la conjugación),(1) sin mostrar su agotamiento o limitaciones, sin manifestaciones que lo determinen, sin indicar número ni persona, género o tiempo. Es la palabra alejada de su posibilidad enclítica, distanciada de su propia diversidad, es la expresión manifiesta de lo Uno al mostrarse como autorreferencia única, al no exigirse más que a sí mismo. *Es*, los mismos gramáticos nos dicen: tercera persona singular del presente del indicativo, donde el modo (el indicativo) da al verbo una significación absoluta. La frase «el ser es», constituye un repliegue del λογος sobre sí mismo: enfrentamos a un modo indicativo que deja sin cuestionamientos el infinitivo de sí mismo. Pero no es necesario que el verbo *ser* se evidencie en su repetición para comprender el peso específico otorgado por la tradición. Cuando se afirma el ser de una cosa distinta del Ser en general se está

apoyando la existencia del Ser, la autenticidad del ser del Ser y su papel de garante y fundamento de la totalidad. Así, por ejemplo, en la lógica del Ser, el hombre *es* un hombre, antes que nada porque *es*. Para la lógica del οντος toda existencia manifiesta su propio ser, a la vez que patentiza al Ser en general. Con ello, el mundo de la lógica completa su círculo: en el caso de la afirmación de los entes particulares, su logicidad encuentra suelo firme en el Ser, por ello *es*, de esta manera *existe*; por su lado, el Ser, él mismo, se muestra como autorreferencia absoluta. En el universo existencial del λογος, el Ser es la unidad astronómica *lógica*.

Hemos dicho que el hombre *es* hombre antes que nada porque *es*. Hemos manifestado de esta manera la reiteración que hace el Ser sobre sí mismo. Pero la frase también nos dice que el hombre es hombre *antes que nada* porque *es*, enfatizando con ello una prioridad del Ser frente a la Nada. *Antes que nada* nos hace evidente una prioridad a la vez óptica y crónica, pues el οντος, el το ον, es lo *omni præsens*, lo todo-presente lo evidente que se despliega frente a uno sin vacilaciones, lo que ocurre junto con nosotros en un mismo sitio a la vez que se constituye como la posibilidad misma para hablar de la Nada: ésta se da a partir del Ser, y sólo si hay una previa consciencia del Ser, pues la Nada se presenta como no-Ser, como una negación del οντος, al cual tiene que recurrir para poder negarlo. La Nada no se presenta en sí ni por sí, sino a partir del Ser: el οντος, desde esta perspectiva, le es a la vez necesario y previo. Además, el οντος no posibilita su negación más que como una práctica interna del λογος cuyo sentido es truncado en su mismo ejercicio y donde, por lo tanto, la lógica se muestra omnipresente e insuficiente a la vez. Tan omnipresente es la lógica (lógica que pertenece al Ser) algunos

autores han considerado el origen de la interrogación en la negación del Ser; se interroga según esto, a partir de la posibilidad de ser o de no-ser de algo.(2) Abordar el problema del Ser y de la Nada, y el de sus relaciones con el ser y la nada del hombre implica, entonces, el reconocimiento de la preeminencia del Ser o el abandono de la lógica. Y nosotros hemos decidido renunciar a una indagación aislada del Ser y, con ello, hemos abandonado el camino unidireccional establecido por la lógica. Surge entonces la pregunta ¿qué ejercicio, distinto de la lógica, debemos poner en marcha para tratar al Ser conjuntamente con la Nada?

Para dar respuesta a esto es necesario recordar que el preguntar filosófico originario es una indagación *περι φυσσεως*, una pregunta acerca de la *φυσσις*, una indagación sobre la fuerza natural creadora que comprende al ente en total. De ahí que los primeros filósofos, los jónicos, sean conocidos como *físicos*: «Θαλις δε πρωτος παραδεδοται την περι φυσσεως ιστοριαν τοις Ελλησιν εκφεναι» [«Tales fue, según la tradición, el primero en revelar a los griegos la indagación de la *φυσσις*»]. (3) Indagación que implica un preguntar por el ente en su totalidad, por su constitución, su figura, sus rasgos. Hay que captar, pues, a la *φυσσις* en su sentido originario, como fuerza dominante que brota y permanece, como el producirse que hace salir lo oculto.(4) Sin embargo, la búsqueda del ejercicio físico no constituye un acto trascendente, sino de un desplazamiento del ser hacia el Ser, de una profundización, radicalización, reiteración del ente, es un ejercicio donde no hay trascendencia alguna. Ésta ha sido la cinemática del origen de la filosofía como vimos al referirnos a los físicos jonios: buscar la *φυσσις* se piensa sobre el suelo óntico. Es también el motor de la reflexión parmenídea: «ουδε ποτ ην ουδ

εσται, επει νυν εστιν ομου παν, εν, συνεχες. τινα γαρ γενναν διζησεται αυτου; πη ποθεν αυξηθεν; ουδ εκ μη εοντος εασσω φασθαι ουδε νοειν. ου γαρ φατων ουδε νοητων εστιν οπως ουκ εστι. τι δ αν μιν και χρεος ωρσεν υστερον η προσθεν, του μηδενος αρξαμενον, φυν; ουτως η παμπαν πελεναι χρεων εστιν η ουχι» [«Ni nunca fue ni será, puesto que es ahora, todo entero, uno, continuo. Pues ¿qué nacimiento podrías encontrarle? ¿cómo y de dónde se acreció? No te permitiré que digas ni pienses de 'lo no ente', porque no es decible ni pensable lo que no es. Pues, ¿qué necesidad le habría impulsado a nacer después más bien que antes, si procediera de la nada? Por tanto, es necesario que sea completamente o no sea en absoluto»].(5) Sólo existe el Ser (εστιν), el cual es posible afirmar y pensar, la Nada no existe, e incluso su inexistencia está determinada por el Ser: la Nada no-es (ουκ εστιν). «χρη το λεγειν τε νοειν τ εον εμμεναι. εστι γαρ ειναι, μηδεν δ ουκ εστιν» [«Lo que puede decirse y pensarse debe ser, pues es ser, pero la nada no es»].(6) La Nada, en tanto no-Ser, no es pensable (νοειν), no es decible (λογειν), vemos desde ya como la Nada no pertenece al universo del λογος, la lógica pertenece al Ser, el λογος es incapaz de aprehender o pensar la Nada. Heráclito resulata del todo διά-φανο: «γινομενων γαρ παντων κατα τον λογον» [«todas las cosas acontecen según el λογος»](7). Dentro del pensamiento griego antiguo, Logos y Ser se pertencen, se implican mutuamente.

Y si la φυσικς se ha constituido como el espacio a partir del cual se ha desarrollado el preguntar se debe a que es, ciertamente, un acontecimiento cargado de cinética, y por ello la indagación de la naturaleza, de lo evidente y de lo oculto, se realiza en el movimiento, pero este movimiento busca su principio motor en sí mismo, en el

campo de lo físico que pretende abarcarlo todo en cuanto existencia; así Platón-Sócrates: «Το δε ψευδος τουναντιον τη φορα. παλιν γαρ αυ λαιδορουμενον ηκει το ισχομενον και το αναγκαζομενον ησυχαζειν, απηκασται δε τοις καθευδουσι. το ψει δε προσγενομενον επικρυπτει την βουλησιν του ονοματος. Το δε ον και ουσια ομολογει τω αληθει, το ωτα απολαβον. ιων γαρ σημαινει, και το ουκ ον αυ, ως τινες και ονομαζουσιν αυτο, ουκ ιον'» [«Pero lo falso es lo contrario de la movilidad, pues nuevamente, a su vez, se encuentra vejado lo detenido y lo que forzosamente está en reposo; es representado por medio de los que duermen, pero la ψει añadida encubre el significado de la palabra. El “ser” y la “esencia” concuerdan con lo “verdadero” quitando la ωτα, pues significan “caminando”; el no-ser, a su vez como algunos también lo llaman, “no caminando”»](8) La posibilidad del ser de reiterarse a sí mismo se da en el movimiento, lo cual queda constatado en la proximidad onomática entre ον [ser] y ιον [caminando], así también, ουκ ον [no-ser] y ουκ ιον [no caminando]. El movimiento sigue el camino del ser hacia el Ser. El acto trascendente continúa sin gestarse pues el movimiento es del dominio de la φυσις.

Contrariamente a lo comúnmente pensado, Gorgias tampoco se opone al fundamento óptico cuando plantea que nada existe, y por tanto, no trasciende la problemática de la φυσις y su juego con το ον y ειλολογος. ¿Qué nos dice el sofista de Leontinos? «εν γαρ τωι επιγραφομενωι Περι του μη οντος η Περι φυσεως τρια κατα το εξης κεφαλαια κατασκευαζει, εν μεν και πρωτων οτι ουδεν εστιν [...] οτι μεν ουν ουδεν εστιν, επιλογιζεται τον τροπον τουτον. ει γαρ εστι <τι>, ητοι το ον εστιν η το μη ον, η και το ον εστι και το μη ον.

ουτε δε το ον εστιν, ως παραστησει, ουτε το μη ον, ως παραμυθησεται, ουτε το ον και <το> μη ον ως και τουτο διδαξει. ουκ αρα εστι τι» [Así, en su tratado *Acerca del no ser o acerca de la naturaleza*, dispone en orden tres cosas capitales: una y primera, que nada existe (...) Así pues, que nada existe, lo considera de esta manera: en realidad, si algo existe, ciertamente es o el ente o el no ente o es tanto el ente como el no ente. Ni existe el ente como lo demostrará, ni el no ente como lo sugerirá, ni el ente y el no ente como también lo enseñará, por tanto, no existe algo] (9) El substrato óptico del argumento gorgiano es pues, evidente, la cosas son (το ον) o no son (το μη ον), su correspondencia *óptica* con la disertación parmenídea es transparente, la Nada es, aquí también, una condición posibilitada por la negación del Ser, la Nada no se encuentra emancipada dentro del pensamiento griego. Y no puede considerarse su autonomía, no puede pensarse el *anonadamiento* por sí mismo, porque aun existiendo dentro del pensamiento de Gorgias un dislocamiento del λογος con respecto a la φυσικς, nunca se piensa en la posibilidad de trascender esta última sino en nuestra incapacidad para aprehender en su totalidad: «ουκ αρα ενδεικνυται τα πολλα των υποκειμενων ο λογος, ωσπερ ουδε εκεινα την αλληλων διαδηλοι φυσιν» [Por tanto, la palabra no muestra la gran parte de las substancias, como tampoco éstas manifiestan la φυσικς de unas y otras] (10) El evidente deseo por romper con el principio lógico que ha dado preeminencia al ente se desarrolla, sin embargo, bajo el orden del λογος, al hecer de la φυσικς el substrato fundamental, y al desarrollar una argumentación basada en el Ser (la Nada como no-Ser) que retoma los principios de la lógica, particularmente el esquema de la no-contradicción que da lugar a las afirmaciones de la argumentación: «τοις γαρ εναντιοις τα εναντια συμβεβηκεν, εναντιον δε εστι τωι οντι το μη ον» [Porque a los

contrarios corresponde lo contrario, y es contrario al ser el no ser] 11); el planteamiento górgico sobre la inexistencia de un criterio de verdad es entendido como la imposibilidad de acceso a la φυσικς, pero no implica una voluntad de trascender con respecto a ésta, el mismo título de su ensayo muestra la correspondencia entre el no-ser de Gorgias y la φυσικς: Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως, el no ser (μὴ ὄντος) y la φυσικς mantienen, también aquí, una relación óptica.

De la misma manera, el saber aristotélico ha construido una concepción de la φυσικς que debe sus cortes metafísicos a un hecho bibliotecario (12) y no a un indagar que busque la trascendencia del Ser para su estudio compartido con la Nada. Por ello el esfuerzo de Aristóteles no lo encontramos en la constitución de un impulso que trastoque τα φυσικς, sino en la permanente búsqueda de una προοτι φιλοσοφια, de la filosofía primera preocupada por el ser en tanto que ser, inquieta por το ὄν ἢ ὄν,(13) y por lo mismo siempre referida a la φυσικς al compartir el suelo de la δευτερα φιλοσοφια, de la filosofía segunda. No hay aquí, como se ve, voluntad de trascendencia del ente, sino un abrupto movimiento del Ser sobre sí mismo desde la perspectiva de la φυσικς. Es importante reconocer ahora que nuestra contemporánea identificación entre φυσικς y naturaleza debe su posibilidad a la versión latina del vocablo griego: *natura*. De ahí la construcción del concepto de *natura* en Robert Grosseteste expuesto en la *Summa in VIII Libros Physicorum: Definitio naturæ est ista. Natura es principium motus et quietis eius in quo est primo et per se, et non secundum accidens* [La definición de *natura* es ésta: la *natura* es el principio del movimiento y del reposo de aquello en lo cual reside primeramente y por sí y no por accidente](14) donde se pretende recuperar la φυσικς de Aristoteles y, por tanto, se busca establecer un hilo conductor entre

φύσις y *natura* que, sin embargo, plantea desde ya un reacomodo del concepto, una nueva configuración semántica. Nuestra limitación fenoménica de la φύσις a uno de sus atributos (al aspecto, a lo físico como lo visible, como lo percibido) tiene su origen en un movimiento que se entiende a sí mismo como trascendente pero que resulta inacabado y que ubica en el fondo de los seres al Ser; se trata de un movimiento que profundiza sobre sí mismo y que, por lo tanto, no da cabida a una respuesta que trascienda al Ser.

Tampoco el dominio religioso (al menos en sus configuraciones cristiano-medievales), trasciende al Ser, por lo que, aunque parezca paradójico, el cristianismo no es un hecho metafísico, por el contrario es una reafirmación ontológica, es la preeminencia de la *entidad del mundo*, del ser como omnipresencia, su reiteración de la cosa nos hace ir del ser al Ser; la Nada es un momento del movimiento que va del Ser al ser, nunca un principio en sí misma. La expresión escolástica *creatio ex nihilo*, nos indica que la creación proviene de la Nada, con lo cual, aparentemente, la preeminencia óptica ha sido invertida. Pero otro principio elaborado durante el medioevo nos dice: *ex nihilo nihil fit*, esto es, que de la nada, nada se hace. Falta entre estos dos un tercer elemento que nos permita dar sentido a estos dos dogmas a la vez: para que de la Nada surja la Creación sin que se contradiga la imposibilidad de la Nada para generar más que Nada es necesaria la intervención del Ser que hace posible que las demás cosas sean: «Porque si el mundo y el movimiento tuvieron un origen en el tiempo, es obvio que tal inicio supone necesariamente una causa que haya producido como algo nuevo el mundo y el movimiento; porque donde una cosa empieza a existir como algo nuevo, supone su origen a partir de un innovador; puesto que nada puede proceder de la potencia al acto por

sí mismo, ni del no ser al ser».(15) Así, de la Nada puede surgir el ser, más no el Ser, de la Nada surge el ser creado: *ex nihilo fit ens creatum*, nunca el Ser supremo, jamás el *summum ens*. El *ens creatum* o *ens ab alio*, tiene en su base a la Nada, pero la Nada y el ser creado tienen, ambos, un suelo común en el *ens a se*, en el ser por sí, en el Ser, en Dios. Desde la patrística, todos los seres deben su ser a Dios.(16) La inversión óptica realizada por el cristianismo es un distanciamiento del ser que nos hace estar inmersos en el Ser; es, por así decirlo, el alejamiento más aproximado hacia el Ser. El *más allá* de la metafísica cristiana es una región determinada en y por el Ser. Por ello, cuando Tomás de Aquino afirma que «Ha de conocerse que algo puede ser aunque no sea, y asimismo que algo es. Lo que puede ser se dice que está en potencia; lo que ya es, que está en acto»(17) nos enfrentamos, ciertamente, a un estatuto diferente de la Nada, la cual se convierte en un contraconcepto de ser y ya no en su negación, pero se trata de un contraconcepto del *ens creatum* y no del *ens a se*, nunca del *summum ens*, el cual, por el contrario, es posibilidad de ser tanto del *ens creatum* como de *nihil*, se reafirma con ello una subordinación de la Nada frente al Ser el cual constituye el garante último de su *potentia*. La religión cristiana, así entendida, no es metafísica, es una de las más profundas y radicales ontologías, es una ontología que ha divinizado al infinitivo del verbo, del Verbo, al Ser. El Verbo es el ser en un juego permanente ser-Ser, por ello la presencia de Dios en la tierra está marcada por el Verbo, como nos lo atestigua Tomás de Aquino, quien siguiendo las *Sagradas Escrituras*, nos dice en la *Suma contra gentiles*: «Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros».(18)

Es obvio que existen importantes y radicales diferencias en las construcciones hasta aquí descritas, pero éstas deben su diversidad

a sus configuraciones ónticas, a las formas particulares para hacer discurrir el λογος, a los caminos que hacen surgir de το ον para configurarlo de nueva cuenta y, a partir de él, para destacar el no-Ser, para afirmar su particular forma de entender la Nada en la φυσικς griega o como contraconcepto del *ens creatum* del hecho óntico religioso. De Tales a Aristóteles, de Gorgias a Platón, de los físicos al cristianismo, el Ser es el punto de partida. Si se ha podido decir que el pensamiento griego es de manera fundamental «una filosofía desde el ser», mientras que el pensamiento cristiano (de San Agustín a Hegel) es «una filosofía desde la Nada», y si se ha afirmado que la Nada fue menos importante en el pensamiento griego que en el cristiano,(19) es justamente porque estas afirmaciones parten de una base óntica de la Nada, donde la Nada nunca se da más que por intermediación del Ser, pues la afirmación del Ser con base en el ser y el pensamiento de la Nada a partir del Ser no hacen sino constatar al Ser mismo.

Así, si la φυσικς, aún en su posibilidad de hacer surgir lo que se encuentra oculto no logra su trascendencia, hay un existir oculto al que se debe pretender acceder incluso sin la presencia notora de aquella (de la φυσικς). Hemos observado como este ir *más allá* de los distintos dominios de la φυσικς implica la puesta en marcha de un ejercicio trans-óntico, trans-físico, en fin, nos lleva a τα μετα τα φυσικα, al problema meta-físico (20) como indagación sincrónica sobre el Ser y la Nada; la pregunta fundamental de la metafísica no puede tener como base la preeminencia del Ser sobre la Nada,(21) por el contrario, debe basarse en su *aequanimitas*, en la igualdad de ánimo de ambos, y por lo tanto, en un ejercicio que traspassa la lógica.

Sin embargo, el establecer nuestra necesidad a-lógica para plantear la pregunta monocrónica sobre el Ser y la Nada, y el darse cuenta del carácter ontológicamente limitado del origen filosófico e incluso de la metafísica cristiana, no determina del todo una distinta configuración de la metafísica y, menos aún, nos muestra algo de su posibilidad misma: queda aún sin resolverse, pues, el porqué de la posibilidad de un planteamiento a la vez óntico y transóntico de τὸ ὄν, a la vez físico y metafísico de τὰ φυσικά. El paso del *ex nihilo fit ens creatum* cristiano al *ex nihilo omne ens qua ens fit* heideggeriano nos resulta entonces insatisfactorio, por lo que recurrimos a anteponerles el *ens et nihilo æquimitas sunt* [el ente y la nada tiene igualdad de ánimo] que nos ayuda a experimentar nuestro mundo a la vez óntico y nihilico. La Nada no la podemos localizar en el dominio del Ser y por tanto no forma parte de la filigrana del λόγος, la Nada no puede definirse como afirmación o negación del Ser: así como la Nada no es captada por el simple ejercicio de la negación del Ser, tampoco puede asumirse en una existencia otorgada por un desviarse del verbo divinizado, por la tercera persona singular del presente del indicativo. «La Nada es», se dice, pero estamos tan lejos de la Nada cuando afirmamos que ésta es pensable a partir del no-Ser, es decir que *la Nada es el no-Ser*, como cuando consideramos que *la Nada no es* e incluso cuando sostenemos que *la Nada es*. La común forma de asumir al Ser y la Nada bajo la lógica del ὄντος nos ha llevado a una situación impertinente: al sentenciar «nada es» podemos entender que no hay Ser, que hay no-Ser o bien que la Nada tiene el atributo de ser. Se muestra entonces cómo nos hemos desplazado únicamente en el horizonte del Ser, definir la Nada a partir del ente es absolutamente lógico, su impertinencia es, igualmente, completa. La Nada no «es», simplemente existe. La Nada,

al igual que el Ser, *ex-siste*, se muestra en un movimiento al colocarse, al establecerse. La Nada y el Ser *ex-sisten* en tanto su elevarse, su movimiento, proviene (*ex*) del establecerse (*sisto*). Cuando decimos «nada muestra nuestra finitud más que el ser», parece decirse que la existencia, como acontecer acotado por el Ser, como positividad determinada única y exclusivamente por el οντως, evidencia nuestro carácter limitado al circunscribirnos a un ser particular que nunca se realiza como Ser: nuestra existencia como entes particulares marca nuestra finitud (nada muestra más nuestra finitud que *el ser*, esto es, que el hecho de existir ónticamente). Pero también decimos «nada muestra más nuestra finitud que el ser», es decir, que nuestro corte nihilico (nuestra existencia anonadada) nos remite con mayor ímpetu al carácter finito del ser humano. El universo del λογος tiene también sus agujeros negros, espacios que se le escapan: la Nada.

Por ello abandonamos al Ser como referente único a partir del cual desarrollamos nuestra disertación, y con ello renunciamos también a la posibilidad única del sentido, del movimiento. No es fortuito que Gorgias, en su exposición lógica sobre el Ser y el no-Ser, haya dicho «παντελωος δε αποπον το ειναι τι αμα και μη ειναι» [Y es del todo absurdo -sin lugar (αποπον)- que algo exista y al mismo tiempo no exista](22) El lugar (τοπος) de la Nada no tiene lugar, la Nada es asumida como αποπια, la Nada es entendida como absurda. Pero no es que la Nada sea absurda (*atópica*), el absurdo es resultado de nuestra existencia como un constante ir y venir del Ser a la Nada, de la Nada al Ser. La trascendencia, por tanto, no puede lograrse por el solo ejercicio del movimiento, pues el movimiento busca aprehender el mundo mediante la localización. Si, siguiendo el disertar lógico hemos arribado a pensar que sólo el Ser tiene lugar, es porque la

nadedad de nuestra existencia ha querido ser borrada por la afirmación única y solitaria del Ser, y por lo tanto, sólo se retoma a este verbo (ser) como fundamento de la existencia. Por ello es común encontrar que en el habla cotidiana identificamos como sinónimos al Ser y a la existencia: nuestra existencia ha sido pensada a partir de la destrucción de su base nihilica. En pocas palabras, afirmar al Ser y a la Nada es afirmar su existencia, no podemos determinar la positividad de la Nada diciendo que *es*, así como no podemos negar al Ser diciendo que *es nada*. El Ser existe es decir, *el ser es*; la Nada existe, esto es, *la Nada*, ya lo ha dicho Heidegger, *nadea*. El Ser existe por sí mismo, la Nada no necesita más que de sí para existir. El hombre no es sólo *ser humano*, el hombre se afirma también en la *nada humana*.

La trascendencia implica entonces rebasar el movimiento cinético: este movimiento es un acceso al Ser, es el camino del *λογος* de un lugar a otro (recordemos la frase antes citada de Platón: «lo falso es el contrario de la movilidad»), pero al entender la Nada como lugar alguno, para captar la Nada en su carácter *atópico*, el movimiento deja su espacio a la estática. La trascendencia implica un movimiento estático, al ^{Dervish D.}*staticulus*,^{Vangelin}(23) un movimiento que no se desplaza de su sitio: confrontar al Ser y a la Nada de golpe, asumir nuestro mundo como una experiencia a la vez óptica y nihilica, exige un juego a la vez cinético y estático: el medio que debemos retomar para acceder al Ser y la Nada en su *aequanimitas* es, entonces, el juego lógico-absurdo, el terreno de Sísifo.

Como sabemos, Sísifo fue condenado por los Jueces de los Muertos a rodar una gran roca hasta la cima de una montaña, la cual, sin embargo, caía nuevamente por su propio peso cada vez que la meta parecía

alcanzada.(24) Su tarea es un «trabajo inútil, sin esperanza» (25) un consumir del tiempo que no se agota en la eternidad, en ella se nos muestra cómo las acciones nunca pueden resultar en una emancipación de los mortales, su tarea eterna no hace sino evidenciar nuestro absurdo. Y es un absurdo pues muestra el juego de nuestra onticidad nihilica, de nuestra nihilidad óntica, nuestro *ser* y *nada* humanos en el silencio y el grito del mundo. El castigo es impuesto a Sísifo al osar burlarse de lo divino, al revelar secretos de Zeus, pero particularmente por intentar sortear a Hades, esto es, por pretender escapar de la muerte: al ser condenado a los infiernos, Sísifo mandó a su esposa, la Pléyade Mérope, que no lo enterrara, por lo que, al arribar al Hades reclamó a Perséfone la necesidad de sus funerales para tener derecho a estar en el infierno. «Permíteme volver al mundo superior para que arregle mi entierro y vengue el descuido cometido conmigo. Mi presencia aquí es sumamente irregular. Volveré dentro de tres días».(26) Sísifo intenta así escapar de su destino, de la muerte, por lo que su castigo será el absurdo, será la eternidad del hacer inútil que no hace sino intensificar su Ser y su Nada, mantiene su vida ¿para qué? *para Nada*, cree negar la Nada mediante la eternidad de su Ser, pero muy pronto encontrará que *existir* no implica, según hemos visto, la ausencia de la Nada, no implica la ausencia de nada, el Ser por sí sólo resulta fútil, el Ser y la Nada se experimentan simultáneamente. La eternidad es paradójica y frustrante, es absurda y angustiante. La eternidad es un absurdo, es angustia permanente, la eternidad huele a muerte inacabada: «Ἐρη τα εοικοτα παρ δαιμωνων μαστευεμεν θαναταισ φρασιν γνοντα το παρ ποδος, οιασ ειμεν αισασ. Μη, φιλα ψυξα, βιον αθανατων σπευδε, ταν δ εμπρακτον αντλει μαξαναν.» [«Conviene que los mortales no se excedan nunca al pedir algo a los dioses. No hay que olvidar la propia naturaleza y nuestra condición. ¡Oh alma mía: no aspire a la

vida inmortal y agota todos los medios que la prolongan en este mundo!»(27) La eternidad no puede ser totalidad del Ser en cuanto presencia única, sino recordatorio permanente de nuestra experiencia bifurcada, del constante ir y venir del Ser a la Nada, de la Nada al Ser. Alejarse de nuestra constitución bipartita no implica la afirmación de uno de los aspectos de nuestra experiencia (sea el Ser, sea la Nada), sino la negación del Ser y la Nada, esto es, implica la muerte, que es también afirmación sincrónica de nuestro existir óntico y nihilico. Como bien indica el sabio Sileno al rey Midas: «Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para tí sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para tí: no haber nacido, no *ser*, *ser nada*. Y lo mejor en segundo lugar para tí - morir pronto»;(28) «no haber nacido, *ser nada*» *nicht gebore zu sein, nichts zu sein*. La negación de lo óntico (no haber nacido como *nicht gebore zu sein*) y la afirmativa de lo nihilico (*ser-nada* como *nichts zu sein*) corre el riesgo de confundirse aquí en el movimiento reiterativo del ente debido a esta traducción tradicional del aforismo nietzscheano. El carácter dativo de *zu* nos indica que la traducción de *nicht gebore zu sein* puede ser «no nacer *en el ser*», o bien, «no nacer *para el ser*», «no nacer *al ser*», «no nacer *por el ser*» e incluso «no nacer *del ser*». Asimismo, *nichts zu sein*, encuentra una traducción más acabada en: «no (resultar) *en ser*». Nuestro problema, el de nuestra existencia es el construimos *a, para, por, en*, el Ser, nuestra experiencia ha sido pensada como *del Ser*, por lo que ha resultado incompleta. Y para acabar con la angustia de nuestro estado incompleto es necesario morir pronto, *bald zu sterben*, encontrarse pronto en la muerte. La muerte es entonces el momento que afirma al Ser y a la Nada de golpe. Si el tiempo es afirmación de la vida y, por tanto, afirmación de nuestro ser desgarrado, el desgarre terminará con

la negación del tiempo: pronto. La muerte es entonces el momento más cercano a la afirmación del Ser y la Nada tomados de manera conjunta, al recuperar, para sí, el momento de la escisión del mundo. La consciencia, que ha sido siempre consciencia desgarrada (29) al ser consciencia de una existencia inaceptable (in-aceptable pues sólo ha admitido al Ser y no a la Nada), tiene sus raíces en la pérdida de inmanencia, en la separación del hombre con respecto al mundo, en la invención del yo y del resto de las cosas, en el momento que el hombre se afirma en el Ser y niega a la Nada mediante su subordinación a un estado óptico del mundo.

Ahora bien, no hay que entender esta voluntad de afirmación del estado óptico del mundo como un acontecimiento falso o equivocado (recuérdese que hemos decidido abandonar el esquema de la lógica como posibilidad *única* de acceso sincrónico al Ser y a la Nada); la afirmación óptica del mundo es tan sólo un camino que busca crear condiciones para soportar la ex-sistencia. De ahí los dioses, de ahí Dios, de ahí el Ser como sustento del existir, de ahí las ciencias. Por ello ha sido posible remitir la Nada al Ser, la inversión de la sentencia silénica(30) ha hecho del vivir un acontecer del Ser, ha dado lugar a la omnipresencia del estado óptico. Es este el espacio donde se dibujan las ontologías del existir humano, es decir, las configuraciones particulares que han adquirido las acciones humanas en su intempestivo, aunque incompleto, movimiento de profundización a partir del Ser, el quehacer humano como reiterada búsqueda del οντος e incesante negación de la Nada. Movimiento limitado pues la Nada, aun cuando no sea mas que nada, ya lo hemos visto, *existe*. Si el hombre se ha constituido como un *ser* en el mundo, esto no evitará la manifestación de la Nada en su existencia: angustia,

frustración y finitud son las marcas visibles de este juego Ser-Nada donde la Nada pesa más que el Ser. Así, la afirmación óptica «el hombre es un ser en el mundo», a partir de la cual se ha construido la existencia humana, implica, al menos, dos distintas formas de asociación entre el Ser y la Nada que muestran la voluntad de afirmación del primero (el Ser) y de negación de la segunda (la Nada). Al sostener que el hombre es un *ser-en-el-mundo* la Nada es alejada hasta considerársele un no-lugar, un absurdo: ser y mundo se plasman en la intención óptica de la unidad (lo Uno es el Ser). Por su parte, decir que el hombre es un *ser en-el-mundo*, nos sirve para destacar los límites de la afirmación óptica que, aún cuando considera la existencia del hombre como atributo del Ser, destaca al hombre y al mundo como elementos separados, escindidos; hombre y mundo ya no son una unidad enal; buscados y reiterados en su onticidad, la afirmación resulta inacabada por lo que no puede trascender para constituir la ansiada Unidad: pese a sí misma, la afirmación óptica nos muestra incesantemente nuestra finitud y nos hace percibir la existencia de la eterna compañera del Ser: el ser separado del mundo nos enfrenta a la Nada.

Recuperar el mundo implica, reafirmamos entonces, un movimiento sincrónico que recupere al Ser y a la Nada, significa recuperar el *momentum* de la escisión hombre-mundo que es, sin duda, el momento más cercano al estado de inmanencia, a la continuidad *vida interior-mundo del afuera*, es el momento que nos permite negar la invención geométrica que nos aleja las cosas del mundo desde el momento mismo de crearlas. El *momentum* es el punto más próximo entre la consciencia y la inmanencia, entre la existencia y la inmanencia, entre el Ser-Nada y el no-Ser-no-Nada. El reto de la existencia es dar

continuidad a seres discontinuos,(31) diluir nuestro ser bifurcado para acercarnos a la inmanencia, lo cual puede intentarse por infinidad de vías: por el erotismo, que diluye en un acto único a dos seres distintos; por la fiesta, que conjuga el ánimo de destrucción y el deseo de conservación; por el poder, que subordina la pluralidad del existir al deseo de lo singular;(32) por la música, que establece un continuo con el entorno espacial y regula el tiempo por el ejercicio del ritmo, la melodía, la armonía, hasta fundirse en el ánimo según nos lo atestigua el mito órfico.(33)

Pero ninguna de estas acciones humanas, que efectivamente nos introducen al juego de recuperación de la inmanencia, ninguna de estas participaciones, decíamos, es tan radical como el ejercicio de la violencia: en tanto la separación del hombre con respecto al mundo es un hecho violento, la violencia se convierte, a la vez, en la práctica más cercana y más alejada de la inmanencia, es ella lo doloroso de nuestro nacimiento, es ella también el momento más aproximado (cronológica y anímicamente hablando) al estado inmanente; es además, en caso de llevarse a sus últimas consecuencias, la realización de la sentencia de Sileno, el «morir pronto» y, con ello, el acceso total a la inmanencia perdida desde el principio de los tiempos. De hecho, todos aquellos elementos que hemos mencionado como parte de las diversas posibilidades de acceso a la inmanencia, no representan otra cosa sino diferentes formas de apropiación del Ser y la Nada, esto es, constituyen medios particulares de acceso a la violencia primaria, al momento de la escisión hombre-mundo: la energía desbordante de la fiesta, las diversas articulaciones del poder, las características envolventes de la música, incluso la fusión erótica, hunden sus positivities en este esfuerzo por la reapropiación del

mundo mediante el ejercicio de la violencia. Por esta aproximación a nuestra existencia bifurcada, por la posibilidad de retomar no sólo al Ser, sino también a la Nada. la violencia nos parece aterradora, su ejercicio nos acerca a la inmanencia mediante la aprehensión sincrónica del Ser y la Nada. Y esta aproximación es tan eficaz que lleva dentro de sí la posibilidad más pura de la afirmación óptica y nihílica, la violencia implica la posibilidad de negar nuestra existencia, tanto en su onticidad como en su carácter nihílico. La violencia, la acción más pura, la potencia de nuestro existir, nos enfrenta a la posibilidad de nuestra negación más radical, la violencia nos sitúa, como ningún otro acto, de cara a la inmanencia de manera tal que nos la muestra en plenitud: la inmanencia más pura implica la inexistencia.

Y si esto lo experimentamos así, se debe a que la violencia es un acontecer exterior-interior al hombre: la violencia no le pertenece al hombre, éste nunca la puede poseer de manera cabal, la violencia se encuentra trunca en su existencia; la violencia manifiesta la finitud del hombre, las limitaciones propias a su ser y su nada, así como al ser y nada que le son exteriores; nada más ilusorio que considerar la violencia como perteneciente al hombre, a su interioridad, por el contrario, debido a la imposibilidad de su plenitud dentro del hombre es que se desea su apropiación, es que se posibilita su ejercicio. Si la violencia ya perteneciera a la intimidad del hombre no habría necesidad alguna de exteriorización. Si hemos dicho que la violencia es un acontecimiento íntimo de la condición humana no es porque le pertenezca, sino porque dicha condición depende de ella. No hay experiencia a la vez más exógena y endógena con respecto al *ser* y *nada* humanos que el *momentum*, no hay posibilidad más firme para

establecer un continuo interior-exterior, es decir, para acceder a la inmanencia, que el acontecimiento encargado de dotar de particularidad al existir humano; por la violencia está determinada su finitud, por la violencia puede escapar hacia lo infinito, hacia lo inmanente. La posibilidad de trascenderse a sí mismo implica, entonces, la apropiación de la violencia; recuperar la inmanencia, no puede prescindir de recuperar el momento que ha separado al hombre del mundo, implica necesariamente participar de la violencia. Hacer del *momentum* una experiencia propia significa retomar la violencia en su plenitud mediante el establecimiento de un continuo entre el hombre (condición finita, violencia interior limitada) y el mundo (ser y nada ilimitados, violencia ilimitada).

La violencia es, entonces, un acontecimiento simultáneamente negativo y positivo, es el espacio donde se hunden las positivities de las actividades humanas en la constante búsqueda de su negación. De ahí que los intentos por manejar la violencia a través del ejercicio de su eliminación hayan resultado del todo infructuosos. La violencia no es un acontecer que debamos negar, pues su abolición es una posibilidad que se nos escapa, la violencia es un acontecer al cual hay que dotar de mecanismos claros y expeditos de realización. La violencia hay que gestionarla, jamás negarla. Así, diversas sociedades han construido configuraciones particulares de la violencia, configuraciones como las ya mencionadas (fiesta, erotismo, música, poder) donde la inmanencia se busca en una reafirmación de la vida, pero ninguna de ellas resulta tan radical como la guerra donde la presencia de existencia-inexistencia hace más próximo al estado inmanente, recordemos con Homero que la lucha nunca es un simple sustantivo, es siempre calificada, es en todo momento *violenta* («κράτερη υσμινη», «Ερις κράτερη»).(34)

La guerra, como forma radical de la violencia tiene, a diferencia de otros medios de gestión de la violencia, la particularidad de enfrentar a todos los individuos que participan en ella con la muerte, es decir, con la finalidad de la finitud del hombre, la guerra se constituye así en una posibilidad radical de la búsqueda por la recuperación de la inmanencia. La guerra hace presente a la muerte en la vida, hace jugar al Ser con nuestra idea óptica de la Nada hasta hacer presente de manera efectiva y de un solo golpe al Ser y a la Nada, es decir, nuestra consciencia en plenitud que nos hace considerar la inexistencia. Por esto S. Freud ha podido afirmar: «[...] esta actitud hacia nuestra muerte tiene un fuerte efecto sobre nuestra vida. La vida se empobrece, pierde interés, cuando la máxima apuesta en el juego de la vida, que es la vida misma, no puede arriesgarse».(35) Freud cae de esta manera en el juego óptico en que el *ser* humano ha caído siempre: la nada se piensa como ausencia de Ser, como ausencia de existencia (óptica), como ausencia de vida (óptica, también). Pero ciertamente, al enfrentarnos con la muerte entendida como negación del Ser-existencia-vida, la nada, ópticamente pensada en principio, se muestra en sí misma, en el anonadamiento, en la nada. La guerra ha sido el lugar de expresión por excelencia de una Nada existente por fuera del Ser; no es casual que la guerra se haya constituido como el espacio socialmente aceptado para realizar la ruptura de la prohibición fundamental de la existencia óptica (no matarás); en la guerra no sólo es lícito matar, es necesario hacerlo.

Por ello Homero dice de la violencia bélica: «μαχη κυδιανειρη» [«(...) la lucha, que otorga la gloria»](36), la guerra es la gloria por acto de la muerte, al perpetuar al guerrero en la memoria de los otros, pero sobre todo al in-mortalizarlo, al acercarlo a lo divino, a lo

inmanente. El guerrero se vuelve in-mortal, α-θανατος, por el ejercicio de la muerte, por obra de Θανατος; el guerrero niega su condición de humano en el θαναταω, en el desear morir. Epítetos y expresiones formularias de la Ilíada nos confirman este acceder a la inmanencia por la muerte, por la muerte en batalla: el hecho de que Aquiles tenga una vida corta (una «muerte pronta» para recuperar la sentencia de Sileno), implica que sea semejante e, incluso, igual a los dioses («θεοεικελ Αχιλλευ», «θεοις επιεικελ Αχιλλευ»), Aquiles es «de la casta de Zeus» («διοσ Αχιλλευσ») por ser belicoso (δαιφρων) y encontrarse próximo a la muerte, es decir, por ser un mortal -θανασιμοσ- que tiene frente a sí la negación del morir, Aquiles se mueve con prontitud hacia α-θανατοσ. La misma Ilíada nos muestra al guerrero como el mortal igual a los dioses («ισοθεοσ φωσ», donde φωσ -φωσ φωτοσ ο- es traducible a la vez por *hombre, mortal y guerrero*)(37), la batalla, como acción humana más próxima a la muerte, es la posibilidad más preclara de la in-mortalidad, con la muerte se supera nuestra finitud, con la muerte eliminamos nuestro ser y nada moribundos, con la muerte accedemos a la inmortalidad.

Orange light/ Die Walkure.

Y aun cuando la muerte no se haga presente como ausencia de uno (como α-θανατοσ), nada resulta más inmanente que el ejercicio desencadenado de la violencia, sobre todo si va acompañado de atmósfera musical. El ejercicio pleno de la violencia que ha significado

Big-duke 60, this is Eagle-trust 7, we've got it spotted.

la guerra aunado a «la violencia estremecedora del sonido, la corriente unitaria de la melodía, y el mundo completamente incomparable de

Big-duke 60-Eagle-trust, we're all headed 2-7-0, assume attack formation.

la armonía»,(38) no constituye una mera posibilidad teórica, ha sido una realidad presente en el mundo bélico que incluso los manuales

That's a roger big-duke. O.K. we're going to get hot. Here we go.

bélicos han establecido mediante la designación del lugar que deben ocupar las bandas musicales en la formación de los batallones. La

We're coming low out of the rising sun and about one mile out we'll put on the music.

voluntad de negación de la finitud del hombre se hace evidente en el
 ejercicio bélico, por eso recupera para sí al acto religioso (mediante
 las invocaciones guerreras), a la danza y la música (que forman parte
 de las actividades anteriores al combate y del combate mismo), al
 erotismo (en el ultraje y la prostitución que acompañan el esfuerzo
 militar). Si bien es cierto que fiesta, música, sacrificio y erotismo no
 tienen otra función que apropiarse de la violencia desde una
 perspectiva preventiva, así como la economía y la política hacen lo
 mismo pero privilegiando el aspecto curativo,(39) la guerra las
 envuelve a todas al combinar lo curativo y lo preventivo, la violencia
 como garante preventivo de futuras violencias y la violencia como
 medio de represalia curativa sobre violencias anteriormente ejercidas.
 Una de las prácticas ejemplificantes en este sentido es el belicismo
 mexica, donde la guerra y sus muertes, esto es, la inexistencia, tienen
 como función garantizar la existencia: matar hace perdurar a *nahui
 ollin*, al ciclo de la existencia en el cual se encuentran inmersas las
 sociedades mesoamericanas de la época. Y la muerte se presenta
 doblemente en el movimiento militar mexica: una primera en el
 ejercicio propio de la batalla, una segunda en los sacrificios de los
 prisioneros de guerra.

La guerra no es un ejercicio que expulsa la violencia interior hacia el
 exterior, es la posibilidad máxima, como violencia desencadenada,
 de establecer un continuo adentro-afuera al profundizar en nuestro
 interior por su manifestación intempestiva en el exterior. Erradicar la
 guerra en particular, y la violencia en general, constituye entonces
 un esfuerzo que nos distancia de una primaria forma de acceso a la
 inmenencia por lo que consideramos pertinente preguntar ¿qué se
 encuentra en la base de esta voluntad de eliminación del ejercicio

bélico y de la violencia? La respuesta podemos esbozarla desde ahora:
 eliminar la violencia y la guerra -construir la paz- tiene sus raíces en
 nuestro arraigamiento a la estructura óptica del existir y, curiosamente,
 a una peculiar construcción de la inmanencia, a una particular forma
 de construir la voluntad de muerte.

Crisis, crisis

Hasta aquí hemos realizado, a nuestro parecer, un análisis metafísico
 en el sentido de trascendencia con respecto a la φύσις, al λόγος, al
 Ser, estudiemos ahora detenidamente los desplazamientos ópticos.

You can't get away.

Crisis, crisis

You can't get away

1. Cfr. M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 67.

Crisis, crisis

2. Cfr. J.P. Sartre. *El ser y la nada*, pp. 39-42, 59.

3. Simplicio, *Física*, p. 23. 29 Diels. Apud. G.S. Kirk et al. *Los filósofos presocráticos*. p. 134.

I need you from my side to stop the crisis
 But you can't get away

4. Cfr. M. Heidegger, *Op cit.*

The watcher in the tower

5. Fr. 8, 7-11. Simplicio, in *Phys.* 78, 5; 145. 5. Apud. G.S. Kirk, et al. *Op. cit.* p. 359.

Waiting hour by hour

6. Fr. 6, 1-2. Simplicio, in *Phys.* 86; 27-28; 117, 4-13. Apud. G.S. Kirk, et al. *Op. cit.* p. 356.

7. Fr. 1, Sexto, *adv. math.* VII 132, Apud. G.S. Kirk, et al. *Op. cit.* p. 273.

8. Platón, *Cratilo*. 421b-421c.

9. Sexto. *adv. math.* VII 65-66.

10. *Ibid.* 86.

11. *Ibid.* 80

12. Tradicionalmente se considera que Andrónico de Rodas clasificó los libros de Aristóteles hoy conocidos como *Metafísica* después de la *Física*, por lo que se les denominó τα μετα τα φυσικα. Aún cuando algunos autores, como Hans Reiner, consideran que Andrónico siguió a Eudemo al denominar *metafísica* a la *filosofía primera* por considerarla posterior en estudio y conocimiento a la física, recuperando con ello el auténtico pensar aristotélico, debemos observar que no hay trascendencia alguna con respecto a la φύσις. Cfr. José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía de bolsillo*, tomo 2, pp. 516-517.

13. Aristóteles, *Metafísica*, G, I, 10003 a 20.
14. Robert Grosseteste, *Summa in VIII Libros Physicorum*, libri secundi.
15. Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentiles*, I, XIII.
16. San Agustín, *De lib. arbit.*, 3, 15, 42. Apud. F. Copleston, *Historia de la filosofía*, tomo 2, p. 82.
17. Tomás de Aquino, *De principibus naturæ ad fratrem silvestrum*, I.
18. *Jo.*, I, 14. Apud. Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles*. IV, XXVII.
19. Cfr. José Ferrater Mora, *Op. cit.*, tomo 2, p. 539.
20. Cfr. M. Heidegger, *Op. cit.* pp. 22-25. M. Heidegger, *¿Qué es metafísica?*
21. Pregunta fundamental de la metafísica. Toma de distancia con respecto a Heidegger.
22. *Sext. adv. math.* VII, 67.
23. Cfr. Plauto, *Persæ*.
24. Apolodoro, *Biblioteca mitológica*, I, 9, 3.
25. A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*. p. 163.
26. R. Graves, *Los mitos griegos*, tomo I, p. 268.
27. Píndaro, *Pítica tercera*, 106-110.
28. Apud. F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, 3.
29. Cfr. G. Bataille, *El problema del Estado*, p. 4.
30. Cfr. F. Nietzsche, *Op. cit.* 3.
31. Cfr. G. Bataille, *El erotismo*, pp. 24-40.
32. Cfr. G. Bataille, *Teoría de la religión*.
33. Mito de Orfeo. Cfr. Manuel Valls, *La música en el abrazo de eros*, pp. 15-22.
34. *Ilíada*, IV, 462; XX, 48; XXI, 207.
35. S. Freud, *De guerra y muerte. Temas de actualidad*, p. 291.
36. *Ilíada*, VII, 113.
37. Aquiles semejante o igual a los dioses (Θεοεικελᾶς Ἀχιλλεύς, θεοῖς ἐπιεικελᾶς Ἀχιλλεύς):
Il. I, 131; XIX, 155; XXII, 279; XXIII, 80; XXIV, 486. Aquiles, de la casta de Zeus-el divino Aquiles (διος Ἀχιλλεύς): *Il.* I, 292; V, 788; VI, 414, 423; IX, 199, 209, 667; XI, 599; XV, 68, XVII, 402; XVIII, 181, 228, 305, 343; XIX, 279, 297, 364, 384; XX, 160,

177, 386, 413, 445; XXI, 67; XXII, 364; XXIV, 596. El belicoso Aquiles («Αχιλλεύς ...
δαίφρων»): *Il.* II, 875; XI, 791, 839; XVII, 654; XVIII, 30. Guerrero como igual a los
dioses («ἰσοθεός φως»): *Il.* IX, 211.

38. F. Nietzsche, *Op. cit.*, 2.

39. Cfr. R. Girard, *La violence et le sacré*, p. 27, 34-41.

Pax vobis (o la invención de la paz en el movimiento de la guerra)

Ni el combate ni la amistad aceptan excusas.

Ibico (PMG, 344; 38)

Ser y Nada son fundamentos de nuestra existencia. Obras tan próximas a nosotros como la *Iliada* nos muestran importantes testimonios en este sentido. Hemos referido en el capítulo anterior los motivos para que la lucha sea entendida como un espacio que otorga gloria a los combatientes al posibilitar de forma radical el fin de la finitud del hombre, al hacer presente el término de su agonía existencial en un ser y nada finitos, constituyendo a la guerra como un paso radical en la negación de la condición humana. Lo mismo hemos hecho con respecto a Aquiles, quien resulta sumamente ejemplificante en este sentido: el Pélida adquiere su carácter divino de su proximidad a la muerte y, por tanto, de su cercanía con respecto a lo no-limitado: si es invulnerable se debe a que Tetis, su madre, lo sumerge en una fuente del Hades, esto es, del reino de los muertos, cerrándose con ello el círculo de la muerte-no-muerte, hecho que se demuestra cuando analizamos los epítetos de Aquiles. En el texto se nos dice que el descendiente de Peleo y Tetis es simultáneamente el de los pies ligeros, ποδας ὠκυς Ἀχιλλεύς(1) y el divino de pies protectores, ποδαρκῆς διος Ἀχιλλεύς.(2) La tradición ha interpretado que en el primero de los casos se hace uso de una metáfora que refiere a la habilidad del semidios y que, en general,

ambas son expresiones formularias que sólo se adecuan a los criterios del hexámetro homérico, al ritmo que debe cumplir para que la labor de ποιησις se realice en su plenitud como canto. Ciertamente, en estas fórmulas se busca respetar las reglas discursivas que dan sentido al cantar poético, pero lo expresado tiene una correspondencia que va más allá de la simple retórica y la metáfora: si Aquiles, el de pies ligeros, es también el divino de pies protectores se debe a que el personaje nos muestra lo humano en su finitud y en su voluntad de immanencia pues la traducción también puede decirnos que Aquiles es el de *condición ligera*, el de la *condición fugaz*, aquel cuya existencia es volátil pues se encuentra situado en la levedad. Ποδός está referido no sólo a los pies en su sentido material, sino al lugar que se ocupa, a la ubicación, en pocas palabras, a la condición misma dentro de la cual nos encontramos. Aquiles es invencible y, por ello, divino, de la casta de Zeus (δῖος Ἀχιλλεύς)(3) y protegido por su condición -ποδαρκής-; si es vulnerable, lo es en tanto que su condición es igualmente ligera -ποδωκής-, no es casual que su ser sea efímero (μινυμβαδιον περ εἶντα)(4) y que su existencia termine por un flechazo en los pies, esto es, ahí donde su condición muestra sus limitaciones. Aquiles es la personificación de lo óptico y lo nihilico en el juego vida-muerte dentro de la existencia.

Pero la *Ilíada* nos muestra mucho más que eso, cuando decimos que el poema nos es próximo pensamos en un doble aspecto: como acabamos de señalar, el texto griego, al asumir el juego de la muerte en vida, al retomar nuestra vida moribunda, al ubicarnos en una ligereza que nos es propia, nos remite a una existencia a la vez óptica y nihilica, pero el poema nos enfrenta además a una importante mutación en nuestra concepción sobre el Ser y la Nada. La *Ilíada* es

una combinación entre la evidencia óptico-nihilica y un nuevo existir que se piensa como fundamentalmente perteneciente al Ser, es un texto que muestra a su interior un momento transitorio fundamental: de una existencia entendida como carente de inmanencia y que busca resarcir esta falta fundamentalmente por el continuo interior-exterior que posibilita el ejercicio desmesurado de la violencia se sufre un basculamiento que dará prioridad a una comprensión de la existencia que se afirma en su onticidad para imponerse sobre la Nada, y que tendrá como consecuencia la preminencia de la palabra (en todo sus espectros: λογος, μυθος, επεεσσι, φωνη) en el existir.

Ya en el canto primero se nos dice: «ουτε ποτ ες πυλεμον αμα λαω θωρηχθηναι ουτε λοχον διεναι συν αριστηεσιν Αχαιων τετληκας θυμω. το δε τοι κηρ ειδεται ειναι» [«Nunca tu ánimo ha osado armarse para el combate con la hueste, ni ir a una emboscada con los paladines de los aqueos, eso te parece que es la propia muerte violenta»].(5) Y más adelante: «Ως εφαθ, οι δ εχαρησαν Αχαιοι τε Τρωεσ τε ελπομενοι παυσασθαι οιζυρου πολεμοιο» [«Así hablé, y se alegraron los aqueos y los troyanos con la esperanza de poner fin a la guerra, llena de quejidos»].(6) La muerte es algo de lo que se puede buscar rehuir, la recuperación de la inmanencia ya no es deseable a partir de la muerte, ni siquiera -si es posible evitarlo- del ejercicio desmesurado de la violencia, pues tanto muerte como violencia muestran nuestro desgarramiento interno, nuestra escisión de lo externo, son la evidencia más preclara de nuestra finitud, constituyen el signo de nuestra agonía permanente: la guerra está llena de quejidos (οιζυρου πολεμοιο), y por ello, sentencia la *Ilíada*: «del combate se cuidarán los hombres», «πολεμος δ ανδρεσσι μελησι».(7) No es fortuito que en la épica de Homero se confronten

dos deidades diferentes que personifican la guerra: Ares y Atenea. El primero representa la versión más antigua del combate, donde éste constituye un fin en sí mismo, es, por propia cuenta, la forma más pura de acceso a la inmanencia, y por tanto se le considera deseable (recordemos las palabras: «μαχε κυδιανειρη» [«la lucha, que otorga gloria a los hombres»]); Ares es, al igual que la batalla, violento (κρατερος),(8) impetuoso (θουρις),(9) pernicioso (ουλος)(10). Atenea por su parte, representa a una guerra que se entiende a sí misma como medio para alcanzar un fin, sea la protección de un pueblo, sea la realización de una venganza justificada.(11) Palas Atenea es la posibilidad de un surgir y de un moverse en una agresividad controlada, es un construir que no depende de la destrucción total, como lo muestra la lírica popular de la Grecia arcaica en uno de sus escolios: «Palas Tritogenia, señora Atenea, pon en pie a esta ciudad y sus ciudadanos sin dolores ni luchas civiles ni muertes antes de su tiempo, tú y tu padre».(12) Pero Atenea no implica un abandono del ejercicio bélico, representa un desplazamiento de su puesta en escena como contrapeso de Ares, es la posibilidad de evitar la violencia mediante su manejo, se trata ahora de un control, de la gestión de lo bélico y lo pernicioso: «ενθ ιπτους στησασα θεα λευκωλενος Ηρη Ζην υπατον Κρονιδην εξειρετω και προσειπε. Ζευ πατερ ου νεμεισιζη Αρη ταδε καρτερα εργα οσσαατιον τε και οιον απωλεσε λαον Αχαιων μαψαταρ ου κατα κοσμον εμοι δ αχος, οι δε εκηλοι τερπονται Κυπρις τε και αργυροτοξος Απολλων αφρονα τουτον ανεντες, ος ου τινα οιδε θεμιστα; Ζευ πατερ η ρα τι μοι κεχολωσει, αι κεν Απη λυγρως πεπληγυια μαχης εξαποδιωμαι; Την δ απαμειβομενος προσεφη νεφεληψερετα Ζευς. αγρει μαν οι επορσον Αθηναιην αγελειν, η ε μαλιστ ειωθε κακης οδυνησι

πελαζειν.» [«Allí detuvo los caballos Hera, la diosa de blancos brazos, y al supremo Zeus Crónida inquirió y dijo: ¡Zeus padre! ¿No vituperas a Ares por esas crueldades? ¡Cuán numerosa y buena hueste de los aqueos ha hecho perecer locamente y sin razón! Para mí la aflicción, y entre tanto Cípride y Apolo, el de argenteo arco, disfrutan tranquilos, soltando a ese insensato, que ninguna ley divina conoce. ¡Zeus padre! ¿Te vas a irritar conmigo si a Ares golpeo luctuosamente y lo ahuyento de la lucha? En respuesta, le dijo Zeus, que las nubes acumula: ¡Vamos! Lanza contra él a la depredadora Atenea, que es la que mejor suele infligirle malos dolores»].(13) Ares, que es ahora un ser desdeñable, no puede ser simplemente eliminado, por lo que más adelante Zeus le dice: «εχθιστος δε μοι εσσι θεων οι Ολυμπον εξουσιν. αιει γαρ τοι ερις τε φιλη πολεμοι τε μαχαι τε. μητρος τοι μενος εστιν αασχετον ουκ επιεικτον Ηρης. τεν μεν εγω σπουδη δαμνημ επεεσσι. τω σ οιω κεινης ταδε πασχειν εννεσιησιν. αλλ ου μαν σ ετι δηρον ανεξομαι αλγε εχοντα. εκ γαρ εμευ γενος εσσι, εμοι δε σε γεινατο μητηρ. ει δε τευ εξ αλλου γε θεων γενευ ωδ αιδηλος και κεν δη παλαι ησθα ενερτερος Ουρανωων» [«Eres para mí el más odioso de los dioses dueños del Olimpo pues siempre te gustan la disputa, los combates y las luchas. Tienes el furor incontenible e irreprimible de tu madre, de Hera a la que sólo yo a duras penas doblego con palabras. Por eso creo que eso que sufres se lo debes a sus indicaciones. No obstante, no toleraré que tengas dolores ya largo tiempo pues de mí procede tu linaje y por obra mía te engendró tu madre. Más si hubieras nacido de otro dios, siendo así de destructor, estarías hace tiempo en sima más honda que los hijos de Urano»].(14) Si Atenea es un contrapeso de Ares, no lo es por su negación de la violencia, sino al contrario, por su compatibilidad con ella, esto es, por su carácter bélico; por

ello también el papel de la fúrica Hera que interviene para contrarrestar la participación de Ares. Todo ello se posibilita debido a que comparten un mismo suelo, comparten el mismo linaje, como lo atestigua Apolodoro: «Zeus contrae matrimonio con Hera y engendra a Hebe, Ilitfa y Ares»,(15) «Zeus se une a Metis -Artimaña- que había tomado múltiples formas para eludir la unión, y cuando queda encinta se apresura a devorarla, ya que Gea le había predicho que, tras la hija que iba a nacer, engendraría un hijo que llegaría a ser el dueño del cielo y, por miedo a ello, la devoró. Cuando llegó el momento del nacimiento, Prometeo, o según otros, Hefesto, le partió la cabeza con un hacha y desde lo alto de ella Atenea saltó con todas sus armas al río Tritón».(16) El mismo Homero es claro en este sentido: «ἐκ γὰρ ἐμεῦ γένος ἔσσι» [«de mí procede tu linaje», «de mí proviene tu existir»]; cuando a Ares, el violento (κράτερος), el insaciable de combate (αἰὸς πολέμος), se anteponen Atenea, Hera o Zeus existe un reconocimiento de que la violencia, el combate, la guerra, no pueden ser negados. Homero utiliza el verbo εἶμι (en su forma ἔσσι, épico de la 2ª persona del singular del presente de indicativo), con ello habla de Ares como un existir, no como un simple ser, no como nada, sino en la amplitud de la existencia, y ésta es imposible de negar, pues Ares, como todos los Olímpicos, es inmortal y, además, descendiente del mismo Zeus. Se puede a lo sumo -y este es un elemento novedoso de la *Ilíada*- contrarrestar sus efectos por intermedio de potencias que les son semejantes, para lo cual, según podemos leer en el texto, caben dos posibilidades. Primero, como hemos mencionado, existe el recurso de la puesta en escena de deidades del mismo linaje: frente a Ares, estrago de mortales (βροτολοιγός), violento (κράτερος), insaciable de combate (αἰὸς πολέμος), pero también de origen divino, hay que anteponer a

Atenea, «destructora de ciudades, diosa terrible que despierta el tumulto de la batalla» (17) hija de Zeus (Διος τεκος), y por tanto media hermana de Ares, o a Hera, «la venerable diosa, hija del excelso Crono» (Ηρη πρεσβα θεα θυγατηρ μεγαλοιο Κρονοιο), quien es la madre del belicoso; la correspondencia es nítida.

En segundo lugar existe la posibilidad de combatir en un campo distinto del de la lucha armada, un dominio que si bien conserva la fuerza y el ímpetu del estado de guerra se desentiende de la muerte como un componente fundamental de su ejercicio y, por lo tanto, del existir y del acceso a la inmanencia: este nuevo espacio es la palabra, su manejo, es el dominio del λογος, como la posibilidad de *esgrimir* argumentos, como espacio de combate de y a partir de ellos. La palabra es un ejercicio de fuerzas donde el mejor se impone y doblega a los demás. Si Zeus logra dominar a la furia de Hera es a partir de las palabras que son consideradas una potencia de igual intensidad: «[Ηρηες] τεν μεν εγω σπουδη δαμνημ επεεσσι. [(Hera), a la que yo sólo a duras penas doblego con palabras]». Las palabras, al igual que Ares, Atenea, Hera o Zeus, nunca son simples, siempre están acompañadas de valoración, las palabras son aladas (φωνησας... πτεροεντα)(18) pues su movimiento es veloz y eficaz, las palabras se confrontan (αντιβιοις επεεσσιν),(19) y por ello son malas (κακω μυθω)(20) son un ejercicio del poder, son una vía de acceso a la inmanencia por el control que pueden ejercer, por la posibilidad de coincidir en una vía conjunta, una decisión única que otorge uniformidad y poder: «ει δε ποτ ες ψε μιαν βουλευσομεν, ουκετ επειτα Τρωσιν αναβλησις κακου εσσειται ουδ ηβαιον.» [«Si una vez llegamos a coincidir en una decisión única, ya no habrá para los troyanos ni la más mínima demora en su ruina»].(21) La asamblea es un espacio de combate de la palabra que

sustituye a la batalla misma, por ello Agamenón puede decir a Néstor: «η μαν αυτ αγορη νικασ γερον υιασ Αχαιων. αι γαρ Ζευ τε πατερ και Αθηναιη και Απολλον τοιουτοι δεκα μοι σιμφραδμονες ειεν Αχαιων. τω κε ταχ ημυσειε πολισ Πριαμοιο ανακτος χερσιν υφ ημετερεσιν αλουσα τε περθομενη τε» [«Otra vez, anciano, has superado a los hijos de los aqueos en la asamblea. ¡Zeus padre, Atenea y Apolo, ojalá tuviera yo diez consejeros así entre los aqueos! Entonces pronto se combaría la ciudad del soberano Príamo, bajo nuestras manos conquistada y saqueada»].(22) El dominio de la palabra se vuelve omnipresente y tanto Ares como Atenea serán finalmente sometidos a él, aunque en diferente grado, con diferente propósito, el hablar de cada uno de ellos será distinto, de ahí sus diferentes acciones: «ου γαρ παντων ηεν ομος θροος ουδ ια γηρυσ, αλλα γλωσσα μεμικτο, πολυκλητοι δεσαν ανδρες. ορσε δε τους μεν Αρης, τους δε γλαυκωπις Αθηνη» [«No era de todos igual el clamor ni único el modo de hablar; las lenguas se mezclaban al ser la gente de múltiples lugares. Incitó a los unos Ares, y a los otros la ojizarca Atenea»].(23) El ejercicio de la palabra es una lucha encarnizada que puede imponer un pensamiento sobre otros, la asamblea es la posibilidad de un sonido estremecedor ordenado, que por lo mismo implica un mayor dominio de la lucha. Los contendientes pueden retractarse de sus palabras (παλιν μυθον),(24) como lo hace Agamenón mientras discute con Odiseo. Si los hombres son importantes por el manejo de sus tropas, Zeus lo es más pues es diestro en la guerra, pero también en el empleo de la palabra: Zeus es el de ancha voz (ευρυοπα Ζευς),(25) el de amplia sonoridad, el del gran estruendo que estremece los interiores aún sin necesidad de ejercer el combate físico, sino utilizando un sonido claro y fuerte, mediante el φωνη (recordemos las aladas palabras, las φωνησας... περροεντα), vocablo

que hace referencia a mucho más que el simple sonido, es una voz asociada con el grito de guerra que por lo mismo posibilita el combate en la asamblea (Agamenón, que no por casualidad es poderoso y soberano de hombres, utiliza la φωνη cuando se dirige a sus huestes en asamblea). Y φωνη es también la facultad de hablar, el uso mismo de la palabra, el canto. El dominio de la palabra es tan vasto, que la φωνη lo cubre a todo, πασας αφιεναι φωνας sirve para indicar la emisión de todos los tonos de la voz, y también hace referencia a una apelación a todos los recursos: los recursos con los que se cuenta son los tonos de la voz. La guerra no sólo es violenta, es también un griterío, αυτην πτολεμον(26) dice Homero, quien también nos indica: «Τρωες μην κλαγγη τ ενοπη τ ισαν ορνιθες ως» [«los troyanos marchaban con vocerío y estrépito igual que pájaros»],(27) la marcha de los ejércitos es sonido puro, es ενοπη, esto es, una voz en desorden, un griterío de guerra o de dolor, es κλαγγη (estrepitoso), y si los reyes de la *Ilíada* son, en la batalla, ordenadores de ejércitos y muchedumbres (κοσμητοπε λαων),(28) su papel en tiempos de paz, incluso en la disputa amistosa, es la de ordenar el griterío de la guerra y conducirlo en la asamblea para convenir un bien común. La palabra se convierte en el contrapeso de la guerra, la palabra es paz, como lo manifiesta Iris al dirigirse a Príamo: «ω γερον αιει τοι μυθοι φιλοι ακριτοι εισιν, ως ποτ επ ειρηνης» [«¡Anciano! Siempre te son gratos los discursos sin fin, como en época de paz»](29) discursos sin fin (μυθοι ακριτοι) es sinónimo de tiempo de paz (ως ποτ επ ειρηνης), la palabra es el orden del sonido que en la guerra no encuentra control. Esta identificación de la paz con lo decible, con la sonoridad ordenada, encuentra su expresión máxima en el poeta y en la música: «Ya la gran paz sagrada torna a llenar los hombres de riquezas. La lengua delicada del divino poeta en mil

bellezas alegre se desata, y en dulces versos los asuntos trata».(30)
La paz es ποιησις, la paz es creación, lo cual establece un nuevo elemento contrario al estado de guerra, donde sólo se destruye, la paz es una evidencia de lo que se genera, de la creatividad, del amor, de la acumulación de riquezas, del aumento de poderío, la paz es el ejercicio constructivo de la palabra.

Y si, como hemos visto, la guerra era κυδιανειρα (es toes, la que glorifica), la asamblea también adquirirá este mismo estatuto, αγορα κυδιανειρα («la asamblea, la que glorifica», «la asamblea, la que honra»),(31) la palabra equivale a la lanza y el escudo, la asamblea a un nuevo campo de batalla, en ambos -asamblea y campo de batalla-, el resultado es la gloria. Se trata de una correspondencia (guerra-asamblea) que comenzará a manifestarse de forma cada vez más patente en la Grecia antigua, como nos lo atestiguan tres siglos después la obra de Píndaro, quien, no por casualidad, conjuga en Atena el juego de ambas instancias: «Λισσομαι, παι Ζηνος Ελευθεριου, Ιμεραν ευρυσθενε αμφολει, σωτειρα Τυχα. Ταν γαρ εν ποντω κυβερνωνται θοαι ναες, εν χερσω τε λαιψηροι πολεμοι καγοραι Βουλαφοροι» [*¡Oh hija de Zeus liberador! Fortuna que salvas a los pueblos: puesto que eres tú la que dirige sobre las olas los navíos ligeros y regulas sobre la tierra la suerte de las guerras impetuosas y las sentencias de las asambleas...»*].(32)

Y si la guerra es un ejercicio posible dentro del campo de la palabra, si es posible que la guerra se manifiesta aun cuando la palabra se haya vuelto omnipresente y más deseable que el combate abierto, es debido a que los estratos construidos por la palabra muestra importantes fallas tectónicas: la guerra será resultado de la violación

del dominio de lo decible, así como la paz se construye en la palabra ordenada, será fácilmente ahuyentable por movimientos que alteren el mismo orden del λόγος, sea por efecto del grito caótico, como nos lo hace ver Aristófanes cuando explica las causas de la guerra que aqueja a los Helenos: «εωθουν την θεον κεκραγμιασιν» [«con gritos destemplados expulsaron a los dioses»],(33) pero particularmente por la ruptura de lo decible institucionalizado: «Ζευς κυδιστε μεγαυτε και αθανατοι θεοι αλλοι οπποτεροι προτεροι υπερ ορκια πημηνειαν ωδε σφ εγκεφαλος χαμαδις ρεοι ως οδε οινος αυτων και τεκεων, αλοχοι δ αλλοιοι δαμειεν» [«¡Zeus gloriosísimo y excelso, y demás dioses inmortales! Que al primero de los dos pueblos que viole los juramentos le fluyan a tierra, igual que este vino, los sesos propios y los de sus hijos, y que sus esposas sean sometidas a extraños»](34) y la nueva radicalidad de la palabra implica que la violación sea el decir algo que no se corresponde con el acontecer: «Αργειοι μη τω τι μεθιετε θουριδος αλκης. ου γαρ επι ψευδεσαι πατηρ Ζευς εσσετ αρρωγος, αλλ οι περ προτεροι υπερ ορκια δηλησαντο των ητοι αυτων τερενα χροα γυπεσ εδονται» [«¡Argivos! No flojeéis ya en el impetuoso coraje. Pues el padre Zeus no será defensor de los mentirosos, sino que a los primeros en transgredir los juramentos con certeza los buitres les devorarán la tierna piel»].(35) La misma guerra de troya, en la cual se basa Homero para hacer su canto, no es sino el resultado de la violación del orden de la palabra, del campo de lo decible. Asimismo, la posibilidad más preclara para resolver una batalla es el regreso al estado anterior y el respeto a los juramentos, como dice Anténor a los troyanos: «κεκλυτε μευ Τρωες και Δαρδανοι ηδ επικουροι, οφρ ειπω τα με θυμος ενι στηθεσαι κελευει. δευτ αγετ Αργειην Ελενην και κτημαθ αμ αυτη δωομεν Ατρειδησιν αγειν. νυν δ ορκια πιστα

ψευσσάμενοι μάχομεσθα» [«¡Oíganme, troyanos, dárdanos y aliados, que quiero decir lo que el ánimo en el pecho me ordena! Venga, entreguemos a la argiva Helena y riquezas junto con ella a los Atridas para que se la lleven. Ahora por traicionar los leales juramentos estamos luchando»](36). La guerra es el terreno de la traición a los juramentos, es el lugar por excelencia de la palabra-engaño, de las insidias. Ciro pregunta a su padre: «Πλειον δ εχειν, ω πατερ, πολεμιων πως αν τις διναιτο μαλιστα; Ου μα Δι, εφη, ουκετι τουτο φ αυλον, ω παι, ουδ απλουν εργον ερωτας αλλ ευ ισθι οτι δει τον μελλοντα τουτο ποιησειν και επιβουλον ειναι και κρυψινουον και δουλερον και απατεωνα και κλεπτην και αρπαγα και εν παντι πλεονεκτην των πολεμιων» [«¿Y cómo podría uno, padre, tener mayor ventaja sobre los enemigos? Por Zeus, hijo, respondió Cambises, no es cosa despreciable ni sencilla lo que preguntas; pero sabe bien, que el que ha de llevar a cabo esto, debe ser insidioso, disimulado, falso, engañoso, ladrón, salteador y superior a sus enemigos en todo»].(37) Recuperando nuevamente *La Paz de Aristófanes* podemos observar como la guerra se hace presente y esconde a la paz por intermedio del engaño, lo cual, incluso, se ha perdido contacto con los dioses, con la inmanencia; Hermes dice: «Ελλησιν οργισθεντες. Ειτ ενταυθα μεν ιν ησαν αυτοι τον Πολεμον κατακισαν, υμας παραδοντες οραν ατεχνως ο τι Βουλεται. αυτοι δ ανωκισανθ οπως ανωτατω, ινα μη βλεποιεν μαχομενους υμας ετι μηδ αντιβολουντων μηδεν αισθανοιατο» [«(los dioses están) enojados contra los griegos. En los mismos sitios que ellos estaban alojados han dado hospedaje a la Guerra y os han dejado para que ella haga y deshaga con vosotros. Ellos se fueron lo más alto posible para no veros combatir ni estar oyendo vuestros ruegos»], por lo que Trigeo se pregunta: «Του δ εινεχ ημιας ταυτ

εδρασαν; ειπε μοι» [«¿Pero por qué se portan así con nosotros? ¡Dímelo por favor!»]. La respuesta es sencilla: «Οτιη πολεμειν ηρεισθ εκεινων πολλακις σπονδας ποιουντων . κει μεν οι Λακωνικοι υπερβαλουντο μικρον, ελεγον αν ταδι. Ναι τω σιω, νυν Ωττικων δωσει δικαν. Ει δ αυ τι πραξαιτ αγαθον , Αττικωνικοι, καλθοιεν οι Λακωνες ειρηνης περι. ελεγετ αν υμεις ευθυς. Εξαπατωμεθα, νη την Αθηναν. -Νη Δι, ουχι πειστεον.- Ηξουσι καυθις, ην εχομεν την Πυλον.» [«Es que buscáis la guerra antes que la paz. Ellos os dan ocasión para la tregua. Y si los de Laconia logran alguna ventaja, exclaman luego: ¡Ah por los dioses, que nos la pagarán los áticos! Y si ellos quedan mal y resultáis victoriosos ellos quieren la paz, luego les dais esta respuesta: ¡Por Atena, nos están engañando, por Zeus que nos seducen, no creamos, ya estarán regresando en tanto tengamos a Pilos en nuestro poder!»], donde la respuesta-afirmación de Trigeo denota el peso estructural del campo discursivo: «Ο γουν χαρακτηρ ημεδαπος των ρηματων» [«¡Ese es en verdad el modo de nuestro lenguaje!»].(38) La paz no puede ser sino clara, precisa y auténtica, por lo que, en la obra de Aristófanes, la paz es un personaje mudo, tal es su claridad que no es necesario que se exprese por sí misma. En caso de llegar a ser necesario, será Hermes -mensajero de los dioses- el encargado de hacer saber la siempre ordenada y nítida palabra de la paz.

Pero también otros espacios de lucha, como los juegos y la asamblea, caen en las cataratas formadas por los movimientos provocados por las fallas tectónicas del mundo de la palabra, caen en la necesidad de la astucia, del engaño de la artimaña: «μητι τοι δρυτομος μεγ αμεινων ηε βιηφι. μητι δ αυτε κυβερνητης ενι οινοπι ποντω

νηα θοην ιθυνει ερεχθομενην ανεμοισι. μητι δ ηνιοχοσ περιγιγνεται ηνιοχοιο» [«Con la artimaña, sábelo bien, gana más el leñador que con la fuerza; con la artimaña también el pinto en el vinoso ponto endereza la veloz nave, batida por los vientos; y con la artimaña un auriga supera a otro auriga»].(39) Recordemos que Atenea es hija de Zeus y de Metis (Artimaña). Sin embargo, a diferencia de la guerra, la asamblea, y el juego también, son el campo de batalla donde la muerte puede ser burlada, donde el vencido no es sometido al Hades, como hemos señalado anteriormente, la argumentación es siempre el campo de lo desdecible (Agamenón se desdice de sus propias palabras), es un camino de ida y vuelta, de victoria y derrota sin que ello signifique nunca un fin definitivo. Además, las palabras son las armas con las cuales los hombres pueden enfrentarse a los dioses mismos pues la diferencia entre mortales e inmortales queda borrada: «και κεν εγω επεεσοι και αθανατοισι μαχοιμην» [«De palabra también yo lucharía hasta con los inmortales»].(40) La palabra se convierte con ello, en plenitud, en un campo de acceso a la inmanencia, al saber, a la no-finitud, a la no-muerte. El reino del λογος amplía sus fronteras, si existe una correspondencia guerra-asamblea es porque ambas hunden sus raíces en el universo de la palabra, ambas son pensables, de ahora en adelante, como funcionarias del imperio de la deliberación, así lo manifiesta Aristóteles cuando escribe: «El órgano deliberativo tiene autoridad sobre la guerra y la paz, sobre las alianzas y su ruptura».(41) La guerra, como la paz, son ahora un problema político, son un asunto de la ciudad, de la πολις, el hombre quiere ordenarla, manejarla, someterla y alejarla lo más posible. Por ello los combates interior y exterior a la comunidad política tendrán un diferente estatuto ontológico: la primera será στασις, la segunda πολεμος. La guerra

no es, en su totalidad, erradicable: «ειδεναι χρη τον πολεμον εοντα ξυνον, και δικην εριν, και γινομενα παντα κατ εριν και χρεων» [«conviene saber que la guerra es común (a todas las cosas) y que la justicia es discordia y que todas las cosas sobrevienen por la discordia y la necesidad»] (42) la discordia y el combate se encuentran presentes en tiempos de paz, y las deliberaciones de la asamblea se encargan también del espacio por excelencia de la justicia, la asamblea discute también sobre las leyes y los magistrados.(43)

Discutir se encuentra, ahora, por encima de la guerra y la paz pues constituye su base. Y al dar esta preponderancia a lo argumentable, al λογος, el resultado no puede ser sino *lógico*: el Ser, el οντος, se vuelve omnipresente, la Nada, por su parte, queda desahuciada. Si el universo de la guerra era un espacio de sonidos desordenados cuya principal característica era el enfrentar al hombre con su finitud, el enfrentarlo a las limitaciones de su poderío, e incluso el confrontarlo con su propia muerte, la asamblea es el espacio de la palabra ordenada, donde el vencedor siempre ensancha su poderío, donde el vencido puede desdeirse o asumir el discurso del otro, y donde ambos eluden la muerte y se afirman en la vida. Con anterioridad el campo de la no-muerte era la muerte misma, para evitar la muerte era necesario morir, pues con ello se terminaba la finitud del hombre y se le glorificaba en la memoria de sus supervivientes; el nuevo estatuto del combate, es decir, la lucha inserta en el campo de la palabra, implica una afirmación tanto del λογος que le da coherencia expresiva y realidad *ontológica* como de la vida que ahora somete a sí la inmortalidad: con la palabra, ya lo dijo Agamenón, se puede luchar hasta contra los inmortales, con la palabra se puede acceder al reino de los αθανατοισι, «ταυτο τ ενι ζων και τεθνηκος (...) ταδε

γαρ μεταπεσοντα εκεινα εστι κακεινα (παλιν) μεταπεσοντα
 ταυτα» [«Lo mismo es vida y muerte (...) aquellas cosas se cambian
 en éstas y éstas en aquellas»](44) nos dice Heráclito, quien además
 sentencia: «ο θεος (...) πολεμος ειρενε» [«Dios es (...) guerra-
 paz»];(45) y ¿qué es lo aquello que posibilita que la muerte y la vida
 sean uno, ¿que la guerra y la paz sean lo mismo? el λογος: «ουκ
 εμου αλλα του λογου ακουσαντας ομολογειν σοφον εστιν εν
 παντα εινα» [«Tras haber oído al logos y no a mí es sabio convenir
 en que todas las cosas son una»].(46) El λογος se establece a sí
 mismo como fundamento de todo, como conclusión de lo existente:
 a partir del λογος se establece la ομολογια que determina la unidad
 de lo existente a partir del Ser, εστιν como nos dice Heráclito. El
 λογος es una omnipresencia que se burla tanto de la muerte como de
 la Nada, por ello hemos llegado a identificar al logos con el Ser y
 con la vida, mientras que la Nada, la muerte y la guerra son desterradas
 del mundo, se les pretende eliminar. Guerra, muerte y Nada son
 espacios que, aun cuando desbordan el dominio de la palabra, ésta
 pretende someterlas; pero en realidad el Ser y su palabra no pueden
 pensar a la Nada y la guerra, simplemente olvidan su particularidad,
 y obligándoseles a entrar en el terreno de lo decible. La palabra, que
 se corresponde tan sólo con el ser, no puede entonces, olvidar su
 configuración engañosa, un engaño que pretende dejar atrás la finitud
 del hombre, pero que no puede llegar a consumarse pues «la muerte
 siempre alcanza hasta el que huye del combate».(47) Sin embargo,
 el trayecto que va de una voluntad de guerra asumida en su totalidad,
 y que es manifiesta en expresiones homéricas tales como: «τοιτσι δ
 αφαρ πολεμος γλυκιων γενετ ηε νεεσθαι εν νηυσι γλαφυρησι
 φιλην ες πατριδα γαιαν» [«Enseguida el combate les resultó más
 dulce que regresar en las huecas naves a la querida guerra patria»](48)

a una intención de combate mesurado y de negación de la guerra que se evidencia en frases como la de Píndaro que nos dice: «La guerra posee encantos para quien no la conoce; pero cuando se la ha experimentado, el hombre se estremece de horror al oír hablar de ella»(49) donde el ruido de la guerra ha dejado de ser deseable, este trayecto, decíamos, no deja de mostrar una ruptura fundamental en la concepción del existir, el Ser es ahora prioritario ante la Nada, y debido a sus asociaciones con el λογος, la vida se afirma ante la muerte y la paz frente a la guerra. Por intermedio del λογος también, el hombre creerá que puede manejar la violencia, manejar el destino.

Los griegos, de la época arcaica a la clásica, hemos visto, se afirmaron cada vez más en el Ser. Los aristócratas de aquellas sociedades se llamaron a sí mismos εσθος, los nobles y buenos, los valientes y generosos, los veraces y auténticos, aquellos que realmente *son*. Por su parte, el hombre vulgar es κακος, que significa a la vez mentiroso, malo, sucio, cobarde, de origen humilde, sufrido, es también δειλος, es decir, pobre, pero también miedoso, cobarde, despreciable. La gloria se adquiere para los helenos, vimos también, por la participación en algún tipo de combate, sea la guerra, sea la asamblea, por lo que su concepción de la paz, afirmada en el Ser, no puede nunca prescindir de la violencia, la paz es, en todo caso, una confrontación reglamentada, ordenada, es una violencia antropomórfica, una violencia gestionable por el hombre. Sin embargo, la tradición judeocristiana se encargará de invertir estos valores: del noble, que es también poderoso y por ello cercano a los dioses, se pasará al noble que accede a Dios por ser misericordioso, sufrido, humilde(50): «Bienaventurados los pobres, que de ellos será el reino de los cielos». Este acontecimiento, que Nietzsche llama la rebelión de los esclavos

en la moral, dará un nuevo sentido a las relaciones Ser-Nada, y junto con ello, dotará de nuevas configuraciones a los fenómenos de guerra y paz. Con el cristianismo, el basculamiento griego que privilegia al Ser, se convierte en confirmación absoluta (aquí recobra nueva fuerza nuestra afirmación sobre la radicalidad ontológica del cristianismo, y su escaso carácter metafísico), asimismo, la paz, como actitud del hombre frente a la vida, incrementará su papel protagónico dentro del existir, hasta realizar una identificación cristianismo=ausencia de violencia=tranquilidad=paz que tiene como fuente no tanto una vida eterna (interpretación clásica), sino una muerte en vida, estableciéndose la posibilidad de una continuidad real en la muerte misma: si la vida es muerte, esta última no podrá constituirse como finitud, será ruptura que afirma un existir moribundo (en el sufrimiento y la tranquilidad). El árbol de la vida es la muerte en el Paraíso terrenal, si Adán y Eva son condenados a sufrir y morir es por haber comido de aquel árbol: «Y Dios hizo nacer de la tierra el árbol delicioso a la vista, y bueno para comer; también el árbol de la vida en medio del huerto, y el árbol de la ciencia del bien y del mal (...) pero del fruto del árbol que está en medio del huerto dijo Dios: No comeréis de él, ni le tocaréis, para que no muráis.» (51) El acontecer óntico y nihilico dibuja nuevos contornos, para sí y más allá de su existir; vida y muerte se mezclan, ya no por la pronta negación del existir que intenta una prolongación de la vida en la muerte, sino por un acontecer que se niega en todo momento para asemejarse al irremediable paso al más allá: «Διότι ημεις οι ζωντες παδαδιδομεθα παντοτε εις τον θανατον δια τον Ιησουν, δια να φανερωθη και η ζωη του Ιησου εν τη θνητη ημων σαρκι» [«porque nosotros que vivimos, siempre estamos entregados a la muerte por causa de Jesús, para que también la vida de Jesús se manifieste en nuestra carne

mortal»),(52) hay que morir en vida para que nuestra muerte primera continúe en la muerte segura, en la muerte segunda: «Ο νικων δεν θελει αδικηθη εκ του θανατου του δευτερου» [«el que venciere no sufrirá daño de la muerte segunda»](53) hay que ser fieles hasta la muerte para adquirir la corona de la vida («Γινου πιστος μεχρι θανατου, και θελω σοι δωσει τον στεφανον της ζωης»)(54) dice el *Apocalipsis* de Juan. Jesucristo mismo es ο πρωτοτοκος εκ των νεκρων («el primogénito de los muertos»),(55) en él se realiza la posibilidad del continuo, del no-fin, por eso es el alfa y la omega, el principio y el fin («εγω ειμαι το Α το Ω, αρχη τα τελος»),(56) es el juego vida-muerte personificado, και ο ζων, και εγεναι νεκρος. και ιδου, ειμαι ζων εις τους αιωνας των αιωνων (...) και εχω τα κλειδια του αδου και του θανατου [«el que vivo y estuve muerto, más he aquí que vivo por los siglos de los siglos (...). Y tengo las llaves de la muerte y el Hades»),(57) es claro, Cristo es el acceso (κλειδια) a la muerte (θανατος), si se afirma en la vida es porque la muerte se presentará en aquella, si hay resurrección, es debido a que el acceso a la vida es la muerte, el Hijo de Dios, nos dice el *Apocalipsis*, es οστις εγεινε νεκρος και εξησεν [«el que resucitó en muerte y vivió»),(58) es el que vive por acto de la muerte, y por ello, la vida no puede ser sino muerte, la vida es una muerte que se asemeja a la muerte en Dios, la vida es penitencia que nos acerca a la muerte segura, la vida es una negación de sí mismo y penitencia: «Τοτε ο Ιησους ειπε προς τους μαθητας αυτου, Εαν τις θελη να ελθη οπισω μου, ας απαρνηθη εαυτον, και ας σηκωση τον σταυρον αυτου, και ας με ακολουθη» [«Entonces Jesús dijo a sus discípulos: Si alguno quiere venir en pos de mí, niégese a sí mismo, y tome su cruz, y sígame»](59) la identificación entre negación de la vida y Jesús no podría ser más plena.

La inversión del cristianismo nos dirá que la felicidad será sólo de aquellos que mueran dentro de la muerte establecida por Dios, esto es, los que mueran en vida: «Μακάριοι οι νεκροί οτινες αποθνησκουσιν εν Κυριω απο του νυν» [«Bienaventurados de aquí en adelante los muertos que mueren en el Señor»],(60) por ello Juan dice «Και οτε ειδον αυτον, επεσα προς τους ποδας αυτου ως νεκρος»,(61) lo cual quiere decir: «cuando le ví, caí como muerto a sus pies», pero también, según hemos visto acerca del vocablo griego ποδας: «cuando le ví, caí como muerto conforme a su condición»: la condición de Cristo es la propia muerte como posibilidad más preclara de acceso a la inmanencia, como continuidad de una vida que se entiende moribunda. Esta presencia de la muerte en el cristianismo, lo patente de la finitud del hombre que ocasiona una presencia constante de la muerte en la vida (manifiesta también en el génesis y la creación del mundo a partir de la Nada -que explicamos en el capítulo anterior), nos ha posibilitado pensar al cristianismo como un espacio de nihilidad. Sin embargo, esta interpretación de lo nihilico es consecuencia de nuestra base óptica, donde tras el privilegio otorgado al Ser, se hace de la vida un espacio exclusivamente óptico y se piensa la muerte como el espacio de la Nada cuando, desde nuestra interpretación, la nihilidad es un acontecimiento que se da en vida que se muestra en las limitaciones dentro de nuestra existencia, no a partir de la inexistencia, no por fuera de la existencia. Pero además, la radicalidad óptica del cristianismo se muestra al hacer de Dios, del Ser, la base de todo acontecer: «Διοτι παντα υπεταξεν υπο τους ποδας αυτου. οταν δε ειπη οτι παντα ειναι υποταγμενα, φανερον οτι εξαιρειται ο υποταξας εις αυτον τα παντα» [«Porque todas las cosas las

sujetó debajo de sus pies -bajo su condición. Y cuando dice que todas las cosas han sido sujetadas a él, claramente se exceptúa a aquel que sujetó a él todas las cosas»].(62)

La muerte es la ley del cristianismo, de ahí su ansia de quietud, de paz. Si el *Antiguo Testamento* nos dice: no matarás,(63) no es debido a una voluntad de negación de la muerte, sino porque su realización es un ejercicio divino. La palabra de Dios es verdadera y justa, por eso injusticia, la palabra es muerte. La palabra es muerte como recompensa para quienes renunciaron voluntariamente a la vida en su existencia, la palabra es también la muerte forzada en vida para quien no asume al verbo divino, la palabra es siempre herramienta, espacio de violencia que fuerza por su empleo a subsumir lo Mismo y lo Otro, la palabra es a la vez recompensa para los creyentes que abandonaron el goce en vida y arma de ataque y tortura contra los infieles que no se sacrificaron en vida: «Διότι ο λόγος του σταυρου εις μεν τους απολλυμενους ειναι μωρια, εις ημαςδε τους σωζομενους ειναι δυναμις Θεου» [«Porque la palabra de la cruz es locura a los que se pierden; pero a los que se salvan, esto es, a nosotros, es poder de Dios»](64) matar es un atributo de la palabra, es un ejercicio fundamental de la divinidad: «Και οτε ηνοιξετην πεμπτην σφραγιδα, ειδον υποκατω του θυσιαστας ψυχας των εσφαγμενων δια τον λογον του Θεου, και μαρτυριαν την οποιαν ειχον.» [«Cuando abrió el quinto sello, ví bajo el altar las almas de los que habían sido muertos por causa de la palabra de Dios y por el testimonio que tenían»].(65) Así nos lo indica el testimonio de Juan cuando nos dice «Μετανοιησον. ει δε μη, ερχομαι προς σε ταχεως, και θελω πολεμησει προς αυτος με την ρομφαιαν του στοματος μου» [«Por tanto arrepíentete; pues

si no, vendré pronto a tí y haré la guerra con ellos con la espada de mi boca»],(66) e incluso «Και οι λοιποι εφονευθησαν με την ρομφαιαν του καθημενον επι του ιππου» [«y los demás fueron muertos con la espada que salía de la boca del que montaba el caballo»].(67) Lo divino es una recuperación de la violencia donde se impone un monopolio por parte del Señor (y sus representantes en la Tierra). La violencia de Dios es la única legítima, por ello, la palabra de Dios sacrifica y mata, por ello, el verbo divino está ensangrentado: «Και ητο ενδεδυμενος ιματιον βεβραμμενον με αιμα. και καλειται το ονομα αυτου, Ο ΛΟΓΟΣ ΤΟΥ ΘΕΟΥ» [«Estaba vestido con una ropa teñida de sangre; y su nombre era: LA PALABRA DE DIOS»].(68)

Si, como anotamos anteriormente, la muerte es la ley del cristianismo, la palabra es su código, también aquí, aunque en una forma radicalmente distinta con respecto al pensamiento griego arcaico, la palabra es el medio de acceso a la inmanencia. El sonido también es fuerza «και εκ του θρονου εξηρχοντο αστραπαι και βρονται και φωναι» [«Y del trono salían relámpagos y truenos y voces»],(69) por ello se clama a gran voz, con voz potente («και κραζοντες μετα φωνης μεγαλης»),(70) pero el hablar debe recuperar la fuerza del sonido y su atributo para establecer una continuidad interior-exterior para hacerlo aprehensible, ordenado y claro: «Και τα αψυχα οσα διδουσι φωνην, ειτε κιθαρα, εαν δεν δωσουσι διακεκριμενους τους φθογγους, πως θελει γνωρισθη το αυλουμενον, η το κιθαριζομενον; (...) Ουτω και σεις, εαν δεν δωσητε δια της γλωσσης φωνην ευκαταληπτον, πως θελει γνωρισθε το λαλουμενον; διουτι θελετε λαλει εις τον αερα. (...) Ωστε, αδελφοι, ζητειτε μετα ζηλου το

προφητεύειν, και το λαλειν γλωσσας μη εμποδιζετε. Παντα
ας γινωνται ευσχημονως και κατα ταξιν» [«Ciertamente las
cosas inanimadas que producen sonidos, como la flauta o la cítara,
si no dieran distinción de voces, ¿cómo se sabrá lo que se toca con
la flauta o con la cítara? (...) Así también vosotros, si por la lengua
no diereis palabra bien comprensible, ¿cómo se entenderá lo que
decís? Porque hablareis al aire (...) Así que, hermanos, procurad
profetizar, y no impidáis el hablar lenguas; pero hágase todo
decentemente y con orden»].(71) La felicidad, por tanto, sólo puede
darse en quien lee y oye las palabras de la profecía («Μακαριος ο
αναγινωσκων, και οι ακουοντες τους λογους της
προφητειας»).(72) Sin embargo, no cualquier palabra es efectiva,
sólo las palabras verdaderas (αληθινοι λογοι),(73) sólo los juicios
verdaderos y justos (αληθινα και δικαια αι κρισεις σου),(74)
nos guardan en la tranquilidad de la vida moribunda; la felicidad es
de quien guarda la palabra de Dios y no niega su nombre («και
εφυλαξας τον λογον μου, και δεν ηργηθης το ονομα
μου»).(75) La palabra que no es de Dios, la palabra que no busca
la negación de la vida por la afirmación del sufrimiento, la palabra
de la bestia y de los demonios es la blasfemia «Y abrió su boca en
blasfemias contra Dios, para blasfemar de su nombre, de su
tabernáculo y de los que moran en el cielo» (και ηνοιξε το στομα
αυτου, και την σκηνην αυτου, και τους κατοικουντας εν τω
ουρανω)(76) de hecho, es esa la característica fundamental de los
δειμον, su mala influencia se ejerce por la palabra injuriosa y
equivocada pues se les dió boca que hablaba grandes cosas y
blasfemias (και εδοθε εις αυτο στομα λαλουν μαγαλα και
βλασφημιας)(77) sus palabras son incoherentes y ruidosas, son
intranquilidad, son la posibilidad misma de la guerra. Por ello, se

le permitió al dragón que dice blasfemias hacer la guerra contra todos los santos: «και εδοθε εις αυτο να καμη πολεμον με τους αγιους».(78) Y aquí una diferencia fundamental con respecto al pensamiento griego arcaico, la guerra (en cualquiera de sus formas) ya no es un espacio por el que se acceda a la muerte o al término de la finitud del hombre, la guerra es, ciertamente, un espacio de quien ejercita la palabra engañosa, pero su castigo nunca es la muerte, por el contrario, su penitencia, el castigo que Dios ha escogido para los blasfemos es no morir, sus falsedades serán reprendidas con la prolongación de una vida que se entiende tormentosa: «και εκ του καπνου εξηλθον ακριδες εις την γην, και εδοθη εις αυτας εξουσια, ως εχουσιν εξουσιαν οι σκορπιοι της γης. Και ερρεθη προς αυτας να μη βλαψωσι τον χορτον της γης, μηδε κανεν χλωρον, μηδε κανεν δενδρον. ειμη τους ανθρωπους νους, οιτινες δεν εχουσι την σφραγιδα του θεου επι των μετωπων αυτων. και εβοθη εις αυτας να μη θανατωσωσιν αυτους, αλλα να βασανισθωσι πεντε μηνας. και ο βασανισμος αυτων ητω ως βασανισμος σκορπιου οταν κτυπηση ανθρωπον. Και εν ταις ημερας εκειναις θελουσι ζητησει οι ανθρωποι τον θανατον, και δεν θελουσιν ευρει αυτον και θελουσιν επιθυμησει να αποθανωσι, και ο θανατος θελει φευγει απ αυτων» [«Y del humo salieron langostas sobre la tierra; y se les dió el poder, como tienen poder los escorpiones de la tierra. Y se les mandó que no dañasen a la hierba de la tierra, ni a cosa verde alguna, ni a ningún árbol, sino solamente a los hombres que no tuviesen el sello de Dios en sus frentes. Y les fue dado, no que los matasen, sino que los atormentasen cinco meses; y su tormento era como tormento de escorpión cuando hiere al hombre. Y en aquellos días los hombres buscarán la muerte,

pero no la hallarán; ansiarán morir, pero la muerte huirá de ellos»].(79) Los blasfemos no pueden morir pues su nombre no ha sido inscrito, dado su ejercicio de la palabra corrompida, en el libro de la vida; para morir es necesario que en vida se halla ejercitado la palabra de Dios, para morir es necesario que antes se halla muerto en vida, y si no se ha cumplido con esta muerte, será necesario que su fuerza se sienta en un nuevo tiempo de sufrimientos, en una muerte segunda: «Ο νικων θελει κληρονομησει τα παντα, και θελω εισθαι εις αυτον Θεος, και αυτος θελει εισθαι εις εμε υιος. Οι δε δειλοι και απιστοι και βδελυκτοι και φονεις και πορνου και μαγοι και ειδωλυλατραι, και παντες οι ψευσται, θελουσιν εχει την μεριδα αυτων εν τη λιμνη τη καιομενη με πυρ και θειον ουτος ειναι ο δευτερος θανατος» [«El que venciere heredará todas las cosas, y yo seré su Dios, y él será mi hijo. Pero los cobardes e incrédulos, los abominables y homicidas, los fornicarios y hechiceros, los idólatras y todos los mentirosos tendrán su parte en el lago que arde con fuego y azufre, que es la muerte segunda»].(80) La paz es, ciertamente, el espacio de la *tranquillitas*, una tranquilidad que inhibe todo ejercicio intempestivo en vida («Ο δε καρπος του Πνευματος ειναι αγαπη, χαρρα, ειρηνη, μακροθυμια, χρηστοτης, αγαθωσυνη, πιστις, πραυτης, εγκρατεια» [«Más el fruto del Espíritu es amor, gozo, paz, paciencia, benignidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza»])(81) es consecuencia de una violencia fundamental ejercida por el Ser Supremo y que anula toda potencia de la vida, no es bueno gozar en vida, el amor se muestra como represión violenta: «Διοτι λεγεις, Οτι πλουσιυς ειμαι, και επλουτησα, και δεν εξευρεις οτι συ εισαι ο ταλαιτωρος, και ελεεινος, και πτωχος, και τυφλος, και γυμνος (...) Εγω οσους αγαπω,

ελεγχω και παιδευω, γενου λοιπον ζηλωτης και μετανοησον»
[«Porque tú dices: Yo soy rico, y me he enriquecido, y de ninguna cosa tengo necesidad; y no sabes que tú eres un desventurado, miserable, pobre, ciego y desnudo (...) Yo reprendo y castigo a todos los que amo; sé, pues, celoso, y arrepíentete»],(82) y también:
«Η αγαπη μακροθυμει (...) Παντα ανεχεται, παντα πιστευει, παντα ελπίζει, παντα υπομενει» [«El amor es sufrido (...) todo lo sufre, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta»].(83) Si Jesucristo, como hemos descrito con anterioridad, es el primogénito de entre los muertos, ello le autoriza a dictar sobre todo lo existente (y lo no existente), su carácter de muerto le significa un estatuto de prioridad, y su realización es la fuente de toda paz, de toda tranquilidad, de toda reconciliación: «και αυτος εινα προ παντων, και τα παντα συντηρουνται δι αυτου. και αυτος εινα η κεφαλη του σωματος, της εκκλησιας. οστις εινα αρχη, πρωτοτοκος εκ των νεκρων, δια να γεινη αυτος πρωτευων εις τα παντα. Διοτι εν αυτω ηυδοκησεν ο Πατηρ να καταικηση παν το πληρωμα, και δι αυτου, να συνδιαλλαξη τα παντα, προς εαυτον, ειρηνοποιησας δια του αιματος του στραυρου αυτου, δι αυτου, δι αυτου, ειτε τα επι της γης, ειτε τα εν τοις ουρανοις. Και σας, οιτινες ησθε ποτε απηλλοτριωμενοι και εχθροι κατα την διανοιαν με τα εργα τα πονηρα. τωρα ομως διηλλαξε προς εαυτον, δια του σωματος της σαρκος αυτου, δια του θανατου, δια να σας παραστηση ενωπιον αυτου αγιους και αμωμους και ανεγκλητους» [«Y él (Cristo) es antes de todas las cosas, y todas las cosas en él subsisten; y él es la cabeza del cuerpo que es la iglesia, él que es el principio, el primogénito entre los muertos, para que en todo tenga preeminencia; por cuanto agradó al Padre

que en él habitase toda plenitud, y por medio de él reconciliar consigo todas las cosas, así las que están en la tierra como las que están en los cielos, haciendo la paz mediante la sangre de su cruz. Y a vosotros también, que erais en otro tiempo extraños y enemigos en vuestra mente, haciendo malas obras, ahora os ha reconciliado en su cuerpo de carne por medio de la muerte, para presentaros santos y sin mancha e irreprochables ^{Oculi omnium} delante de él»;(84) vivir en paz significa vivir en muerte, por eso la aceptación del credo, asumir la muerte en vida; la fe, es la aceptación de la gran violencia - ejercida por Dios- que niega nuestro existir por similitud a la muerte, es la violencia que nos ha de garantizar un existir en paz («Δικαιωθεντες λοιπον εκ πιστεως, εχομεν ειρηνην προς τον Θεον δια του Κυριου ημων Ιησου Χριστου» [«justificados, pues, por la fe, tenemos paz con Dios por medio de nuestro Señor Jesucristo»])(85) y, con ello, una aproximación nueva y radical a la muerte, al estado de tranquilidad absoluta, la segunda vida que podemos gozar, la posibilidad de lo eterno, pues «contra tales cosas no hay ley» («κατα των τοιουτων δεν υπαρχει νομος»).(86) La *tranquillitas* y la *pax* se han impuesto en el existir como una negación de la voluntad de vivir, recuérdese como la rebelión de los esclavos en la moral ha estado enmarcada en una voluntad de muerte donde la paz es fundamental al entenderse como espacio de la muerte en vida, donde se muestra en plenitud la antes citada identificación cristianismo=ausencia de violencia=tranquilidad=paz.

La paz, pues, es el estado de inmanencia más puro al acercarnos a la muerte, la cual es el único espacio que logra de manera radical la no-finitud del hombre. Pero la voluntad de muerte nunca puede realizarse en su totalidad, pues la muerte sólo le pertenece a Dios. El hombre

tiene entonces que buscar la muerte dentro del espacio de la vida, el hombre no puede acceder por otro camino a la inmanencia que mediante una afirmación moribunda de su existir. Éste es el espacio conceptual en el que Dante Alighieri puede decir: «*Et quia quemadmodum est in parte sic est in toto, et in humine particulari contigit quot sedendo et quiescendo prudentia et sapientia ipse perficitur, patet quod genus humanum in quiete sive tranquillitate pacis ad proprium suum opus, quod fere divinum est iuxta illud "minuisti eum paulo minus ab angelis", liberrime atque facillime se habet. Unde manifestum est quod pax universalis est optimum eorum que ad nostram beatitudinem ordinantur. Hinc est quod pastoribus de sursum sonuit non divitie, non voluptates, non honores, non longitudo vite, non sanitas, non rubor, non pulcritudo, sed pax; inquit enim celestis militia: "Gloria in altissimis Deo, et in terra pax hominis bone voluntatis". Hinc etiam "pax vobis" Salus hominum salutabat*» [«Y como lo sucedido en parte así sucede en el todo y como ocurre, además, en el hombre particular sentándose y reposando obra prudente, dedúcese que el género humano en quietud y tranquilidad de paz a su propia operación contribuye libre y fácilmente. Ésto es casi una empresa divina, según las palabras: 'hicístele un poco inferior a los ángeles'. La paz universal es la mejor de las cosas que son ordenadas a los fines de nuestra beatitud. Por eso cuando vino sobre los pastores una voz del cielo no proclamó riquezas, placeres, honores, longevidad, salud, gallardía, sino paz. La celestial compañía cantó: "Gloria a Dios en las alturas y paz en la tierra a los hombres de buena voluntad". Este era el saludo del Salvador de los hombres: "la paz sea con vosotros"»].(87) El objetivo último del hombre es la *tranquillitate pacis*, la tranquilidad de la paz, y si el estado de paz absoluto es inalcanzable por el hombre

pues su realización -la muerte- es atributo exclusivo de Dios, al hombre sólo le resta una paz en vida, una muerte vivida en espera de la muerte definitiva: «*inter alia bona hominis potissimum sit in pace vivere*» [«entre otros bienes, para el hombre, el más deseable es vivir en paz»],(88) su labor debe entonces encaminarse a realizar acciones que garanticen nuestro acceso a la muerte, incluso en vida, la tarea del hombre es construir una vida conforme a la paz, esto es, conforme a la muerte. Pero esta aproximación a la muerte, insistimos, es una reafirmación del Ser al establecer una base óptica del existir (al considerar el existir como *ser*, y al determinar el acontecer con base en el Ser -Dios-). Dante Alighieri muestra con toda nitidez esta construcción de la existencia cimentada en el Ser, en lo óptico: «*Item dico quod ens et unum et bonum gradatim se habent secundum quintum modum dicendi "prius". Ens enim natura preedit unum, unum vero bonum: maxime enim ens maxime est unum, et maxime unum est maxime bonum; et quanto aliquid a maxime ente elongatur, tanto et ab esse unum et per consequens ab esse bonum*» [«E igualmente digo que el ente y la unidad y el bien poseen entre sí grados, según el primer modo de llamarse. El ente, por naturaleza, procede de la unidad, la unidad procede del bien. El máximo ente es máxima unidad y máximo bien. Y cuanto más se aleje una cosa del máximo ente, más se aleja de la máxima unidad y del máximo bien»].(89) Todo esto resulta fundamental, pues de esta argumentación Dante desprenderá la posibilidad de la unidad humana, a partir de ello se construirá la conciencia de una identidad que reagrupa lo disperso del género humano para convertirlo en hermandad, en mismidad; (90) «*Ecce quam bonum et quam iocundum, habitare fratres in unum*» [«¡Oh cuán bueno y cuán delicioso es unir habitar los hermanos en unión»] dice Dante citando

los Salmos del *Antiguo Testamento*.(91) Ente, unidad y bien se encuentran plenamente acoplados, y en tanto que la paz (como *pacis universalis tranquillitate*(92)) es el bien supremo de los hombres en vida, su perfecta realización implica la acción imperiosa de lo Uno y del ente. La hegemonía del ente, del Ser, se despliega omnipresente construyendo el existir en un espacio donde sólo él juega, y donde, a diferencia del saber griego arcaico, el ente se busca en su negación, en la quietud, en la tranquilidad, en la paz, como finalidad suprema en vida. La paz, que en el pensamiento cristiano no es otra cosa que muerte en vida, significa Ser. El mismo Dante dice: «*ut scilicet in areola ista mortaliun liber cum pace vivatur*» [«de modo que por supuesto en este ambiente mortal se viva libremente en paz»];(93) ambiente mortal... vivir... paz, es esta la identificación que el poder cristiano hace y que nos permite observar su voluntad de un vivir moribundo, su deseo de muerte, su ansia de paz.

El reino de la paz está, vemos ahora, impregnado de muerte por lo que, en realidad, no existe una necesaria contradicción entre la paz y la guerra; ambas son formas particulares de la negación del existir. Para el pensamiento cristiano, el problema real es que la muerte auténtica, la muerte radical, la muerte que se ubica más allá de la vida, es un atributo de Dios, y el combate que pone en juego la muerte por intermediación de los hombres quebranta este monopolio sobre el fin de la vida. La única negación del existir que le está permitido ejercer al hombre es la paz, pues en ella la muerte no adquiere su dimensión más radical. El combate, es entonces permitido, sea porque el duelo no implique una violación de la ley divina (que, según hemos visto, nos indica que la vida y la muerte pertenecen sólo a Dios): «*Disceptatione vero mediante dupliciter: aut sorte,*

aut certamine; 'certare' enim ab eo quod est 'certum facere' dictum est (...) Certamine vero dupliciter Dei iudicium aperitur: vel ex collisione viirium, sicut fit per duellum pugilum, qui duelliones etiam vocantur, vel ex contentione plurium ad aliquod silliones etiam vocantur, vel ex contentione plurium ad aliquod signum prevalere conantium, sicut fit per pugnam athletarum currentium ad bravium» [«La revelación llega mediante la disputa de dos maneras, o por suerte o por contienda. Contender, en efecto, proviene (en latín) de 'hacer cierto' (...) Por contienda se manifiesta de dos modos el juicio de Dios: o por verdadera colisión de fuerzas, como un duelo de púgiles que se llaman duelistas, o por contienda de muchos que se esfuerzan por alcanzar los primeros un trofeo, como ocurre en la pugna de los atletas que corren por el premio»],(94) donde debe preferirse el remedio antes que el hierro y el fuego, la discusión antes que el combate, con palabras de Dante: *«Sed semper cavendum est ut, quemadmodum in rebus bellicis prius omnia temptanda sunt per disceptationem quandam et ultimum per prelium dimicandum est»* [«Pero según las costumbres bélicas, debe intentarse primero la discusión y combatir en último recurso»],(95) La palabra se muestra nuevamente como ejercicio del combate, la palabra puede evitar el combate que violenta la voluntad divina al generar diversidad de muertes. Pero el combate puede darse con justicia si en el duelo se hace presente Dios, si quien ejerce el monopolio de la muerte participa en la disputa dando legitimidad a la muerte: *«Quod si formalia duelli servata sunt, aliter enim duellum non esset, iustitie necessitate de comuni adsensu congregati propter zelum iustitie nonne in nomine Dei congregati sunt? Et si sic, nonne Deus in medio illorum est, cum ipse in evangelium nobis hoc promittat?»* [«Si las razones formales del duelo han de conservarse, porque de otro modo no sería

duelo, ¿acaso los que se juntan por necesidad de justicia y de común asentimiento por el duelo de la misma justicia no se juntarán en nombre de Dios? Y si es así, ¿no estará Dios en medio de ellos, como Él nos lo prometió en el Evangelio?». (96) Ya en el *Nuevo Testamento* se dice: «Διοτι, εαν η σαλπυξ δωση φωνην ασαφη, τις θελει ετοιμασθη εις πολεμον;» [«Y si la trompeta diere sonido incierto, ¿quién se preparará para la batalla?»], (97) hay que saber hablar para ir a la batalla, y el habla correcta y ordenada, pertenece, ya lo vimos, a Dios y sus siervos. La palabra es la posibilidad de una vida moribunda que, mediante la profecía y la oración, nos aproxima al Dios que monopoliza la muerte, la palabra es entonces el ejercicio que puede evitar una muerte injustificada y, por tanto, una muerte radical en el Señor, mediante la discusión que elude el combate abierto, la palabra es también el espacio de la guerra, de la guerra injusta si se trata de palabras engañosas (de blasfemias) o de palabras verdaderas que imponen la justicia, incluso en el combate. Paz, muerte y derecho muestran su hermanamiento: «lo que se adquiere por duelo se adquiere por derecho» (*«quod per duellum acquiritur, de iure acquiritur»*), (98) argumenta Dante Alighieri al sustentar conjuntamente la paz y el derecho de guerra, *iure belli*, (99) como fuentes de la legitimidad del pueblo romano que conquistó el Imperio por duelo: «*Sed Romanus populus per duellum requisivit imperium*». (100) La paz se muestra en su voluntad de muerte; la paz puede lograrse por dos medios, siempre por intermedio de Dios: la muerte en vida o la violencia que hace presente a la muerte. En este último caso de dos formas, primero, por la negación de la vida de aquellos que mueren en el campo de batalla, segundo, al lograr la imposición de lo Uno y, con ello, la tranquilidad en vida para quien vence. Existieron ciertamente importantes diferencias entre las

Iglesias Oriental y Occidental. La primera reiteró su negativa a la utilización de las armas por parte de los fieles, nunca consideró gloriosa la muerte en batalla, jamás vio en ésta una muestra de martirio, ni siquiera como resultado del combate contra los infieles; el mártir sólo moría armado por su fe e, incluso cuando San Basilio consideraba que los soldados debían cumplir órdenes, él mismo sostenía que todo aquel que hubiese matado en guerra debía mostrar su arrepentimiento absteniéndose de tomar comunión durante tres años. La Iglesia Oriental es firme defensora de la muerte como patrimonio exclusivo de Dios.(101)

Sin embargo esto no significa, para nuestro análisis, una ruptura radical con respecto a la otra parte de la Iglesia, la cual también consideraba monopolio divino a la muerte; la diferencia consiste en realidad en la forma de articular el ejercicio del combate con la muerte como expresión de la voluntad divina. Como hemos visto con Dante, Dios podía participar del combate y con anterioridad, desde el siglo IV, San Agustín, en *De Civitate Dei*, consideraba que las guerras podían ser conducidas por Dios.(102) Los papas León IV y Juan VIII, aseguraron una recompensa divina a las víctimas de una guerra santa, en particular Juan VIII afirmó que quienes participaran en una de estas batallas lograrían «el reposo de la vida eterna»,(103) la batalla se convierte claramente, con esta afirmación, en un espacio de acceso a la ansiada muerte, al reposo, a la tranquilidad, a la paz. Y la guerra es legítima no sólo en su posibilidad de lograr la muerte, incluso al sobrevivir, se alcanza el acceso a la vida en muerte, a la paz humana. Así se observa en el Concilio de Clermont, donde al discutirse la legitimidad de la empresa guerrera de las cruzadas, Urbano II sustenta: «*Fratres, vos oportet multa pati pro nomine Christi, videlicet*

miserias, paupertates, nuditates, persecutiones, egestates, infirmitates, fames, sites et alia hujusmodi, sicuti Dominus ait suis discipulis: Oportet vos pati multa pro nomine meo et: Nolite erubescere loqui ante facies hominum; ego vero dabo vobis os et eloquium ac deinceps: Persequetur vos larga retributio» [«Hermanos, os hace falta sufrir mucho en nombre de Cristo: miseria, pobreza, desnudez, persecuciones, indigencia, enfermedades, hambre, sed y otros males de este género, como dijo el Señor a sus discípulos: Os hace falta sufrir mucho en mi nombre, y: No se avergüencen de hablar de frente a los hombres; yo les daré la voz y la elocuencia, y aún: Ustedes recibirán una gran retribución»],(104) la belicosidad enmarcada en la palabra de Dios tiene legitimidad propia, es parte del sufrimiento, de la muerte en vida, y quizá de la muerte propia, la guerra redime a los pecadores, en la vida moribunda al perdonarle sus pecados o al lograr la muerte en la palabra de Dios, como también nos muestra este otro testimonio del mismo sermón dictado por el papa Urbano II: *«tuit cil qui se croisseroient et feroient le servise Deu un an en l'ost seroient quite de toz les pechiez que il avoient taitz, dont il seroient confés»* [«todos aquellos que participen de las Cruzadas y hagan el servicio de Dios durante un año en el ejército serán perdonados de todos los pecados que hayan cometido, de los cuales serán confesados»],(105) la guerra es uno de los espacios más radicales de recuperación de la inmanencia cualquiera que sea su resultado concreto, pero la guerra nunca puede superar a la paz, pues nunca implica el sufrimiento de la vida, no logra la muerte en vida que puede llegar a construirse en nuestra primera existencia, la paz es más radical que la guerra pues no fuerza la voluntad de Dios, y sí, en cambio, puede hacer presente a la muerte en una agonía continua. La paz, según estas configuraciones necróticas que hemos

observado en el cristianismo, es más deseable que la guerra, y por ello, Marsilio de Padua, más de dos siglos después del Concilio de Clermont, hacia 1324, considera que el deber fundamental del actuar humano es la conservación de la paz, por lo que recuperando a Casiodoro dice: «Para todo reino, ciertamente, debe ser deseable la tranquilidad que permita el progreso de los pueblos y salvaguarde al mismo tiempo el interés de las naciones».(106) Que la preservación de la paz sea el deber principal de los humanos se observa desde el título mismo de la obra de Marsilio de Padua, *Defensor Pacis* (El defensor de la paz), que su base epistémica se encuentre en el cristianismo, es manifiesto desde el principio del libro: «Dado que Casiodoro, en la primera de sus cartas (...) expuso las ventajas y desventajas de la tranquilidad, es decir, de la paz en las sociedades civiles, mostrando que estos frutos, en tanto que son los mejores, constituyen el bien supremo del hombre, esto es, aquello que es necesario a su vida y que, sin paz ni tranquilidad, nadie puede obtener, su intención fue exhortar a los hombres a mantener entre ellos la paz, y por consecuencia la tranquilidad. Hablando así, se conformó la frase del feliz Job diciendo en el capítulo XXII de su libro: lígate a la paz y gracias a ella cosecharás los mejores frutos. Es de ella también que Cristo, hijo de Dios, determinó que ella sería el signo y el anuncio de su nacimiento por lo cual él quiso que fuera cantada, en la misma fórmula que la milicia celeste: Gloria a Dios en lo más alto de los cielos y paz en la tierra a los hombres que ama. Esa es la razón por la cual él deseaba muy frecuentemente la paz a sus discípulos. Por ello estas palabras de Juan: Jesús vino y se puso en medio de sus discípulos y dijo: la paz sea con vosotros. Los exhortaba a observar la paz entre ellos, dice en Marcos: tened paz los unos con los otros. Y les enseñaba no solamente a conservar la paz entre ellos

mismos, sino a desearla a otros. Por eso en Mateo: Cuando entren en una morada, saludarla con estas palabras: paz en esta vivienda. La paz fue la herencia que dejó en testamento a sus discípulos a la aproximación de su Pasión y de su muerte cuando dijo, según Juan XIV: La paz os dejo, mi paz os doy. Por su ejemplo, como sus verdaderos herederos e imitadores, los apóstoles desearon la paz a aquellos a los cuales, por medio de sus epístolas, transmitieron los documentos y preceptos del Evangelio, sabiendo que los frutos de la paz serán los mejores de todos, como se ha mostrado a partir de Job y más extendidamente citando a Casiodoro»,(107) su fundamentación de la necesidad de la paz hunde sus raíces en los testimonios del *Antiguo y Nuevo Testamentos*; la paz es sinónimo de *quies*, término de la física aristotélica que nos indica reposo, y de *tranquillitas*, vocablo que ya hemos abordado en su significación cristiana; la correspondencia de Marsilio con la búsqueda de la immanencia desarrollada por el cristianismo resulta, desde esta perspectiva, evidente.

Sin embargo, Marsilio de Padua va a representar una ruptura fundamental dentro de la construcción occidental del existir. A diferencia de las primeras conceptualizaciones cristianas donde, conforme a lo visto hasta aquí, la fundamental forma de recuperación de la immanencia era la negación de la vida convirtiendo a esta última en un espacio de muerte previa a la muerte real, un espacio para esperar que la voluntad de Dios nos favoreciese con la muerte segura, Padua argumentará en favor de la vida primera, que si bien debe constituirse en un espacio de paz, ello no debe implicar una renuncia total al existir. Dice Marsilio: «todos los hombres, que no esten afectados por desgracia alguna ni otro impedimento, buscan por

naturaleza la vida suficiente, y por lo mismo huyen y evitan lo dañino»,(108) el fin último ya no es la muerte, sino la vida, que tiene que ser suficiente y buena: «la comunidad de los hombres está determinada con vistas a la vida y de la vida buena como su fin (...) la vida es la causa final de la institución de la comunidad de los hombres y el fundamento necesario de todo lo que, en la comunidad, existe y es producido por medio de las relaciones humanas».(109) La inmanencia, también en Marsilio de Padua, no puede lograrse de manera cabal sino en la muerte, pero la existencia adquiere una nueva dimensión, la vida se considera en la posibilidad de su plenitud, la vida ya no es simple, debe ser siempre *vita sufficiens*, es importante lograr suficiencia en su movimiento, la vida vale en su acontecer: «La vida y la buena vida convienen al hombre en dos aspectos: uno temporal e intramundano, otro eterno o celeste, como tenemos costumbre de decir. De esta segunda vida, la eterna, el conjunto de los filósofos no ha podido demostrar su existencia, no pertenece al dominio de las evidencias, no han tenido el cuidado de transmitir lo que sería necesario para esta vida. En lo que concierne, por otro lado, a la vida y a la buena vida, y aun a la vida buena de primer género, es decir, la vida terrestre, y a lo que le es necesario, los filósofos más ilustres han demostrado prácticamente todo. Han concluido por vía de la consecuencia en la necesidad de la comunidad civil, sin la cual no se podría atender la vida suficiente».(110) Es ésta la vida que, como hombres limitados, nos pertenece, es la existencia que podemos conocer y en la cual podemos actuar; la vida vale en su temporalidad, hecho de grandes consecuencias pues con este movimiento de afirmación de la existencia, el hombre hará de la vida un espacio de acción propia. Enfrentamos una ruptura radical: la desacralización del poder en Occidente, se trata de una

inversión de la relación entre el poder y lo sagrado,(111) el poder terrenal dejará de depender del poder espiritual. Por ello Marsilio de Padua se convertirá en el símbolo de la lucha contra el poder papal, es el primero en luchar contra la *plenitudo potestatis* del pontífice, contra su plenitud de poder, que se ha mostrado absoluta, según la cual: «el papa es el único hombre cuyos pies besan los príncipes (...) le está facultado deponer a los emperadores (...) nadie puede reformar su sentencia y sólo él puede reformar la sentencia de todos (...) nadie debe juzgarle».(112) Marsilio diferenciará entre la legitimidad de un poder papal en el plano espiritual y un poder terreno cuya legitimidad debe residir en la voluntad humana: «Estos modos y esta acción y su causa inmediata por la cual está formada la parte dirigente y las otras partes de la comunidad, y sobre todo el clero, fue la voluntad divina, que la ha ordenado inmediatamente por una profecía determinada transmitida a una creatura particular. o, puede ser, inmediatamente por su propia voluntad (...) Diferente, por lo tanto, es el establecimiento de los gobernantes inmediatamente procedentes del espíritu humano: Dios es aquí la causa remota (...) Pero Dios no siempre actúa de manera inmediata, en la mayoría de los casos y casi por todo, Él establece a los gobernantes por intermedio del espíritu humano, al que ha conferido la libertad de tal establecimiento. De aquello que es causa, y por qué acción deben establecerse tales cosas, se puede determinar por certitud humana fundamentándonos sobre aquello que es mejor o peor para una forma política».(113) Y junto con el gobierno entendido como espacio de acción del hombre, la paz, finalidad de una vida suficiente, se convierte en problema humano, no sólo por afectarle directamente (como ya sucedía desde antaño), sino por constituirse en una posibilidad que depende tan sólo de las acciones comunitarias, de su voluntad expresada en su

cabeza, en su príncipe: «la acción requerida del príncipe es la causa eficiente y conservadora de todas las ventajas civiles ya mencionadas (...) ella será la causa eficiente de la tranquilidad»,(114) cualquier elemento que violenta la libre acción de los hombres en esta vida temporal y terrestre, cualquier acción como la papal por imponerse como poder único derivado de la espiritualidad y de la vida eterna, o como el establecimiento de un gobierno tiránico, esto es, un gobierno que no tenga como base de su existencia y ejercicio voluntad de los hombres tendrá como consecuencia el quebrantamiento de la paz y el advenimiento de la guerra: «Es debido a la opinión errónea de algunos obispos de Roma y, puede ser, de sus perversos deseos de gobernar, que ellos afirman su regreso a causa de la plenitud de poder que les ha sido conferida por Cristo, es ésta la causa singular que, lo hemos dicho, produce la no tranquilidad o discordia de la ciudad o reino. Es ella en efecto quien, propensa a insinuarse en todos los reinos, como lo dijimos al principio, por su acción nefasta, desde hace mucho tiempo ha atormentado al reino de Italia, ha desterrado la tranquilidad o la paz, impidiendo con todo su esfuerzo la designación o institución del príncipe, el emperador romano y su acción en el mencionado imperio. La ausencia de esta acción, a saber, de restituir la justicia en las acciones civiles, hace surgir fácilmente las injusticias y los conflictos; estos últimos no siendo mensurables por reglas de justicia o ley debido a la ausencia de aquel que mide, son la causa de guerras de donde resultan las separaciones de los ciudadanos y finalmente de las destrucciones de sociedades políticas o de las ciudades italianas».(115) De esta manera, Marsilio de Padua realiza un movimiento que da una nueva fisonomía al juego guerra-paz y que otorga un mayor peso a la parte óptica de nuestra existencia: al igual que sus antecesores cristianos considera que la existencia

está basada en el Ser, en Dios, es éste el campo de la vida eterna, el dominio de lo celeste; pero además, construye una radicalidad óptica que rebasará las antiguas fronteras del Ser estableciéndole una base más amplia; para el autor del *Defensor Pacis* la paz es fundamental para el bien de toda comunidad, pero en su concepción, la tranquilidad no implica una negación del existir, sino por el contrario, como hemos destacado, una vida suficiente. Marsilio argumenta para el hombre la posibilidad de una aproximación al Ser por medio de la muerte (muerte en Dios), pero considera también su acceso a través de la tranquilidad en vida que construye una existencia plena. La paz, que hasta entonces era simulacro de muerte, se convierte en el estado por excelencia de una vida activa, en otras palabras, si antes la paz se debía a la voluntad de muerte en vida, para Marsilio la vida se debe buscar en la paz, y la única garantía de la paz es el ejercicio conciente de la voluntad de los hombres para posibilitar la *vita sufficiens*, sin la cual se encuentra irremediablemente incompleto. Con ello la vida construye una plenitud que nunca antes había tenido, la vida aleja de sí a la muerte. Mejor dicho, dentro del binomio vida-muerte, la primera deja de ser manejada por la muerte para convertirse en la reguladora de ésta, y la vida está garantizada por el Ser, pues en Él, en Dios, se encuentra la posibilidad de su existencia; además la muerte es alejada de la existencia al creer suficiente a la vida, al proponer a esta última como principio fundamental del existir. Se exalta la vida y se le hace infinita, deja de entenderse como el pretérito de la muerte para construirse prospectivamente, la presencia de lo finito se diluye, la Nada se desvanece, se nos escapa y la negamos. Lo fundamental de nuestra existencia está dado en la vida terrena, por ello Marsilio la considera vida primera, vida buena, vida suficiente; nuestro deber es lograr el bien común en esta vida

que pertenece a los hombres, o a Dios pero por intermediación de los hombres; y de este actuar en correspondencia con la voluntad humana dependen lo bueno y lo malo, lo suficiente y lo precario, la paz y la guerra: «Pero entre los hombres así reunidos surgen tensiones y riñas que, si no hubieran sido normadas por reglas de justicia habrían sido la causa de guerras y de la separación de los hombres entre ellos, y así, en fin, de la destrucción de la ciudad».(116) Guerra y paz resultan un espacio cuyo designio, cuyo gobierno radica en la actividad humana. Este acontecimiento resulta de gran trascendencia para nuestro análisis: poder decir que la paz y la guerra dependen de las acciones humanas implica aceptar que la violencia deja su estatuto de monopolio divino para ser controlada (aunque no de manera exclusiva, pues Dios siempre está presente) por el ser y nada humanos; el ejercicio de la violencia, espacio de lo divino por excelencia, juego de fuerzas que sólo lo sobrenatural podía ejercer con suficiencia y exclusividad, es cubierto con un halo de humanidad y puede ser gestionado por el hombre. La violencia no es, en sentido estricto, un espacio de acción del hombre, pero él tiene ahora la posibilidad de ejercer cierto control, de ejercitar sobre su vida primera una gestión tan eficaz, que puede disminuir la violencia mediante acciones políticas (y económicas (117)) para lograr su fin último: la tranquilidad, la paz.

El hombre se apropia de su destino, el hombre ha hecho suya la fortuna, por ello debe actuar para bien lograrla. Maquiavelo, en la sección XXV *Quantum fortuna in rebus humanis possit, et quomodo illis sit occurrendum* («En qué medida están sometidos a la fortuna los asuntos humanos y de qué forma se les ha de hacer frente») de *Il Principe* (1513) nos dice: «*perché il nostro libero arbitrio non sia*

spento, iudico potere essere vero che la fortuna sia arbitra della metà delle azioni nostre, ma che etiam lei ne lasci governare l'altra metà, o presso, a noi» [«para que nuestra libre voluntad no quede anulada pienso que puede ser cierto que la fortuna sea árbitro de la mitad de las acciones nuestras, pero la otra mitad o casi, nos es dejada, incluso por ella, a nuestro control»].(118) El destino es propio del hombre, al menos en una proporción que nos obliga a actuar y realizarnos en vida. Pero en el florentino, bienlograr la vida no es sinónimo de paz absoluta, el nuevo centro de la acción de gobernar se ubica ciertamente en la institución de un orden acorde a los designios del gobernante y de la voluntad comunitaria, por ello, el nuevo gobernante es llamado *princeps*, él es el primero, es el principio, y Maquiavelo, en particular, lo llama *fundador, nuevo*.(119) Justamente por ello, en tanto que instancia nueva, el orden que intenta establecer el príncipe implica la erradicación de lo antiguo, la gestación de lo nuevo lleva en ciernes la posibilidad de la paz al ordenarlo todo nuevamente, pero implica asimismo una ruptura violenta, significa el ejercicio de la lucha siempre que sea necesario. De lo que se trata es de imponer un nuevo orden, y para lograrlo es necesario ejercer tanto la amistad como la fuerza, tanto la paz como la guerra. Dedicarse a fomentar el estado de tranquilidad, crear las condiciones para una larga paz (*launga pace*) implica el riesgo de afeminarse;(120) a juicio de Maquiavelo, si en algo se han equivocado los gobernantes italianos es en aproximarse a una antigüedad en su faceta débil: «*Quanto meglio arebbono fatto quelli, sia detto con pace di tutti, a cercare di somigliare gli antichi nelle cose forti e aspre, non nelle delicate e molli, e in quelle che facevano sotto il sole, non sotto lómbra, e pigliare i modi della antichità vera e perfetta, non quelli della falsa e corrotta; perché, poi che questi*

studi piacquero ai miei Romani, la mia patria rovinò [«Mejor habrían hecho aquellos (los príncipes del reino de Nápoles), dicho sea sin ánimo de ofender, si hubieran tratado de imitar a los antiguos en las cosas fuertes y rudas y no en las delicadas y blandas; en las que había que hacer bajo el sol, y no a la sombra, copiando los usos de la verdadera y perfecta antigüedad, y no de la falsa y corrompida. Porque, cuando los romanos se aficionaron a esto, mi patria se derrumbó»],(121) el objetivo último en vida es el buen gobierno, que debe lograr la paz pero que no puede olvidar su obligación de saber hacer la guerra cuando la situación lo demande, el problema del gobierno es el de la adquisición, conservación y pérdida de la soberanía, de ahí la necesidad de saber conservar la paz y la lealtad entre los miembros de su principado, pero debe también saber hacer la guerra. Paz y guerra son complementarios y necesarios para el buen gobierno, pues son el medio para adquirir y conservar el poder, son la forma de reducir a lo Uno, guerra y paz, ambas, son la forma de pacificación por excelencia, lograr la unidad del reino es tarea tanto de las armas como de la paz,(122) pacificar no es un ejercicio exclusivo de la paz, es también un logro de las armas. De hecho el ejercicio combinado de ambas es necesario, pues si bien «estar siempre en guerra no es posible» (*fare guerra sempre non è possibile*), «en tiempo de paz no hay sitio para todos» (*Io non credo che voi crediate questo, che a tempo di pace ciascheduno abbia luogo*),(123) ambas son sentencias maquiavélicas. Leyes y armas se corresponden de tal manera que las unas sin las otras no pueden dar un suelo firme al Estado: «*principali fondamenti che abbino tutti li stati, così nuovi, come vecchi o misti, sono le buone legge e le buone arme (...) non può essere buone legge dove non sono buone arme, e dove sono buone arme conviene sieno buone legge, io lascerò indrieto el*

ragionare delle legge e parlerò delle arme» [«los principales ^{capitula culpa carte cámbra lepra atala} cimientos y fundamentos de todos los Estados -ya sean nuevos, ya sean viejos o mixtos- consiste en las buenas leyes y las buenas armas (...) no puede haber buenas leyes donde no hay buenas armas y donde ^{O pulso ninda pulsa} hay buenas armas siempre hay buenas leyes»].(124) No es que las leyes funcionen sólo en la paz y que las armas se resientan únicamente en la lucha, las leyes son las armas de combate de los tiempos pacíficos así como las armas son la ley en la guerra, el combate siempre está presente, como se argumenta en *Il Principe*: «*Debe, peratanto, mai levare el pensiero da questo esercizio della guerra, e nella pace vi si debbe più esercitare che nella guerra: il che può fare in duo modi; l'uno con le opere, l'altro con la mente. E quanto alle opere, oltre al tenere bene ordinati ed esercitati li suoi; debbe stare sempre in su le cacce, e mediante quelle assuefare el corpo a' disagi, e parte impure la natura de' siti*» [«jamás (el príncipe) deberá apartar su pensamiento del adiestramiento militar y en época de paz se habrá de emplear en ello con más intensidad que durante la guerra, lo cual puede llevar a cabo de dos maneras: por un lado de obra, por otro mentalmente. Y, por lo que a las obras se refiere, además de mantener sus ejércitos bien organizados y adiestrados, debe ir siempre de caza para acostumar el cuerpo a los inconvenientes y al mismo tiempo para aprender la naturaleza de los lugares»].(125) o en *Dell'arte della guerra*: «*Debe adunque una città bene ordinata volere che questo studio di guerra si usi ne'tempi di pace per esercizio e ne' tempi di guerra per necessità e per gloria*» [«Una nación bien organizada reducirá la práctica militar durante la paz a simple ejercicio, se valdrá de ella en la guerra por necesidad y para su gloria»].(126) Habíamos visto como en Marsilio de Padua la violencia era gestionable mediante el establecimiento de la paz, ahora, su

gestión se radicaliza, la violencia se presenta, toda ella, como un ejercicio propio del hombre que forma parte del universo al que ha de enfrentarse para lograr sus objetivos dentro de esta vida; violencia y vida mundana van de la mano «*di qui nacque che tutti e' profeti armati vinsono, e li disarmati ruinorono*» («esta es la causa de que todos los profetas armados hayan vencido y los desarmados perecido»),(127) la violencia es un espacio de acción del Ser y Nada humanos, el hombre puede ejercerla en la paz, mediante las leyes, o en la guerra mediante las armas, pero es ella, en su totalidad, parte de este mundo terrenal.

Este mismo suelo conceptual será compartido por los antimachiavelistas, de quienes Innocente Gentillet en su *Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un Royaume ou outre Principauté divisez en trois parties: a savoir, du Conseil, de la Religion et Police que doit tenir un Prince. Contre Nicolas Machiavel Florentin* de 1576 es probablemente el más destacado. Gentillet pretende el control de la violencia y el mantenimiento de la tranquilidad o paz dentro de un reino como fin último, contradiciendo a Maquiavelo en sus tesis sobre el ejercicio humano de la violencia cuando fuese necesario hacerlo, para Gentillet, dentro de la comunidad civil, nunca se justifica el empleo de la violencia, pero sus posiciones contrarias a Maquiavelo están referidas al ejercicio de la violencia, nunca a la imposibilidad de manejarla: si un príncipe puede lograr la paz, se debe a que la naturaleza de ésta no sólo resulta más deseable («*car en paix toutes choses florissantes, et en guerre tout choses vont en ruine et decadence*»), «porque en la paz todas las cosas florecen y en la guerra van hacia la ruina y la decadencia»),(128) sino, principalmente, a que el movimiento iniciado

por Marsilio de Padua donde se hace de la violencia un espacio que pertenece al hombre se ha consolidado. Aun cuando Gentillet se considere contrario a las tesis maquiavélicas al proponer que el príncipe se entregue al mantenimiento de la paz y no pretenda reinos o principados sobre los cuales no tenga título legítimo («*un prince qui n'a aucun tiltre sur un pays, ne le peut envahir pour se rendre dominateur, sinon par tyrannie*»), «un príncipe que no tenga título alguno sobre un país, no lo puede invadir para hacerse dominador, sino tirano»; «*c'est donc un point resolu qu'un prince ne doit point entreprendre de s'emparer d'un pays où il n'a nul tiltre*»), «un príncipe no debe proponerse adueñarse de un país del cual no tiene título alguno»),(129) incluso cuando el príncipe deba concentrar todo su poder en evitar las guerra civiles, la luchas de sus ciudadanos, las batallas interiores («*ce sont choses contre le droit de nature, de faire guerre à ceux de sa patrie*»), «es contra el derecho de naturaleza hacer la guerra a aquellos de su patria»; «*le prince qui sera sage, ne lairra rien en arriere, pour appaiser les guerres civiles qui seront en sa domination*»), «el príncipe sabio no dejará nada para aplacar las guerras civiles de su dominio»),(130) y aún cuando explícitamente se manifieste en contra de la recuperación maquiavélica de la sentencia de Tito Livio que dice: *justum enim est bellum quibus necessarium, et pia arma, ubi nulla nisi in armis spes est* («justa es la guerra para quienes es necesaria y santas son las armas cuando solamente en ellas hay esperanza»),(131) frente a lo cual Gentillet sostiene: «*Ceste maxime de Machiavel est un vray moyen pour semer guerres civiles et etrangeres par tout le monde*» [«Esta máxima de Maquiavelo es un verdadero medio para sembrar guerras civiles y extranjeras por todo el mundo»],(132) con todas estas posiciones encontradas, decíamos, la posibilidad misma de que estos dos autores

se enfrenten está dada en que ambos ocupan el mismo campo epistémico, un espacio a partir del cual toman posiciones y desarrollan estrategias discursivas, tácticas de campaña. Ambos se desplazan en el mundo de la violencia gestionable por el hombre, siendo Gentillet, en este sentido más radical que el italiano: para Maquiavelo, hemos visto, se trata de ejercer la violencia con el objetivo de controlar la guerra y la paz, para Gentillet la gestión de la violencia puede incluso significar su erradicación. Eliminación de la violencia no sólo posible, sino deseable y necesaria desde una perspectiva moral: «*si nous faisons comparaison de la magnificence et estat que peut tenir un prince en temps de paix et prospérité, a celuy qu'il luy faut tenir en temps de guerre et de pauvreté, il y a telle difference que du jour à la nuit*» [«si hacemos una comparación de la magnificencia y estado que puede tener el príncipe en tiempos de paz y prosperidad, a aquellos que es preciso tener en tiempos de guerra y pobreza, hay tal diferencia como del día a la noche»].(133) Con Gentillet y Maquiavelo, el hombre ha triunfado dentro del mundo de la violencia, el hombre se pregunta ahora cómo gestionarla, cómo utilizarla, e incluso se cuestiona sobre la posibilidad de su erradicación, entendiendo que todo ello depende de su actuar, se trata ahora de definir cuándo su ejercicio es lícito pues Dios ya no es su motor inmediato, pues lo divino ha dejado de considerarlo dentro de su universo de acción, o mejor dicho, porque los humanos le arrancan a lo sobrenatural el ejercicio de la violencia; es a partir de ello que Maquiavelo puede decir: «*perché quella è sola arte che si aspetta a chi comanda*» [«porque éste es un arte que corresponde exclusivamente a quien manda»],(134) esto es, al príncipe; Dios, ya lo dijimos, es exclusivamente la causa remota. Marsilio de Padua, y su defensa de la paz, triunfan con Maquiavelo y Gentillet otorgándole

a los hombres la posibilidad de manejar su destino como nunca antes, los hombres empiezan a vivir un mundo que depende de ellos, un mundo donde se discute qué hacer con la violencia, cómo manejarla y cómo expulsarla de la comunidad civil.

Sin embargo, este movimiento muestra trayectorias que nos parecen del todo contradictorias pues, aunque se pretenda en la búsqueda de garantías, de certeza, de tranquilidad (para el príncipe, para el reino), no se inscribe en el intento de generar una paz como negación absoluta de la guerra, sino que involucra al ejercicio bélico como parte de su realidad, el mismo Gentillet (y también los demás autores que sustentan la *tranquillitas* como bien supremo de la humanidad) habla de guerras justas. Ahora bien, esta aparente contradicción muestra en realidad el establecimiento de una vinculación novedosa entre el Ser y la Nada. Jean Bodin será quien mejor defina este nuevo sistema de asociación en *Les six livres de la République*, de 1576, quien busca esclarecer este choque de concepciones «à fin qu'il ne semblast vouloir mettre la fin principale de l'homme et des Républiques en deux chos du tout contraires, c'est à sçavoir, en mouvement et en repose; en action et en contemplation» («a fin de que no aparente desear suponer que el fin principal del hombre y de las repúblicas está en dos cosas del todo contrarias, a saber, en movimiento y en reposo; en acción y contemplación»),(135) la comunidad de hombres es un espacio de vínculos particulares entre el movimiento y el reposo, entre la acción y la contemplación, sin que ello implique una contradicción. El reposo encuentra un complemento necesario en el movimiento, en el actuar, el movimiento es la base del reposo: «*Et neantmoins voyant que les hommes et les Républiques sont en perpetuel mouvement, empeschés aux action necesaires, il n'a pas*

voulu dire simplement que la felicité gist en contemplation, ce qu'il faut neantmoins avouer: car quoy que les actions, par lesquelles la vie de l'homme est entretenue, soyent fort necessaires, comme boire et manger, si est-ce qu'il n'y eut jamais homme bien appris, qui fondast en cela le souverain bien (...) Nous ferons mesme jugement de la Republique bien ordensee, la fin principale de laquelle gist aux vertus contemplatives, jaçoit que les actions politiques soyent preallables, et les moins illustres soyent les premiers: comme faire provisions necessaires, pour entretenir et defendre la vie des subjects: et neantmoins telles actions se rapportent aux morales, et celles cy aux intellectuelles, la fin desquelles est la contemplation du plus beau subject qui soit, et qu'on puisse imaginer. Aussi voyons nous que Dieu a laissé six jours pour toutes actions, estant la vie de l'homme sujette pour la plus-part à icelle: mais il a ordonné, que le septieme, qu'il avoit beni sur tous les autres, seroit chommé, comme le saint jour du repos, à fin de l'employer en la contemplation de ses oeuvres, de sa lou, et des louanges. Voila quant à la fin principale des Republics bien ordenees, qui sont d'autant plus heureuse, que plus pres elles approchent de ce but» [«Sin embargo, al considerar que los hombres y las repúblicas están en perpetuo movimiento, ocupados en las acciones necesarias, se ha abstenido de decir simplemente que la felicidad consiste en la contemplación, lo cual sin embargo, es necesario reconocer, ya que, si bien las acciones gracias a las cuales es posible la vida de los hombres, pueden ser muy necesarias, como el beber y el comer, sin embargo, jamás existió hombre sensato que fundase en ello el supremo bien (...) Veremos como el fin principal de la república bien ordenada reside en las virtudes contemplativas, aunque las acciones políticas sean necesariamente anteriores y de las menos ilustres vengan las primeras;

así ocurre con la actividad dirigida a acumular las provisiones necesarias para mantener y defender la vida de los súbditos. No obstante tales acciones se refieren a las morales, y éstas a las intelectuales, cuyo fin es la contemplación del objeto más bello que podamos imaginar. Vemos también que Dios destinó seis días a aquellas actividades a las cuales el hombre dedica la mayor parte de su vida, pero ordenó que el séptimo, bendecido sobre todos los demás, sea holgado como día santo de reposo, a fin de emplearlo en la contemplación de sus obras, de su ley y de sus alabanzas. He aquí porque, respecto del fin principal de las repúblicas bien ordenadas, éstas son tanto más felices cuanto más se acercan a esta meta»),(136) así el pensamiento de Bodin, en este sentido, puede resumirse con la frase *«l'action se rapporte à la contemplation comme sa fin, et qu'en icelle gist le souverain bien»* [«la acción se refiere a la contemplación, como a su fin, y en ésta consiste el bien supremo»),(137) esta es la razón por la cual se consideró que tanto el Ser como la Nada pueden ser abordados por el movimiento: aunque la existencia cristiana se busque en el reposo, aunque la existencia haya sido identificada y basada en el Ser y por lo tanto pueda parecernos que la existencia no implica otra cosa que tranquilidad, el movimiento se encuentra en la base del reposo, el movimiento es la posibilidad de ser de la tranquilidad; cuán lejos nos encontramos de la Grecia arcaica, incluso cuando Bodin retome a Aristóteles para desarrollar sus planteamientos.

La felicidad de una república -nos dice Bodin- depende entonces de su grado de proximidad a la tranquilidad, al reposo, a la paz. Al respecto no hay duda alguna: *«Quant aux autres points, a sçavoir s'il faut aguerrir les subjects, et chercher la guerre plustost que la*

paix, il semble qu'il ne faut pas revoquer cela en doute. Car nous devons estimer la Republique bien-heureuse, où le Roy est obeissant à la loy de Dieu, et de nature, les Magistrats au Roy, les particuliers aux Magistrats, les enfents aux peres, les serviteurs aux maistres, et les sujets liez en amitié entr'eux et tous avec leur Prince pour jouir de la douceur de paix, et la vrai tranquillité d'esprit: or est-il que la guerre est de tout contraire à ce que j'ay dit, et les hommes guerriers ennemis jurez de ceste vie lá» [«Por lo que respecta a si se debe aguerrir a los súbditos y buscar la guerra más que la paz, parece no haber duda. Debemos considerar feliz una república donde el Rey obedece la ley de Dios y de la naturaleza, los Magistrados al rey, los particulares a los Magistrados, los hijos a los padres, los criados a los amos y los súbditos están unidos por lazos de amistad recíproca entre sí y todos con su príncipe, para gozar de la dulzura de la paz y de la verdadera tranquilidad del espíritu. Ahora bien, la guerra es del todo contraria a esto, y los guerreros son enemigos de este tipo de vida»].(138) Pero la contundencia de este argumento no implica nunca la posibilidad de eliminar la guerra, para Bodin, como para Marsilio de Padua, Gentillet e, incluso, Maquiavelo, la guerra es un fenómeno que podemos controlar, y el buen gobierno debe saber cómo, cuándo y contra quién hacerla; así como el reposo tiene su sustento en el movimiento, la paz y la felicidad descansan sobre la guerra: *«jamais sage Prince ni bon capitane ne fit la paix desarmé»* [«jamás un príncipe sabio ni un buen capitán hizo la paz desarmado»].(139) además, *«les loix, la justice, les subjects, et tout l'estat est apres Dieu en la protection des armes, comme sous un bouclier puissant»* [«las leyes, la justicia, los súbditos y todo el estado reside, después de Dios, en la protección de las armas, como bajo un poderoso escudo»].(140) la guerra es incluso una necesidad para

lograr la paz, del adiestramiento militar depende el justo y divino derecho a la defensa de la vida: *«il est aussi besoin de duire les subjects aux armes, non seulement defensives, ains aussi offensives, pour faire boucleir aux bons, et rembarrer les meschaus»* [«también es necesario adiestrar a los súbditos en las armas, no solamente defensivas, sino tambien ofensivas, para defensa de los buenos y castigo de los malos»].(141)

Cuando Marsilio de Padua, Gentillet y Bodin se manifiestan a favor de la erradicación de la violencia se refieren a la violencia interior de la comunidad civil, del principado, del reino. El gobierno debe eliminar la lucha intestina, la guerra civil, pero debe tener siempre en cuenta que no hay mejor medio para construir la amistad al interior de la comunidad a la que dirige, que contar con un enemigo exterior: *«le plus beau moyen de conserver un estat et le garentir de rebellions, seditions, et guerre civiles, et d'entretenir les subjects en bonne amitié, est d'avoir un ennemi, auquel on puisse faire teste»* [«el mejor medio para conservar un estado y mantenerlo a salvo de rebeliones, sediciones y guerras civiles, así como para sustentar la amistad de los súbditos, es la existencia de un enemigo al cual hacerle frente»].(142) La violencia es consolidada como un ejercicio que puede darse, de manera legítima y franca, en lo exterior, en lo Otro. Si Dante Alighieri construye la unidad mundana en lo humano, de Marsilio de Padua a Jean Bodin, vemos, se considera que no hay posibilidad de construir una tranquilidad absoluta a partir de este vínculo de lo humano. El orden puede establecerse y garantizarse sólo al interior de la comunidad, la violencia, por lo tanto, no tiene lugar en la nueva célula unitaria, esa que ha abandonado a la humanidad (cuya unidad dependía de su pertenencia a lo Uno, al

Ser, a Dios) para definirse a partir de los diferentes gobiernos terrenales (donde la unidad se da por el consenso de sus miembros, y sólo de forma mediata por Dios). Se trata de un movimiento a partir del cual la frontera y el territorio empiezan a adquirir las configuraciones epistémicas que todavía hoy les conocemos (muy probablemente en su fase agónica) estableciéndose las posibilidades del estudio de las relaciones de fuerza entre los Estados, considerando de manera fundamental a su territorio, su población y su riqueza. La humanidad es una sólo idflicamente, pero en realidad bajo su nombre se cobija a diversidad de comunidades dispersas, de hecho, a decir de Thomas Hobbes en su *Leviathan, or the matter, forme & power of a Common-Wealth ecclesiasticall and civill* (1651) la existencia de comunidades civiles, es decir, de una multiplicidad de conjuntos de personas unidas conforme a un mismo fin donde la violencia es desterrada para ser ejercida en el exterior, por mínimo que este conjunto de ciudadanos sea, es ya un avance con respecto al estado natural, al estado de guerra generalizada de todos contra todos, donde no habría momento posible de paz: «*during the time men live without a common Power to keep them all in awe, they are in that condition which is called Warre; and such a warre, as is of every man, against every man*» [«durante el tiempo que los hombres viven sin un Poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición que es llamada Guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos»],(143) la comunidad civil resulta en un gran avance pues siendo su fin la conservación de la Paz y la Justicia («*the conservation of Peace and Justice, the end for which all Common-wealths are Institued*»(144)) en ella se logra un estado de paz entre sus miembros, siendo que en el estado bestial (*brutish manner*), en los pueblos salvajes (*savage peoples*), existía un combate permanente. Sin embargo, el avance

que la comunidad de hombres significa frente al estado de salvajismo, no es un avance absoluto, siempre existe el peligro latente de retroceder: *«it may be perceived what manner of life ther would be, where there were no common Power to fear; by the manner of life, which men that have formerly lived under peacefull government, used to degenerate into, in a civil Warre»* [«puede percibirse cuál será el género de vida cuando no exista un poder común que temer, pues el régimen de vida de los hombres que antes vivían bajo un gobierno pacífico, suele degenerar en una guerra civil»].(145) De esta manera, la lucha está siempre presente, pues de no cuidar la conservación del gobierno civil la guerra puede presentarse, pero además, y esto constituye lo novedoso introducido por Hobbes, no es necesario que el combate se manifieste de manera franca y abierta, su presencia puede mostrarse sórdidamente, la guerra bien puede ser silenciosa, más no por ello se encuentra ausente: *«For WARRE, consisteth not in Battell onely, or the act of fighting; but in a track of time, wherein the Will to contend by Battell is sufficiently known: and therefor the notion of Time, is to be considered in the nature of Warre (...) So the nature of War, consisteth not in actual fighting; but in the known disposition thereto, during all the time there is no assurance to the contrary. All other time is PEACE»* [«Porque la GUERRA no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de forma suficiente. Por ello la noción del tiempo debe ser tomada en cuenta respecto a la naturaleza de la guerra (...) así la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario. Todo el tiempo restante es PAZ»].(146) Las tres formas que reviste la discordia, dice Hobbes, muestran su

presencia constante en la sociedad, sea como competencia, como
A tired mind become a shape-shifter
 desconfianza o como gloria. Por ello, en América todavía se pueden
Everybody need a mood lifter
 encontrar comunidades cuyo régimen es el de la guerra de todos
Everybody need reverse polarity
 contra todos, por ello también, el hombre, incluso cuando se encuentra
 en su morada cierra con llaves a sus arcas y cuando sale de su casa
Everybody got mixed feelings
 nunca deja abiertas las puertas y se arma a sí mismo (*«he armes
 himself»* dice literalmente Hobbes),(147) finalmente, a ello se debe
About the function and the form
 que en Europa los Estados se enfrenten el uno al otro como dos
Everybody got to divulge
 personas en duelo: *«Kings, and Persons of Sovereinge authoroty,
 because of their Independence, are in continuall jealousies, and in
 the state and posture of Gladiators; having their weapons pointing,
 and thier eyes fixed on one another; that is, their Forts, Garrisons,
 and Guns upon the Frontiers of their Kingdoms; and continuall
 Spyes upon their neighbours; which is a posture of War. But because
 they uphold thereby, the Industry of their Subjects; there does not
 follow from it, that misery, which accompanies the Liberty of
 particular men»* [«los Reyes y Personas revestidas de autoridad
From the norm
 Soberana, celosos de su Independencia, se hallan en estado de
An ounce of perception -
 continua enemistad, en la situación y postura de los gladiadores, con
A pound of ureure.
 las armas apuntando, y sus ojos fijos el uno en el otro; es decir, con
Process information
 sus Fuertes, Guarniciones y Cañones en guardia en las fronteras de
At full speed
 sus Reinos, y espías entre sus vecinos, todo lo cual implica una actitud
Pause:
 de guerra. Pero como a la vez defienden también la Industria de sus
Rewind - replay -
 Súbditos, no resulta de esto aquella miseria que acompaña a la libertad
Warm memory chip
 de los hombres particulares»].(148) La lucha está siempre presente,
Handle-sample -
 pero además, el orbe empieza a cobrar la dimensión que le
Hold the one you need
 conocemos, donde las fuerzas en juego empiezan a representar
Leave out the fiction
 comunidades civiles que se entienden a sí mismas como unidades
The fact is;
 territoriales, se trata de nuevos cuerpos donde la cabeza es el príncipe,
This friction,
Will only be worn by persistence
Leave out conditions -
Courageous convictions,
Will drag the dream into existence

donde tronco, brazos y piernas son los súbditos, donde la piel es la A tired mind become a shape-shifter
 frontera, y el territorio el espacio necesario para la buena organización Everybody need a soft filter
 de todos los órganos que lo conforman. Por ello Hobbes puede decir:
Everybody need reverse polarity
«The multitude of poor and yet strong people still encreasing, they
are to be transplanted into Countries not sufficiently inhabited (...)
Everybody got mixed feelings
And when world is overchargd whith Inhabitants, then the last remedy
About the function and the form
of all is Warre; which provideth for every man, by Victory, or Death»
Everybody got to elevate
 [«La multitud de pobres, aún cuando se trate de individuos fuertes
From the norm.
 que siguen aumentando, debe ser transplantada a países
 insuficientemente habitados (...) Y cuando el mundo se ve recargado
 de habitantes, entonces el último remedio de todo es la guerra, que
 provee para cada hombre, por la Victoria o por la Muerte»], (149) el
 mundo es un conjunto de comunidades civiles que se enfrentan y
 complementan, por victoria o por muerte, sea para una continuación
 en vida, sea por el fin de alguna de ellas para beneficio de la otra.

El hecho de que Hobbes hable de victoria o muerte como dos extremos
 distintos representa una modificación (cuya gestación tiene ya algunos
 siglos) con respecto al pensamiento cristiano tradicional. Aquí, la
 muerte es un acontecimiento que debemos negar. Con ello, pasamos
 de una paz entendida como muerte en vida, de una paz cristiana que
 negaba la vida priorizando la muerte, a una paz que se busca en la
 negación de la muerte y que otorga prioridad a la vida; la paz deja de
 ser una forma de muerte para construirse como el medio más claro
 que nos permite huir de ella: *«The Passions that encline men to*
Peace, are Feare of Death; Desire of such things as are necessary
to commodious living; and Hope by their Industry to obtain them.
And Reason suggesteth convenient Articles of Peace, upon which
men may be drawn to agreement. These Articles, are they, which

otherwise are called the Laws of Nature [«Las Pasiones que inclinan a los hombres a la Paz son el Temor a la Muerte, el Deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y la Esperanza de obtenerlas por medio de su Industria. La razón sugiere adecuadas Normas de Paz, a las cuales pueden llegar los hombres por mutuo consenso. Estas Normas son las que se llaman Leyes de Naturaleza»].(150) Paz es sinónimo de ley natural, de industria, de vida confortable. La guerra, aunque siempre presente o latente, es negativa al ser sinónimo de muerte, de vida embrutecida, en ella existe «*continual feare, and danger of violent death; And the life of man, solitary, poore, nasty, brutish, and short*» [«continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve»].(151) La guerra es negativa pues representa una vida corta y pobre, es decir, porque niega todo aquello que la nueva concepción de la paz nos puede dar, una vida larga y llena de riquezas y amistades.

Sin embargo, la construcción de una ontología cuyos cimientos son la paz y la vida, el desarrollo de una ontología que acepta la existencia sórdida de la guerra, no puede tampoco dar solución a la finitud del hombre, no puede satisfacerle en su deseo por recuperar la inmanencia. La paz creada por el estado civil más depurado, las riquezas acumuladas por los poderosos, la competencia y complementación entre las diversas comunidades civiles, no resultan en una recuperación cabal de la inmanencia, por ello la muerte siempre está ahí, amenazando. La soledad y finitud del hombre siguen presentes, pero éstas adquieren un sello nuevo. La finitud del individuo está representada por las limitaciones de la comunidad civil a la que pertenece, sus limitaciones se ven diluidas en la grandeza del Estado.

Encontrábamos en Hobbes sentencias que procuraban hacer del Estado el espacio de acción de los sujetos, para lograr la paz a lo interno, para relacionarse con el exterior, mediante la complementación o, fundamentalmente, por medio de la guerra. Pero la grandeza del Estado, en su superación del individuo, también resulta en superlativo de las limitaciones, evidenciadas por la existencia de otros Estados, y en superlativo de confrontaciones contra los Estados enemigos. De esta manera, las propuestas del Abad de Saint-Pierre (Charles Irénée Castel de Saint-Pierre) en su *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* (1713), quien comparte los beneficios de la paz y las calamidades de la guerra: «*Dans le Système de la Guerre, ce Souverain n'est pas seulement occupé, il est agité, et souvent c'est malgré lui qu'il fait la Guerre. Dans le Système de la Paix au contraire, il n'a d'occupation que celle qu'il se choisit; il n'a rien à craindre, ni de ses voisins, ni de ses Sujets. Ainsi il peut en tranquillité goûter tous les plaisirs d'un Prince sage: il peut mériter l'amour de ses Peuples par son application à les rendre tous les jours plus heureux que les autres Peuples (...) le Système de la Paix est préférable à celle que donne le Système de la Guerre*» [«Dentro del Sistema de la Guerra, este Soberano no solamente está ocupado, está agitado, y, frecuentemente, es pese a él que hace la Guerra. Dentro del Sistema de la Paz, por el contrario, no hay otra ocupación que aquella que la escogida por él, no hay nada que temer, ni de sus vecinos, ni de sus Sujetos. Así puede, en tranquilidad, apreciar todos los placeres de un Príncipe sabio: puede merecer el amor de sus Pueblos por su dedicación a hacerlos todos los días más felices que los otros Pueblos (...) el Sistema de la Paz es preferible a aquel que da el Sistema de la Guerra»],(152) las propuestas de Saint-Pierre, decíamos, ya no se limitan a establecer las bases de una paz

interna a la comunidad civil, no se circunscriben al interior de un Estado en particular, sino que buscan eliminar la violencia que se ejerce al exterior de cada una de estas comunidades en virtud de que el equilibrio de poderes existente no garantiza, de manera suficiente, un control sobre las calamidades de las guerras, cuya distinción entre civiles y extranjeras no implica una diferencia fundamental en sus consecuencias («*L'Équilibre de puissance entre la Maison de France et la Maison d'Autriche ne sauroit procurer de sûreté suffisante ni contre les Guerres Etrangères, ni contre les Guerre Civiles*»)(153). Se busca la *sûreté suffisante* (seguridad suficiente) que nunca se ha podido obtener en guerra ni en paz; se desarrolla entonces una dermatología de los Estados, una lógica-estudio de la epidermis que cubre cada uno de los Estados -la frontera- para lograr que muden su piel y generen, todos en su conjunto, una nueva, la cual debe revestir, como dice Saint-Pierre, el Cuerpo Europeo (*Corps Européen*), se pretende crear una piel con la cual se eliminen «las violencias, las crueldades y los asesinatos que sufren todos los días los Habitantes de las Fronteras» [«*des violences, des cruautés, des meurtres que souffren tous les jours les malheureux Habitans des Frontières*»],(154) se busca crear posibilidades para la paz a lo interno y externo de los Estados: «*la Société Européenne, que l'on propose, pourra procurer à tous les Princes Chrétiens sûreté suffisante de la perpétuité de la Paix au dedans et au dehors de leurs Etats*» [«*la Sociedad Europea que se propone, podrá procurar seguridad suficiente a todos los Príncipes Cristianos de la perpetuidad de la Paz adentro y afuera de sus Estados*»].(155) Y lograr esto significa, evidentemente, de manera fundamental, la eliminación de toda guerra entre los Estados considerados: «*Mon dessein est de proposer des moyens de rendre la Paix perpétuelle (...) trouver des moyens*

Symphonie Nr. 9 d-moll op. 125.

Ludwig van Beethoven.

O Freunde, nicht diese Töne!

Sondern laßt uns angenehmere anstimmen

und freudenvollere!

praticables pour terminer sans Guerre tous leurs differens futurs,
et pour rendre ainsi entre eux la Paix perpétuelle» [*«Mi propósito*
es proponer los medios para producir la Paz perpetua (...) encontrar
los medios practicable para terminar sin guerra todos los diferendos
futuros y para producir entre ellos la Paz perpetua»].(156) La
propuesta es clara en su principio motor, se trata de crear una nueva
unidad, más amplia que el principado, el dominio, el reino o la nación,
una unidad que rebase al Estado: unir a Francia, España, Inglaterra,
Holanda, Portugal, Suiza (y asociados), Florencia (y asociados),
Génova (y asociados), el Estado eclesiástico, Venecia, Savoya,
Lorraine, Dinamarca, Curlandia (incluida Dansk), Polonia, Suecia y
Moscovia; la nueva unidad intermedia es, resulta claro, la cristiandad.
Se trata, nuevamente, de la búsqueda de lo Uno, de hecho la propuesta
se resume a la firma de un tratado de *Unión* (llamada por Saint-
Pierre, *Union Européene*), siendo el problema principal la definición
de la *unidad* que ha de ser la base para desarrollar el proyecto y aun
cuando los Estados de otros continentes previsiblemente solicitarían
su adhesión al Tratado, ello implicaría grandes dificultades para su
realización: «*Dans le seconde ébauche le Projet embrassoit tous les*
Etats de la Terre; mes amis m'ont fait remarquer que quand même
dans la suite des siècles la plûpart des Souverains d'Asie et d'Afrique
demanderoient à être reçus dans l'Union, cette vûë paroissoit si
éloignée, et embarrassée de tant de difficultéz, qu'elle jettoit sur
tout le Projet un air, une apparence e'impossibilité (...)» [*«En el*
primer bosquejo del Proyecto se abrazaba a todos los Estados de la
Tierra; mis amigos me hicieron observar que pese a todo, después de
algunos siglos, la mayoría de los Soberanos de Asia y de Africa
solicitarían ser recibidos en la Unión; esta impresión parecía tan

alejada, e implicaba tales dificultades que infundía sobre todo el
 proyecto un aire, una apariencia de imposibilidad (...).(157) Se crea,
 pues, una nueva métrica política y económica, se inventa un espacio
 de nuevas dimensiones que posibiliten un actuar político y un
 intercambio económico de mayores dimensiones, la paz se construye
 sobre la base de la conservación de los Estados y del comercio: «on
trouvera que tout roule sur deux chefs principaux. Le premier, c'est
une sûreté suffisante de la conservation de leurs Etats (...) L'autre
chef, c'est une sûreté suffisante pour la liberté du Commerce»
 [«encontramos que todo gira sobre dos artículos principales. El
 primero es una seguridad suficiente para la conservación de sus
 Estados (...) El otro es una seguridad suficiente para la libertad del
 Comercio»].(158) Y la seguridad suficiente, la garantía de la paz,
 sólo puede obtenerse, según esta propuesta, por medio de un
 intercambio fluido y expedito, el intercambio de promesas (de
 palabras) y el intercambio de productos: «*Je trouvai que tous ces*
moyens se réduisoient à se faire des promesses mutuelles écrites ou
dans des Traitez de Commerce, de Trêve, de Paix, où l'on règle les
limites du Territoire, et les autres prétentions réciproques, ou dans
des Traitez de Garantie ou de Ligue offensive et défensive pour
établir, pour maintenir, ou pour rétablir l'Equilibre de puissance
des Maisons dominantes» [«Encontré que todos estos medios se
 reducen a hacerse mutuas promesas escritas o en Tratados de
 Comercio, de Tregua, de Paz, donde se pacten los límites del Territorio
 y las demás pretenciones recíprocas, o en Tratados de Garantía o de
 Liga ofensiva y defensiva para establecer, mantener o restablecer el
 Equilibrio de poderes de las Casas Dominantes»].(159) Ello resulta,
 desde nuestra perspectiva, fundamental, pues con este texto se
 cimentan los ejes cardinales de nuestra contemporánea forma de

Proh, wie seine Sonnen fliegen

Durch des Himmels prächt'gen Plan,

Laufet, Brüder, eure Bahn,

Freudig, wie ein Held zum Siegen.

Seld umschlungen, Millionen.

Dies in Kuß der ganzen Welt!

Brüder! Über'm Sternenzelt

Muß ein lieber Vater wohnen.

Ihr stürzt nieder, Millionen?

Ahnest du den Schöpfer, Welt?

Such' ihn über'm Sternenzelt!

Über Sternen muß er wohnen.

Zooropi.

Uz.

Zooropa... Vorsprung durch technik

Zooropi... be all that you can be

Be a winner

Eat to get slimmer

Zooropi...a bitter kind of white

Zooropa...it could be yours tonight

We're mild and green

And squeaky clean

recuperar la inmanencia, de nuestra actual manera de aceptar la vida
en este mundo: aquí se diseña una renovada recuperación del mundo
por acceso a la Unidad estableciéndose nuevas dimensiones de lo
Uno, lo que se refleja en novedosas medidas regionales para la
actividad política y económica («Europa», «Cristiandad»). En el

Zooropa... better by design

Zooropa... fly the friendly skies

Through applience of science

We've got that ring of confidence

Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe se retoma a la paz

And I have no compass

como tranquilidad en una vida de placeres, la edificación de una

And I have no map

seguridad suficiente tiene como base la gestión-construcción humana

And I have no reasons

de la violencia en una forma radical: la paz cae en el dominio de la

No reasons to get back

temporalidad, en el campo del tiempo humano, haciendo parte de sí

lo que antes sólo era posible en lo divino, en la muerte, con lo que el

And I have no religion

hombre hace propio lo eterno; si los hombres desean y creen posible

And I don't know what's what

la construcción de una paz perpetua es debido a que se roba el último

And I don't know the limit

refugio de lo divino, lo intemporal, haciendo posible en el mundo

The limit of what we got

terreno la tranquilidad eterna, lo cual, como vimos cuando abordamos

los primeros tiempos del poder Cristiano, sólo era posible en los

Zooropa... don't worry baby. It'll be alright

cielos, solamente se alcanzaba con la muerte.

Zooropa... you got the right shoes

El hombre busca terminar su finitud por la eliminación de los

Zooropa... to get you through the night

obstáculos que nos separan de lo infinito, hace suya, en vida, la

Zooropa... It's cold outside, but brightly lit

tranquilidad de la muerte (seguridad suficiente, paz), hace propio lo

Zooropa... skip the subway

infinito por excelencia, esto es lo eterno, y todo ello se basa en la

Zooropa... let's go to the overground

posibilidad de un intercambio sin límites, *sin fronteras*, donde los

Get your head out of the mud baby

productos elaborados en la lejanía pueden consumirse *aquí o allá*,

Put flowers in the mud baby

donde uno se encuentre, trascendiéndose así la finitud de cada uno,

Overground

donde además -ya lo mencionamos- se da una renovada aproximación

No particular place names

a lo Originario, a lo Uno, por la constitución de nuevas unidades.

No particular song

Con Saint-Pierre se construye nuestro mundo, aquel con el cual nos

I've been hiding

correspondemos. Sus contornos económicos y políticos, sus

configuraciones geopolíticas, han quedado dibujados, no es fortuito
 que Kant, Rousseau, Leibniz y otros autores posteriores realicen sus
 análisis con referencia obligada al Proyecto de paz perpetua. Sin
 embargo el dibujo de Saint-Pierre es palimpséstico, las líneas de sus
 esbozos se trazan y retrazan constantemente hasta que, en una fecha
 no muy remota, terminen por delinear nuevas configuraciones del
 Ser y la Nada.

What am I hiding from?

Zooropa... don't worry baby. It's gonna

be allright

Zooropa... uncertainty... can be a

guiding light

Zooropa... I hear voices, ridiculous voices

Zooropa... in the allpstream

Zooropa... let's go, let's go... overground

Zooropa... take your head of the mud baby

(She's gonna dream up the world

she wants to live in

She's gonna dream out loud)

1. Cf. p.ej. *Ilada*, I, 58.
2. *Ibid.*, I, 121.
3. *Ibid.*, I, 7.
4. *Ibid.*, I, 352.
5. *Ilada*, I, 226-228.
6. *Ibid.*, III, 111-112.
7. *Ibid.*, VI, 492.
8. Cf. p.ej. *Ilada*, II, 515.
9. *Ibid.*, V, 454.
10. *Ibid.*, V, 461.
11. Cf. Francis Vian, «La fonction guerrière dans la mythologie grecque», en: Jean-Pierre Vernant (sous la direction de) *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, pp. 54-58; Geoffrey S. Kirk, «War and the warrior in the homeric poems», en: Jean-Pierre Vernant, *Op. cit.* p. 103.
12. *Apud. Lirica griega arcaica*, p. 108 (PMG, 884)
13. *Ilada*, V, 757-766.
14. *Ibid.*, V, 890-898.
15. Apolodoro, *Biblioteca mitológica*, I, 3, 1.
16. *Ibid.*, I, 3, 6.
17. Fragmento anónimo, *apud. Lirica griega arcaica*, p. 462. (PMG, 735b)

18. Cf. p.ej. *Ilada* IV, 284.
19. *Ilada*, II, 378.
20. Cf. p.ej. *Ilada*, V, 650.
21. *Ibid.* II, 379-380.
22. *Ibid.* II, 370-374.
23. *Ibid.* IV, 437-439.
24. *Ibid.* IV, 357.
25. *Ibid.* V, 265.
26. *Ibid.* I, 492.
27. *Ibid.* III, 2.
28. *Ibid.* I, 375.
29. *Ibid.* II, 796-797.
30. Baquílides
31. *Ibid.* I, 490.
32. Píndaro, *Olimpica decimosegunda*, 1-6.
33. Aristófanes, *La paz*, 637.
34. *Ilada*. III, 298-301.
35. *Ibid.* IV, 234-237.
36. *Ibid.* VII, 348-352.
37. Jenofonte, *Ciropedia*, I, XXVII.
38. Aristófanes, *Op. cit.*, 204-220.
39. *Ilada*. XXIII, 315-318.
40. *Ibid.* XX, 367.
41. Aristóteles, *Política*, IV, XIV, 1297b.
42. Heráclito, fr. 80, Orígenes, c. Celsum, IV 42. *Apud.* G.S. Kirk. *Los filósofos presocráticos*, p. 282.
43. Aristóteles, *Op. cit.*
44. Heráclito, fr. 88, Plutarco. Cons. ad Apoll. 10, 106E. *Apud.* G.S. Kirk, *Op. cit.*, p. 275.
45. Heráclito, fr. 67, Hipólito, Ref. IX 10, 8. *Apud.* G.S. Kirk. *Op. cit.*, p. 277.

46. Heráclito, fr. 50, Hipólito, Ref. IX 9, 1. *Apud. G.S. Kirk. Op. cit.*, p. 273.
47. Simónides. *Apud. Lfrica griega arcaica*, p. 264. (PMG, 524)
48. *Ilada*, II, 453-454.
49. Pindaro, fragmentos.
50. Cfr. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, I, 5-7.
51. Gn. 2, 9; 3, 3.
52. 2 Co. 4, 11.
53. Ap. 2, 11.
54. *Ibid.*, 2, 10.
55. *Ibid.* 1, 5; Col. 1, 18.
56. Ap. 1, 8.
57. *Ibid.* 1, 18.
58. *Ibid.* 2, 8.
59. Mt. 16, 24.
60. Ap. 14, 13.
61. *Ibid.* 1, 17.
62. 1 Co. 15, 27.
63. Ex. 20, 13.
64. 1 Co. 1, 18.
65. Ap. 6, 9.
66. *Ibid.* 2, 16.
67. *Ibid.* 19, 21.
68. *Ibid.* 19, 13.
69. *Ibid.* 4, 5.
70. *Ibid.* 7, 10; 8, 13; 14, 15; 14, 18; 16, 17; 19, 6; 21, 3.
71. 1 Co. 14, 7; 14, 9; 14, 39; 14, 40.
72. Ap. 1, 3; 22, 7.
73. *Ibid.* 19, 9.
74. *Ibid.* 16, 7.

75. *Ibid.* 3, 8.
76. *Ibid.* 13, 6.
77. *Ibid.* 13, 5.
78. *Ibid.* 13, 7.
79. *Ibid.* 9, 3-6.
80. *Ibid.* 21, 7-8.
81. Ga. 5, 22.
82. Ap. 3, 17; 3, 19.
83. 1 Co. 13, 4; 13, 7.
84. Col. 1, 17-22.
85. Ro. 5, 1.
86. Ga. 5, 23.
87. Dante Alighieri, *Monarchia*, Liber primus, IV [V], 2-4.
88. *Ibid.* Liber primus, XI [XIII], 14.
89. *Ibid.* Liber primus, XV [XVII], 1-2.
90. Cf. Claude Lefort, «La idea de paz y la idea de humanidad», pp. 18-20.
91. Sal. 133, 1; Dante Alighieri, *Op. cit.*, Liber primus, XVI [XVIII], 5.
92. Dante Alighieri, *Op. cit.*, Liber primus, XVI [XVIII], .
93. *Ibid.* Liber tertius, XVI [XV], 11-12.
94. *Ibid.* Liber secundus, VII [VIII], 9.
95. *Ibid.* IX [X], 3.
96. *Ibid.* 5.
97. 1 Co. 14, 8.
98. Dante Alighieri, *Op. cit.* Liber secundus, IX [X], 1.
99. *Ibid.* X [XI (X)], 5.
100. *Ibid.* 1.
101. Cf. Steven Runciman, *A history of the Crusades*, pp. 83-84.
102. Agustín, *De Civitate Dei*, XLI, 35.
103. Cf. Cécile Morrison, *Les croisades*, p. 11.

104. *Gesta francorum et aliorum hirosolimitanorum*, 1.
105. *La conquête de Constantinople*, I, I, 1.
106. Marsilio de Padua, *Defensor Pacis*, I, I, 1.
107. *Ibid.*
108. *Ibid.* I, IV, 2.
109. *Ibid.*
110. *Ibid.* I, IV, 3.
111. Cf. G. Mairet, *La génesis del Estado laico*, p. 236.
112. Artículos IX, XII, XVIII, XIX. *Apud.* G. Mairet, *Op. cit.*, p. 233.
113. Marsilio de Padua, *Op. cit.*, I, IX, 2.
115. *Ibid.* I, XIX, 12.
116. *Ibid.* I, IV, 4.
117. **Habría que desarrollar, a partir de estos puntos, de qué manera la política y la economía se construyen como vías de acceso a la inmanencia. Trabajo que elaboraremos próximamente.**
118. Maquiavelo, *Il principe*, XXV, 2.
119. G. Mairet, *Op. cit.*, p. 252.
120. Maquiavelo, *Op. cit.*, VI, 4.
121. Maquiavelo, *Dell'arte della guerra*, I.
122. *Il principe*, VII, 8.
123. *Dell'arte della guerra*, I.
124. *Il principe*, XII, 1.
125. *Ibid.* XIV, 3.
126. *Dell'arte della guerra*, I.
127. *Il principe*, VI, 6.
128. I. Gentillet, *Discours sur les moyens...*, troisième partie, I, 285.
129. *Ibid.* troisième partie, I, 256; troisième partie, I, 260.
130. *Ibid.* troisième partie, I, 267; troisième partie, I, 274.
131. *Il principe*, XXVI, 3.

132. I. Gentillet, *Op. cit.* troisième partie, I, 254.
133. *Ibid.* troisième partie, I, 286.
134. *Il principe*, XIV, 1.
135. J. Bodin, *Les six livres de la République*, I, 1.
136. *Ibid.*
137. *Ibid.*
138. *Ibid.* V, 5.
139. *Ibid.*
140. *Ibid.*
141. *Ibid.*
142. *Ibid.*
143. T. Hobbes, *Leviathan*, I, 13, 62.
144. *Ibid.* II, 18, 93.
145. *Ibid.* I, 13, 63.
146. *Ibid.* I, 13, 62.
147. *Ibid.*
148. *Ibid.* I, 13, 63.
149. *Ibid.* II, 30, 181.
150. *Ibid.* I, 13, 63.
151. *Ibid.* I, 13, 62.
152. C.I.C. de Saint Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, troisième discours, dixième avantage.
153. *Ibid.* préface.
154. *Ibid.*
155. *Ibid.*
156. *Ibid.*
157. *Ibid.*
158. *Ibid.*
159. *Ibid.*

Si vis pacem para bellum (o nuevas interrogantes sobre la guerra y la paz).

Al iniciar nuestra investigación teníamos como propósito fundamental establecer nuevas líneas de investigación que nos permitieran un novedoso acercamiento al nacimiento y ejercicio de la geopolítica. Es importante recordar que, dentro de este ensayo, no nos interesaba el estudio del ejercicio geopolítico como tal, sino exclusivamente la clarificación de algunos elementos que nos sirvieran como base para el desarrollo de una nueva conceptualización de sus condiciones de posibilidad, destacando su nacimiento, y esperando elaborar, posteriormente, un estudio de su práctica. Para ello nos pareció importante indagar los elementos que han hecho posible la construcción Occidental de un pensamiento pacifista de configuraciones sobradamente conocidas: la paz como espacio caracterizado por la ausencia de violencia. Proponíamos además, la necesidad de abandonar esta concepción de la paz, a la vez que señalábamos la urgencia por establecer nuevos lineamientos que nos permitieran dar un marco renovado al análisis del fenómeno bélico-pacifista, pues, a nuestro parecer, los planteamientos del psicologismo y la polemología poco han ayudado a comprender su presencia en el actuar de los hombres. Tratando de contribuir en el sentido de dar un nuevo marco general al problema en cuestión hemos propuesto una reinterpretación de la existencia buscando revalorar las relaciones entre el Ser y la Nada en el acontecer. A nuestro juicio, como resultado de la pérdida de inmanencia, como consecuencia de la separación del hombre y el mundo, el primero ha experimentado -constantemente- una insoportable finitud, una existencia es volátil, efímera, transitoria.

Hay una presencia de la Nada en el existir. El hombre no sólo vive el Ser, también experimenta la Nada. Si podemos argumentar la existencia de algo mediante la utilización del verbo *ser*, no es debido a una preeminencia «natural» de este verbo, sino a una prioridad a la vez filológica e histórica otorgada a nuestra existencia óptica frente a lo nihilístico. Pero la Nada, ya lo hemos dicho, siempre está presente, siempre forma parte de nosotros; se hace patente cuando sentimos nuestra levedad, nuestra incertidumbre. La Nada es una parte de nuestro existir, está tan presente en la existencia como el Ser, y por ello no puede anularse más que por intermedio de la muerte junto con el aniquilamiento del Ser. Por ello, proponemos, el hombre -al menos en Occidente- ha buscado constantemente terminar con su finitud, y ello mediante dos vías fundamentales: a través de la eliminación de su existencia (toda) mediante la negación de la Nada. De la violencia originaria que nace junto con el hombre, junto con la pérdida de immanencia, y que se presenta, por su mismo carácter, como la forma primaria de recuperación del mundo perdido, nos hemos ido alejando paulatinamente tratando de construir un mundo donde la violencia se encuentre ausente, donde la violencia sea negada. Además, este movimiento de negación de la violencia ha llevado de manera paralela la negación de la Nada es negada estableciendo una prioridad óptica a la existencia. Hemos encontrado, desde nuestra perspectiva, el derrotero -los elementos genealógicos y arqueológicos- del andar que nos han conducido a un pensamiento que pretende la eliminación de la violencia y cuyos cortes epistémicos más significativos podemos resumir de la siguiente manera:

En la *Iliada* observamos cómo los griegos han introducido variantes al ejercicio de la violencia y la guerra mediante el ejercicio de un

nuevo tipo de combate: la asamblea. Si, en palabras de Homero, el combate otorga gloria a los hombres, la asamblea, también según el mismo autor, poseerá el mismo efecto, tendrá el mismo epíteto: «la asamblea, que otorga gloria a los hombres». De ahí también que en el texto griego se conjuguen las acciones de dos deidades de la guerra, representando cada una de ellas una posición diferente con respecto a la violencia y la guerra: Ares encarna la violencia originaria que resuelve todo mediante el combate cuerpo a cuerpo; Atenea, por su parte, juega siempre con la posibilidad de una solución mediada por la palabra. Esto, sin embargo, no representa un abandono del ejercicio de la violencia y mucho menos una voluntad de su negación; el ejercicio de la asamblea nunca descarta de manera absoluta el combate cuerpo a cuerpo, éste puede realizarse cuando las circunstancias lo requieran, pero además, la asamblea misma es un campo de batalla. La palabra, el medio de expresión en la asamblea, es un arma de lucha que sirve para vencer (con-vencer) al otro. La paz no implica, en la *Iliada*, ausencia o negación del combate, sino la realización de un combate mediado por la palabra donde la solución ya no se exprese por la muerte; así, a la vez que se genera un movimiento que busca una paz como espacio de lucha sin la radicalidad de la muerte hay claramente una inclinación a establecer una prioridad óptica de la existencia: en ella la vida se expresa en su posibilidad de recuperar (o acercarse) a la inmanencia, aunque sea momentáneamente, por el ejercicio en vida de la violencia (destrucción), por la apropiación de las mujeres del vencido, por la acumulación de riquezas diversas. El combate -sea que se ejerza con armas de fuego o con palabras- debe cumplir con su función de garantizar el acceso a la inmanencia, por la posibilidad de hacer propia la muerte (inmanencia radical) o por hacer de esta vida un espacio

de placeres diversos. Es a partir de ello que la asamblea puede surgir como espacio que suplante -ocasionalmente- a la guerra, es decir, dada la posibilidad de tener, dentro de la vida y ya no sólo en la muerte, aproximaciones a la inmanencia. De aquí también la asociación entre el λογος (el arma de la asamblea) y el Ser (espacio de la existencia privilegiado por nuestro arraigo a la vida); una asociación del todo patente en el pensamiento griego antiguo. Vivir puede significar, cada vez más una forma de inmanencia, por lo que se potencializa el pensamiento en la no-finitud, en la ausencia de la Nada que nos muestra de manera permanente nuestras limitaciones.

El cristianismo, y particularmente el Nuevo Testamento, introducirá novedosas configuraciones a los fenómenos de la paz y de la guerra. Se trata de establecer aquí una no-finitud del hombre mediante una continuación de nuestra existencia primera en una existencia posterior mediante un nuevo procedimiento: si antes se hacía de la muerte un espacio segundo para la vida, el cristianismo hará de la vida un primer campo de muerte, de tranquilidad, de paz. El estado por excelencia del muerto es la paz, la vida, por tanto, se construirá sobre la ausencia de acontecimientos que nos permite experimentar la vida como muerte. Por eso, como nos dice el Apocalipsis, el castigo para los infieles es buscar la muerte (la paz) y nunca encontrarla. Y si la muerte es condenada, se debe a que, para el cristiano, la muerte es tan fundamental que sólo Dios tiene el derecho de ejercerla. Por ello las guerras no son permisibles, las muertes a las que conlleva violan el monopolio de Dios sobre la muerte. Se construye entonces una paz entendida como negación de la violencia. Pero no sólo la paz es anulación de la violencia, la vida toda es interpretada en este sentido; por ello es sufrimiento y contemplación. Se construye de esta manera

una contradicción fundamental Ser-Nada que favorece el sufrimiento: el hombre es inmesurablemente finito e insignificante, la vida nada, pero su base está en el Ser, en Dios: la vida *es Nada*, la muerte *es Ser*. La vida tiene como condición, en su base, una contracción, la vida es una existencia sin sentido, es una Nada basada en el Ser, que, por ello, construye una teleología fundamental que la dote de dirección: hay que negar la Nada para acceder al Ser, para lograr una existencia en el Ser absoluto -sin Nada de por medio-; y el Ser se da doblemente en la muerte («la muerte *es Ser*»). La búsqueda del cristianismo es la muerte, y como nos es ilegítimo ejercerla -a la muerte-, sólo nos resta hacer de la vida un espacio de muerte, de tranquilidad, de paz. Sin embargo guerra y paz no son del todo contrarias. Esto será manifiesto desde por lo menos Agustín, pasando por Dante Alighieri, pero que se expresará nítidamente y se practicará en Urbano II y su sermón de legitimación de las cruzadas, pues al concebirse la paz como una muerte simulada en vida, no hay contradicción fundamental entre ambos acontecimientos. Además, Dios mismo es en última instancia el motor de las muertes en batalla, por lo que pueden ejercerse con toda legitimidad algunas guerras, las *iure belli*.

Hasta aquí, vimos que, tanto en los griegos como en el cristianismo, la violencia pertenece a lo divino, son los dioses quienes la ejercen, son ellos quienes median para que las muertes se den o se detengan. Pero Marsilio de Padua y su *Defensor Pacis* (1324), introducirá una nueva red en las relaciones entre la guerra y la paz, al hacer de la violencia un acontecimiento humano, al menos en parte. Cuando Marsilio argumenta la necesidad de que el gobierno temporal sea legitimado, en primera instancia, por los hombres, y que el Papa se

limite al poder espiritual, hace depender la violencia, también en primera instancia, del actuar humano, pues de la comprensión de esta justa división del poder (entre lo divino-espiritual y lo humano-temporal) depende la tranquilidad, en ella descansa la paz. El destino, y la violencia, son designios humanos, y no dependen de la divinidad, y así lo demuestran también propuestas encontradas como las de Maquiavelo y Gentillet, quienes, aun cuando propugnan diferentes formas de hacerlo, e incluso objetivos parcialmente diferenciados, parten de considerar la violencia como un espacio de acción humana -en parte, al menos. Pero además, se hace de la vida, un espacio, donde si bien la condición fundamental es la construcción de la paz y tranquilidad, se trata de experimentar una *vita sufficiens*, una vida cuyo valor se encuentra en su acontecer. La paz es una tranquilidad entendida como seguridad para vivir, es para beneficio de esta vida y por eso es humana. La inmanencia es aprehensible en vida y en muerte, negándose, como nunca antes, la existencia de la Nada, pues la vida es plenitud que al terminar, conquista la muerte.

El hombre ejerce control sobre la violencia, pero su negación nunca es absoluta, controlarla quiere decir identificar lo *Uno* para erradicar de sí la violencia y expulsarla hacia sus fronteras, hacia lo *Otro*. En Marsilio de Padua, Maquiavelo, Gentillet, Bodin y Hobbes, la necesidad de la paz está referida al interior de la comunidad civil, pero la guerra siempre puede ejercerse hacia otra comunidad civil - si para ello existe legitimidad-. El problema es entonces la definición de los elementos que permiten agrupar a ciertos individuos en un conjunto considerado homogéneo. La guerra, entonces, forma parte de las relaciones creadas por lo pacífico, pero ella es expulsado hacia lo exterior. Sin embargo, Hobbes introducirá, en el *Leviathan*, una

nueva acepción de la guerra y la paz; para este autor, la guerra nunca se encuentra ausente, pues en la comunidad civil siempre existe la posibilidad de regresar al estado salvaje (que no es otra cosa que una guerra de todos contra todos) pero además la guerra puede estar presente como voluntad de lucha, la guerra se hace en silencio incluso cuando creemos que hay paz.

Por último analizamos las innovaciones introducidas por el abad de Saint-Pierre y su *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* (1713), donde se lleva a una radicalidad sin precedentes la emancipación de la violencia con respecto a lo divino. Con Saint-Pierre, la paz se considera susceptible de construirse en perpetuidad, la paz, como construcción humana, se pretende eterna, por lo que ya no es necesario morir para lograr la tranquilidad absoluta o, para decirlo con las palabras del abad, la seguridad suficiente. Pero además, junto con esta apropiación plena de la violencia por parte del hombre, el movimiento propuesto en el proyecto de paz perpetua establece las bases del pensamiento geopolítico en las configuraciones que hoy le conocemos: seguridad para continuar en un estado de tranquilidad, intercambio comercial que nos hace accesible cualquier coas, no importando dónde se produzca. Es este el camino que hemos construido, y en el cual nos seguimos desplazando, pensando que a partir de él podemos eliminar la Nada y la violencia, dando prioridad al Ser y a la paz. En él se moverán Leibniz, Rousseau, Kant, Ratzel, quienes asumirán a la guerra y la paz como prácticas humanas, y si en 1832 Carl von Clausewitz dice que «la guerra no es sino la continuación de la política por otros medios» (*Vom Kriege*, 1, 24) es porque hemos arribado a una concepción de lo bélico como escenario politizado de la violencia, es decir, como espacio de la actividad

humana. En otras palabras, el aforismo de Clausewitz es indicador de la inversión del problema bélico: la guerra ya no es madre de todas las cosas, por el contrario, es hija de la política, y por lo tanto de los hombres, lo cual posibilita su manejo e, incluso, el establecimiento de la paz, al asumir el acontecimiento bélico chapeado en política.

Sin embargo, la voluntad de negación de la violencia no ha tenido como consecuencia su auténtica erradicación. La prioridad óptica tampoco se ha logrado con suficiencia. Por el contrario, pretender que alguna de las facetas fundamentales de nuestro existir (el Ser o la Nada) puede ser negada, sólo ha resultado en una ilusión irrealizable, negarlas, no podía ser de otra manera, sólo puede ser negativo. Tanto la violencia como la Nada, siempre están presentes en nuestro existir. El halo de negatividad con que se ha dotado a la Nada, sus asociaciones con la violencia y la muerte, resultan de los elementos históricos que hemos intentado mostrar en este trabajo, no de supuestas características intrínsecas. La Nada la vivimos, la experimentamos, acontece, la Nada se muestra en positividad. Está tan alejada de la muerte como el Ser. La muerte es ausencia, nunca es experimentable, jamás es vivible, lo que sí sucede en el ser y el nadear.

Nuestro mundo se enfrenta a un ordenamiento geopolítico que pretende, todavía, la eliminación de la violencia y, junto con ella (por las asociaciones que ha construido), de la Nada. Para lograrlo se pretende la firma de pactos de no agresión y el establecimiento del comercio libre (como vimos con Saint-Pierre). Todo lo cual responde a su particular manera de asumir la existencia, esto es, como vivencia

óptica que busca la tranquilidad de una vida suficiente. La propuesta, al negar una parte de la existencia y aun cuando pretenda lo contrario, resulta insuficiente. La práctica de políticas de consenso y comercio libre (entendida como ejercicio trascendente y de recuperación de la inmanencia) no pueden substituir la violencia, menos aún cuando lo que se pretende no es su substitución, sino su erradicación. Podemos ya, consideramos, empezar a esbozar una propuesta: asumir nuestra Nada, experimentarla y manejarla; más que negarla, hay que saber gestionarla. Y asumirla implica reconocer nuestra existencia finita, la imposibilidad de trascendencia, lo irreal de lo infinito, la radicalidad del momento que se vive, en pocas palabras, una nueva experiencia del existir.

Tras seguir la trayectoria de las nociones de guerra y paz, su vinculación a la Nada y al Ser, creemos aproximarnos a un nuevo planteamiento, a nuevas preguntas y a nuevas líneas de investigación

Cure for pain.

Morphine.

sobre el pensamiento geopolítico, lo cual implica a la práctica política, y al ejercicio del comercio, pues estos serán espacios de canalización

Where is the ritual?

de la violencia. Al menos así los construyen, según hemos visto, Marsilio de Padua y Charles Irénée de Saint Pierre, son ellos una

And tell me where is the taste?

Pierre, son ellos una

Where is the sacrifice?

forma de acceder a la inmanencia, son el campo alternativo de la violencia. Nos introducimos entonces al corazón de las prácticas

And tell me where is the faith?

internacionales contemporáneas -muy particularmente al liberalismo

Someday there'll be a cure for pain

y su construcción del mundo- donde se busca una construcción social

That's the day (!) throw my drugs away

basada en garantías para lo político y para lo económico. Su

When they find the cure for pain.

limitación fundamental ha sido el no asumirse como gestores de la

Where is the cave?

violencia. De ahí la interminable sucesión de conflictos políticos y

Where do wise women went?

de crisis económicas. Y al plantear esto podemos empezar a buscar

And tell me where, where's all that money that I spent?

nuevas respuestas. La tarea de este ensayo, podemos concluir ahora,

I propose a toast

ha sido establecer las bases de nuevas interrogantes que atienden a una nueva pregunta general: ¿de qué manera es posible construir una

To my selfcontrol

organización social que, reconociendo la imposibilidad y las

You see it crawling helpless on the floor.

consecuencias negativas de anular la violencia, busque su gestión, la

Someday there'll be a cure fore pain

asimile y le de un nuevo sentido al existir? Comencemos ahora a

That's the day I'll trthrough my drugs away

trabajar en este sentido (¿sin-sentido?).

When they find the cure

When they find the cure for pain

When they find, when they find the cure for pain.

Bibliografía:

Fuentes documentales.

HOMERO. c. 800 a. de n.e. *Ilíada*. (tr. Emilio Crespo Güemes. Madrid, Gredos (1991) 651 pp.)

HERACLITO. c. 500 a. de n.e. Fragmentos B53, B80. (KIRK, G.S. et alii. 1983. *Los filósofos presocráticos*. versión española de Jesús García Fernández. 2ª edición. Madrid, Gredos. 702 pp.)

GORGIAS. Fragmentos. Versión de Pedro C. Tapia Zúñiga. México, UNAM. 30 y CXLV pp. (*Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum mexicana*)

PLATÓN. *Cratilo*. Versión de Ute Schmidt Osmanczik. México, UNAM. 90 y CXLVII pp. (*Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum mexicana*)

JENOFONTE, *La ciropedia*. Versión de Demetrio Frangos. México. UNAM. 423 pp. (*Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum mexicana*)

ARISTÓTELES, *Política*. tr. Carlos García Gual. Madrid, Alianza Editorial. 339 pp. (*El libro de bolsillo*, 1193)

c. 1100. *Gesta francorum et aliorum hierosolimitanorum*. Editée par Louis Bréhier. 2ème tirage. Paris, Société d'Édition Les belles lettres (1964) 258 p. (*Les classiques de l'histoire de France au Moyen Age*, 4)

VILLEHARDOUIN, Geoffroy. c. 1200. *La conquête de Constantinople*. Editée par Edmond Faral. 4ème tirage. Paris, Société d'Édition Les belles lettres (1972)

2 tomes. (Les classiques de l'histoire de France au Moyen Age, 18-19)

ALIGHIERI, Dante. 1312. «Monarchia», in: *Opere di Dante Alighieri*. 5ª edizione. Milano, Ugo Mursia editore. pp. 331-390. (I classici italiani, I)

De PADOUE, Marsile. 1324. *Le défenseur de la paix*. tr. Jeannine Quillet. Paris, Librairie philosophique J. Vrin (1968) 583 p. (L'Église et l'État au Moyen Age, XII)

GROSSETESTE, Robert de. *Summa in VIII libros physicorum*. Versión de J.E. Bolzán y Celina Lértora Mendoza. Buenos Aires, EUDEBA. 150 pp.

MACHIAVELLI, Niccolò. 1513. «Il Principe», in: *Il Principe e Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Milano, Isitituto Editoriale Italiano (1970) pp. 25-118.

MACHIAVELLI, Niccolò. 1520. «Dell'arte della guerra», in: *Arte della guerra*. Milano, Giangiacomo Feltrinelli Editore. Milano (1961) pp. 307-520. (Classici italiani, Universale economica, 357-358)

GENTILLET, Innocent. 1576. *Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un Royaume ou autre Principauté* (Anti-Maciavel). Genève, Librairie Droz (1968) 335 p.

BODIN, Jean. 1576. *Les six livres de la République*. Paris, Fayard. 6 tomes. (Corpus des oeuvres de philosophie en langue française)

DESCARTES, René. c. 1640 (?). «La naissance de La Paix», dans: Livet, Georges. 1978. *Guerre et paix de Machiavel a Hobbes*. Paris, Librairie Armand

Colin. pp. 356-360.

HOBBS, Thomas. 1651. *Leviathan or the matter, forme and power of a Commonwealth ecclesiastical and civil.* London, Penguin Books (1985) 728 p. (Penguin classics)

CASTEL DE SAINT-PIERRE, Charles Irénée (Abbé de Saint Pierre) 1713. *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe.* Paris, Fayard (1986) 721 p.

LEIBNIZ, G.W. c. 1713. «Paix d'Utrecht. Inexcusable. Mise dans son jour par une lettre à milord tory» dans: *Oeuvres. Publiées pour la première fois d'après les manuscrites originaux avec notes et introductions par Louis Alexandre Foucher de Careil.* Hildesheim/New York. Georg Olms Verlag. (1969) tome IV (Histoire et politique) pp. 1-140.

LEIBNIZ, G.W. c. 1713. «Considérations relatives à la paix ou à la guerre», dans: *Op. cit.*, tome IV, pp. 189-206.

LEIBNIZ, G.W. c. 1713. «Réflexions politiques faites avant la paix de Rastadt», dans: *Op. cit.* tome IV, pp. 207-213.

LEIBNIZ, G.W. 1713. «Projet d'alliance avec les puissances du Nord, 1713», dans: *Op. cit.* tome IV, pp. 214-217.

LEIBNIZ, G.W. 1713. «Considérations sur la paix qui se traite à Rastadt», dans: *Op. cit.* tome IV, pp. 218-227.

LEIBNIZ, G.W. c. 1714. «Wie die Friedens-Unterhandlungen einzurichten vor dem Rastadter-Frieden», in: *Op. cit.* tome IV, pp. 239-247.

LEIBNIZ, G.W. 1715. «Lettre de Leibniz à l'Abbé de Saint-Pierre», dans: Op. cit. tome IV, pp. 325-327.

LEIBNIZ, G.W. c. 1715. «Observations sur le projet d'une paix perpétuelle de M. l'Abbé de Saint-Pierre», dans: Op. cit. tome IV, pp. 328-336.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. 1761. «Extrait du Projet de paix perpétuelle», dans: Oeuvres complètes. Paris, Éditions du Seuil (1971) tome 2, pp. 332-352.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. c. 1760. «Fragments sur la guerre», dans: Op. cit. tome 2, pp. 379-381.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. c. 1760. «Que l'état de guerre naît de l'état social», dans: Op. cit. tome 2, pp. 381-387.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. c. 1760. «Autres fragments sur la guerre», dans: Op. cit. tome 2, pp. 387-389.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. 1762. Du contrat social. Paris, Union Général d'Éditions (1963) 371 pp.

KANT, Immanuel. 1795. «Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf», in: Immanuel Kant. Werke. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (1981) Band 9, pp. 193-251.

CLAUSEWITZ, Carl von. 1834. Vom Kriege. Bonn, Dümmlers Verlag (1952) 1165 p.

Análisis contemporáneos.

ANDRESKI, Stanislav. 1966. «Orígenes de la guerra», en: J.D. Carthy y F.J. Ebling (comps.) Historia natural de la agresión. tr. Juan Almela. México, Siglo XXI. pp. 190-201.

BATAILLE, Georges. 1991. Théorie de la religion. Paris, Gallimard. 159 pp.

BATAILLE, Georges. 1992. El erotismo. tr. Antoni Vicens. 6ª edición. Barcelona, Tusquets. 378 pp.

BENJAMIN, Walter. 1982. Para una crítica de la violencia. 3ª edición. tr. Marco Aurelio Sandoval. México, Premiá editores. 203 pp.

DUMÉZIL, Georges. 1973. Los dioses de los germanos. tr. Juan Almela. México, Siglo XXI. 127 pp.

DUMÉZIL, Georges. 1990. El destino del guerrero. tr. Juan Almela. 2ª edición. México, Siglo XXI. 200 pp.

ELIADE, Mircea. 1992. Le sacré et le profane. Paris, Gallimard. 185 pp.
(Folio essais, 82)

FOUCAULT, Michel. 19. La verdad y las formas jurídicas. tr. Enrique Lynch. Barcelona, Gedisa. 174 pp. (Hombre y sociedad, serie cladema)

FOUCAULT, Michel. 1992. Genealogía del racismo. tr. Alfredo Tzveibely. Madrid, La Piqueta. 282 pp. (Genealogía del racismo, 21)

FREEDMAN, Derek. 1966. «La agresión humana en perspectiva antropológica», en: J.D. Carthy y F.J. Ebling. (comps.) Op. cit. pp.162-177.

FREUD, Sigmund. 1991. «Totem y tabú», en: Obras completas. 2ª edición, 2ª reimpresión. Buenos Aires, Amorrortu. tomo XIII, pp. 1-162.

FREUD, Sigmund. 1991. «De guerra y muerte. Temas de actualidad», en: Obras completas, op. cit. tomo XIV, pp. 273-301.

FREUD, Sigmund. 1991. «El porvenir de una ilusión», en: Obras completas, op. cit. tomo XXI, pp. 1-55.

FREUD, Sigmund. 1991. «El malestar en la cultura», en: Obras completas, op. cit. tomo XXI, pp. 57-140.

GIRARD, René. 199. La violence et le sacré. Paris, Grasset. 534 pp. (Pluriel, 8463)

GUIOMAR, Michel. 1963. Principes d'une esthétique de la mort. Paris, Librairie José Corti. 700 pp.

HEIDEGGER, Martin. 1988. «¿Qué es metafísica?», en: ¿Qué es metafísica? y otros ensayos. tr. Xavier Zubiri. Buenos Aires, Siglo Veinte. pp. 39-56.

HEIDEGGER, Martin. 1988. El Ser y el el Tiempo. tr. José Gaos. 2ª edición, 5ª reimpresión. México, Fondo de Cultura Económica. 478 pp.

HEIDEGGER, Martin. 1993. Introducción a la metafísica. tr. Angela Ackermann

Pilári. Barcelona, Gedisa. 189 pp.

KIRK, G.S., J.E. RAVEN y M. SCHOFIELD. 1987. Los filósofos presocráticos. versión española de Jesús García Fernández. 2ª edición. Madrid, Gredos. 702 pp. (Biblioteca hispánica de filosofía, 63)

KIRK, Geoffrey S. 1993. «War and the warrior in the Homeric poems», en: Jean-Pierre Vernant (sous la direction de) Problèmes de la guerre en Grèce ancienne. Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales. pp. 93-117.

LEFORT, Claude. 1986. «La idea de paz y la idea de humanidad», en: Diógenes. México, UNAM. Nº 135, verano. pp. 15-31.

MITSCHERLICH, Alexander. 1971. La idea de paz y la agresividad humana. Madrid, Taurus. 164 pp.

MOSSÉ, Claude. 1993. «Le role politique des armées dans le monde grec à l'époque classique», en: Jean-Pierre Vernant (sous la direction de) Problèmes de la guerre en Grèce ancienne. Op. cit. pp. 221-229.

NIETZSCHE, Friedrich. 1984. «La voluntad de poderío», en: F. Nietzsche, Obras inmortales. Madrid, EDAF. pp. 1142-1671.

NIETZSCHE, Friedrich. 1985. El nacimiento de la tragedia. O Grecia y el pesimismo. tr. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial. 278 pp. (El libro de bolsillo, 456)

SARTRE, Jean-Paul. 1989. El ser y la nada. tr. Juan Valmar. 2ª. reimpresión.

México, Alianza Editorial-Losada. 648 pp.

STORR, Anthony. 1966. «Posibles sucedáneos de la guerra», en: J.D. Carthy y F.J. Ebling (comps.) Op. cit. pp. 202-213.

VALLS, Manuel. 1982. La música en el abrazo de Eros. Aproximación al estudio de la relación entre música y erotismo. Barcelona, Tusquets Editores. 216 pp. (Los 5 sentidos, 16)

VELIKOVSKY, Immanuel. 1950. Worlds in collision. New York, Doubleday. 401 p.

VIAN, Francis. 1993. «La fonction guerrière dans la mythologie grecque», en: Jean-Pierre Vernant (sous la direction de) Problèmes de la guerre en Grèce ancienne. Op. cit. pp. 53-68.

Música.

«Time zero»; «Blood sucking»; «Time zero 2», del album The killing fields. Mike Oldfield, David Bedford. United Kingdom, Virgin Records. 1984.

«Colwater Canyon», del album Encor. Tangerine dream. England, Virgin Records. 1977.

«Underture», del album Tommy. The Who. Hanover, Polydor. 1969.

«Crises», del album Crises. Mike Oldfield. United Kingdom, Virgin Records, 1983.

«Orange light»; «Die Walkure», del album Apocalypse now. Original motion picture soundtrack. New York, Elektra. 1979.

Symphonic Nr. 9 d-moll op. 125. en el album Ludwig van Beethoven, 9 symphonien. Herbert von Karajan, Berliner Philharmoniker. Erstausgabe. Hamburg, Deutsche Grammophon. 1963.

«Dervish D», del album Spiral. Vangelis. Germany, RCA. 1977.

«O pulso», del album O blésq blôm. Titas. Sao Paulo, Wea Discos Ltda. 1989.

«Zooropa», del album Zooropa. U2. Island. Dublin, 1993.

«Vital signs», del album Moving pictures. Rush. New York, PolyGram Records. 1981.

«Cure for pain», del album Cure for pain. Morphine. Salem, Rykodisc. 1993.