

Javier Hernández-Pacheco

LA PIEDAD COMO VIRTUD MILITAR, o por qué vale más honra que barcos

En: *Diálogo filosófico*, Vol. 79, 2011, págs. 33-34. (Se señalan saltos de página de la edición original)

Contenido

LA PIEDAD COMO VIRTUD MILITAR,	1
1. Guerra y voluntad de vencer: von Clausewitz	2
2. La virtud clásica de la piedad	6
3. Guerra, patria y el reino de los fines	8
4. Leonidas o el triunfo de los caídos	14

ABSTRACT:

War is the state resulting in human affairs of the intention of men to press their will upon the will of some others. In so far as this is the reflection of an expanding and all embracing, any resistance breaking, primeval force of nature (Schopenhauer), fighting is the original 'state of nature' (Hobbes), and war tends to become 'absolute', in order to break any contrarian force in a total war (Clausewitz), whose last aim has to be, in effect, absolute victory over any possible resistance, which means the annihilation of the enemy. Against this primitive, but also very modern idea of war, the Romans understood the military service as an act of piety, which was the virtue of doing things agreeable to gods and men; a virtue which presupposes a community of self respecting humans, able to recognize each other as free, and therefore renouncing force as mean of solving conflicts among them, binding themselves instead to reason, laws and judges. This community, the *res publica*, needs though, in order to stand in a world still submitted externally to the law of nature (what means, as far as it is threatened by Barbary), of the free compromise of its citizens to defend the 'walls of the city', 'the frontiers of the Empire', 'the *limes* of peace', at the possible costs of their very lives. Such is the way as piety, which recognizes community, the 'realm of ends' (Kant), as something 'sacred' above individual life, becomes in the classic world the very condition of peace and mutual respect.

La Guerra es el estado que resulta entre los hombres de la intención de algunos de ellos de imponer su voluntad sobre otros. En la medida en que ello es reflejo de una expansiva y omniabarcante, primitiva fuerza de la naturaleza que rompe toda resistencia (Schopenhauer), la lucha es el original «estado de naturaleza» (Hobbes); y ese conflicto tiende a hacerse absoluto, a fin de romper cualquier fuerza contraria en una guerra total (Clausewitz), cuyo último fin ha de ser, en efecto, la victoria sobre toda posible resistencia y la aniquilación del enemigo. Frente a esta

primitiva, pero también muy moderna, idea de guerra, los romanos entienden el servicio militar como un acto de piedad, que era la virtud de hacer cosas agradables para los dioses y los hombres; virtud que presupone una comunidad de humanos que se respetan unos a otros como hombres libres, y que por tanto renuncian a la fuerza como medio para la solución de los conflictos que se plantean entre ellos, ligándose más bien por la fuerza de la razón, de la ley y de los jueces. La comunidad, la *res publica*, precisa sin embargo a fin de mantenerse en un mundo en el que reina todavía la ley de la naturaleza, es decir, en mundo en el que está rodeada por la barbarie, del compromiso de sus ciudadanos de defender «los muros de la ciudad», «las fronteras del Imperio», «el *limes* de la paz», aun a costa de sus vidas. De este modo la piedad, que reconoce la comunidad, el «reino de los fines» (Kant), como algo «sagrado» por encima de la vida individual, se convierte en el mundo clásico en condición de la paz y el respeto mutuo.

1. Guerra y voluntad de vencer: von Clausewitz

Decía Heráclito que la guerra es madre y reina de todas las cosas. La guerra resulta del movimiento en el que todo intenta reproducir en sí la totalidad, desde la particularidad de su individuación. La tesis es de Schopenhauer, y suena brutalmente abstracta y metafísica, pero es fácil de reconocer intuitivamente: en el pez grande que se come al chico; en la fuerza con la que unas raíces del jardín destrozan los desagües de la casa; en la velocidad con que unas bacterias se convierten en infección. La guerra es la expresión natural de la voluntad, esencialmente expansiva, en la que la vida intenta meter en su órbita, en su campo de gravedad, como medio de su reproducción, a toda otra vida, hasta que esa reproducción sea la de la totalidad del Universo. Así, es voluntad de poder, de dominio totalitario. Si queremos decirlo desde un punto de vista teológico: es el afán de usurpar a Dios que cada cosa tiene desde su particularidad individual. Y ello, frente al poder creador de la divinidad que genera lo diverso, es necesariamente, para lo particular y finito, apropiación de lo extraño, explotación y, efectivamente, dominio. En la medida en que esa voluntad que así se expande al infinito necesariamente choca con una pluralidad de voluntades que quieren justo lo mismo: ser también como dioses, el resultado es la guerra. La guerra se sigue de poner juntos una multitud, por así decir, de

pequeños, enfadados y miserables dioses, de los que todos se empeñan en restaurar el monoteísmo del que se sienten usurpados. La naturaleza sería entonces el continuo reajuste de las relaciones entre las cosas (del *statu quo*, dicho en términos diplomáticos) que esa guerra continuamente produce.

Hobbes es el autor que con más convicción ha descrito este estado de naturaleza, que representa la guerra de todos contra todos, en la que el hombre es un lobo para el hombre. De ella resulta el imperio de los fuertes sobre los débiles, pero un imperio siempre precario, porque también los débiles pueden matar a los fuertes, si son más, y sobre todo si su estado ha llegado a ser tan miserable que ya no les importa morir. Por eso la guerra es la situación en la que continuamente se recae.

Pero señala también Hobbes que es posible una alternativa: salirse de esa dinámica, hacia lo que él llama el estado civil, y que nosotros podemos denominar civilización, civilidad, o sencillamente estado de derecho. En él el gobierno —casi da igual que sea bueno o malo— sustituye a la confrontación, mediante el acuerdo general de todas las voluntades de transferir el poder, que siempre es poder físico o posibilidad de violencia, a una instancia externa, que él llama Leviatán (nosotros la denominamos Estado), y que tiene como misión regular el ajuste de las voluntades gobernadas mediante la ley, que así sustituye a la guerra.

De este modo, reinterpreta Hobbes el principio clásico de la República o *Polis* como espacio de convivencia regido por la virtud de la justicia, que se contrapone efectivamente a la naturaleza, como aquello que rige fuera de los muros de la ciudad. Los hombres que conviven en la *Polis* son los específicamente humanos. Frente a los bárbaros, no esencialmente distintos de los animales, que se rigen por la ley de la naturaleza, que da lugar, en efecto, a la guerra. Sólo que para Hobbes esa distinción no es absoluta: no es que el ámbito civil tenga una ley diferente a la ley natural. De hecho, lograr el placer y evitar el dolor, y llevar ese principio al máximo mediante la extensión sobre otros del propio

poder, sigue siendo la base de toda conducta racional, también en el ámbito civil. Sólo que, mediante el Leviatán, lo que quiere decir, mediante la transferencia del poder a una instancia absoluta y externa a las voluntades en conflicto, la voluntad racional se hace un quiebro, se engaña por así decir a sí misma; y genera en ese espacio civil una especie de remanso en el que librarse temporalmente de su capacidad autodestructiva. Es el miedo al poder del soberano, y no alguna pretendida actitud moral, lo que garantiza la paz. Por eso hay un único deber que ese soberano nunca puede omitir: el inmisericorde ejercicio del poder contra quien se rebele. Porque un soberano débil hace temer la recaída en el estado de naturaleza, la vuelta de la guerra, y justificaría una preventiva rebelión de todos contra él.

De este modo, Hobbes sigue fiel a la idea de Ockham según la cual, en la medida en que es imposible ponerse de acuerdo sobre el bien común mediante una deliberación racional que supere la determinación de la voluntad por el placer sensible, toda legalidad es expresión del poder fáctico de quien la impone. De este modo, la ley es la forma eficaz de articularse el poder, y la relación dentro de ese espacio común es la de los súbditos con su príncipe. La paz es el resultado del poder victorioso. Maquiavelo es el gran exponente de este planteamiento, en el que lo conveniente sustituye propiamente a lo justo y la habilidad política a la virtud. Representa el intento de reconstruir la idea de racionalidad práctica política, en un horizonte en el que los fines últimos han dejado de ser racionales, en el sentido de que no hay otro fin que la infinita expansión del poder; y el ejercicio de la razón se desplaza a la determinación en cada momento de los medios necesarios para esa victoria última. Política es la continuación de la guerra por otros medios.

En efecto, ni Maquiavelo ni Hobbes rompen la continuidad esencial entre guerra y política. Si acaso el espacio político, bajo el control del Leviatán o del príncipe, es, como hemos dicho, un remanso de relativa seguridad, que tiende de nuevo a disolverse

en la infinita corriente de la guerra. Por eso, más allá de los límites definidos por el territorio al que se extiende su poder en cada caso, las relaciones ahora entre los soberanos se rigen por los principios del estado de naturaleza, en el que impera de nuevo la guerra de todos contra todos. La paz aparece entre ellos sólo como tregua, sin más ley que la aceptación de facto (o no) de tratados y convenciones. Política es si acaso diplomacia, siempre respaldada por el poder violento, y dispuesta a continuar en la forma de guerra. Porque, al final ésta es la forma natural de las relaciones entre voluntades finitas que quieren ser absolutas. Ockham, Maquiavelo, Hobbes, Clausewitz, son los eslabones modernos de esa «polemología» de Heráclito con la que hemos comenzado estas páginas.

Su resultado en la práctica en las dos guerras mundiales del siglo XX, fue lo que se llamó «la guerra total», y que Clausewitz llama, más propiamente, «guerra absoluta». Porque no se trata en ella de rectificar una frontera o reivindicar un derecho, de continuar la política por medio de la violencia hasta la consecución de objetivos limitados que de otro modo hubiesen podido garantizar los pactos o la democracia. Se trata más bien de imponer la propia voluntad sobre la del adversario por cualquier medio, hasta lograr el quebranto total de esa voluntad que resiste. Japón tras las dos bombas atómicas recibiendo en sus puertos a la flota enemiga y a la autoridad de ocupación, es el modelo de esa guerra que así termina en la absoluta victoria. También la llama Clausewitz «guerra ideal», porque en ella se pone de manifiesto la esencia misma de la realidad, la apoteosis de una voluntad que lo es siempre de luchar hasta la victoria final; confrontación que no termina sino allí donde esa voluntad de vencer se hace total, allí donde ya no tiene ninguna otra enfrente que se le resista.

2. La virtud clásica de la piedad

Lo característico de una guerra, en su estricto y abstracto sentido clausewitziano es que, si bien puede ser limitada por algún tipo de freno racional (como por ejemplo no arruinar un país vencido del que luego se esperan tributos), de suyo, en su carácter abstracto o ideal, toda guerra es «sin piedad», esto es, el extremo ejercicio de la violencia para romper la voluntad de resistencia del enemigo con los mínimos costes.

Uno se pregunta entonces por qué algunas legiones romanas llevaban el sobrenombre de «*pia*». Algo se nos escapa aquí, porque podríamos llamar también «invicto», o «leal» o «muy temible y osado» a un regimiento moderno, pero muy difícilmente entenderíamos hoy en día un título como, por ejemplo, «el muy piadoso y leal regimiento de cazadores de montaña América nº 66». Eso, que sonaba muy honorable en el ejército imperial de Roma, nos parecería a nosotros que reduce el valor militar de una unidad que ha de buscar «sin piedad» la victoria. Desde la perspectiva de Clausewitz no se entiende como la piedad pueda ser una virtud militar.

Algo se nos escapa aquí sobre lo que, pienso, se debe reflexionar. «Piadoso» es, dice Platón en el *Euthyfron*, lo que es del gusto de los dioses y por ello también de los hombres. Piedad es la virtud que nos lleva a dar culto al cielo y a sentirnos sometidos a la fuerza de lo alto, también a reconocer valores que nos superan y que son para nosotros sagrados. Son sagrados lugares y efemérides que resultan indisponibles para la satisfacción de nuestras necesidades; también símbolos que representan a los dioses, o a la comunidad. Piedad es enterrar a los muertos y no dejarlos en el campo como pasto de buitres y alimañas; especialmente a los padres. Y así es piadosa la memoria de los antepasados, de los *lares*; de modo que sentimos nuestra vida como parte de un todo que trasciende el tiempo: que hemos recibido como herencia y que debemos transmitir como patrimonio. Eso es tesoro común, tradición transmitida, de la que cada generación

es mero administrador. Es lengua, folklore, instituciones, leyes, monumentos, símbolos y memoria compartida. Y así es comunidad que sobrevive en el tiempo, y un destino común en el marco universal de la historia. La llamamos entonces, con nombre a la vez romano y revolucionario, *Patria*. Piedad es amor a la patria. Es también recurso movilizable a favor de todos y especialmente de los débiles: lo que garantiza la seguridad de las viudas, y el socorro del menesteroso. Por piedad se pedía limosna; y hoy en día la entendemos como seguridad social, que es refugio en la vejez y salud de los enfermos. La piedad es entonces la virtud que nos lleva a sentir como propias miserias ajenas, y a reconocer en los pobres, en los peregrinos, la imagen misma de la divinidad. Por eso es también piedad la virtud que busca garantizar la acción común, y que con ese fin honra a los que tienen poder y autoridad para disponer lo que es justo, y dictar la ley que vige para los miembros de la comunidad; que incluso en determinadas ocasiones disponen lo que esos miembros tienen que hacer. Mas no en virtud de su fuerza personal, sino precisamente en tanto que representan ellos mismos el poder solidario de la comunidad. Piedad es así la virtud que nos lleva a honrar a esas magistraturas públicas, a pagar los impuestos que ordenan, y a obedecerlas en caso de guerra o extrema necesidad social, en las que la vida de todos depende de que actuemos unos a favor de otros. En muchos sentidos es la virtud que hoy de una forma mucho más pobre llamamos «solidaridad» y que en cualquier caso nos lleva a reconocer en los demás, sujetos con igualdad de derechos, que en absoluto son objeto de dominio. Es otro nombre para eso que en el horizonte político sencillamente llamamos humanidad, en el sentido en que se expresa Terencio: *homo sum, humani nihil a me alienum puto*. Nada humano no es ajeno. Piedad y humanismo son la misma cosa.

¿Y ahora resulta que «*pia*» es un adjetivo que sirve para honrar legiones que guardan fronteras? ¿No es más bien esa piedad, compasión, y así la capacidad de asumir como propios

los sufrimientos de todos? ¿Pero no son acaso las legiones maquinarias de guerra y como tal instrumentos que buscan romper, con extrema violencia, sin piedad, la voluntad defensiva de otros hombres que se nos resisten? ¿En qué lio conceptual estamos metidos?

Sencillamente en el mismo por el que hoy en algunos países occidentales, y efectivamente en España, no sabemos si las Fuerzas Armadas son algo más que un cuerpo de bomberos sin sindicato ni convenio colectivo; o si acaso una fuerza de gendarmería ligeramente armada y adecuada para misiones de asistencia humanitaria en estados fallidos que no ofrecen garantías de seguridad. Con frailes que no creen en Dios y soldados que ya no pretenden ganar guerras, resulta al final que no hay diferencia esencial entre la Legión y los PP Combonianos. ¿Es esto lo que significaban los romanos cuando utilizaban el adjetivo «piadosa» como timbre de honor militar para sus legiones?

3. Guerra, patria y el reino de los fines

Como esto todavía se puede complicar más, interesa dar un rodeo por las cumbres de la filosofía dura y pura, a ver si podemos recuperar esa idea clásica de piedad desde un planteamiento más conforme con nuestra sensibilidad política moderna. Vayamos para ello a Kant. El pretende resistirse a la idea de que la única racionalidad práctica sea aquella —hipotética, la llama— en la que se ajustan los medios a los fines, con independencia de la determinación de estos fines. Porque entiende que en ese caso todo valor práctico, todo bien, está condicionado por principios que serían en sí mismos irracionales. Sería bueno todo lo que nos hace más fuertes, o más ricos, o más eficaces, sin que podamos determinar el sentido que tiene ser fuertes, o ricos, o eficaces. Ocurre además con esa racionalidad de medios, que al final lo único que tiene sentido es una universal mediatización: todo vale como medio para un fin, en virtud de su eficiencia o utilidad. Pero así se invierte esa relación, y el fin último es la infi-

nita mediatización, el incremento infinito de esa eficiencia: que todo funcione cada vez mejor, sin que sepamos para qué. La maquinaria devora entonces a su propio operario, olvidándose de que al principio estaba a su servicio. Es otra forma de ver lo que Hobbes llamaba estado de naturaleza, porque esa universal mediatización es la guerra de todos contra todos, sólo que al final emerge victoriosa incluso frente al que tendría que ganarla.

En efecto, si entendemos como guerra absoluta la que tiene como fin último la victoria, definida sin condiciones porque consiste en la expansión infinita de la voluntad sobre los límites que se le resisten, entonces todo vale para ese fin; y racional es el ajuste de los medios necesarios para conseguirlo. La idea de guerra total, tal y como se realizó en la I Guerra Mundial, tiene que ver con el principio de racionalidad militar que sigue al desarrollo de los estados mayores, según el cual, una vez empezada la guerra, la victoria es aquello incondicionado desde lo que todo lo demás se entiende como medio, como precio necesario para el fin de esa victoria. El mando propone, a saber, empezar; y el estado mayor dispone cómo llegar al final apoteósico. Pero como ese final es ya absoluto y la victoria se exige sin condiciones, la reducción de todos los elementos del combate, primero el ejército, luego los medios económicos de una nación militarizada en su totalidad, luego la nación misma, quedan mediatizados por ese fin absoluto, frente al cual la totalidad, desde el último soldado hasta la cabeza dinástica, se hace material fungible, carne de cañón. La guerra, convertida en Dios y madre de todas las cosas, dotada de los medios tecnológicos producidos por una industria que originalmente pretendía generar bienestar social, se hizo así máquina de picar carne en la que la humanidad occidental se trituró a sí misma.

Frente a esa racionalidad de medios definida por lo que Kant llama imperativos hipotéticos —si quieres esto, tienes que hacer eso otro—, Kant define la moral como un *factum absolutum*, en el que la voluntad define su acción sin condiciones, categórica-

mente. Dice ahora Kant que esa voluntad que nada busca fuera de sí misma es necesariamente buena voluntad, *bene volente*. Porque no actúa desde unos límites internos —el hambre, el frío, la necesidad o el miedo— que le impusiesen otras voluntades sobre las que tuviese que declararse vencedora, sino desde la incondicionalidad que le da un carácter de alguna forma infinito. Por ello esa voluntad que no actúa desde su particularidad empírica, es en cierta forma universal, y puede declarar universal la ley que rige sus actos. De hecho se reconoce a sí misma en otras voluntades. Como justificación del acto moral, que muchas veces muestra en lo heroico su carácter desinteresado, la buena persona alude como razones de su acción, no a su determinación fáctica (es que tenía hambre, o miedo; o es que me apetecía, etc.), sino a lo que Kant llama su determinación trascendental o su capacidad de determinarse a sí misma como sujeto en absoluto (es que yo soy así, no podía hacer otra cosa, tú también lo hubieses hecho, cualquiera hubiese hecho lo mismo, España y yo, señora, somos así, etc.). Entender a Kant y el sentido de la moralidad, es comprender la humildad de los héroes cuando dicen: «sólo cumplí con mi obligación». Uno es un sujeto moral allí donde es capaz de actuar con independencia de su determinación fáctica, como sujeto en absoluto, de modo que ese carácter moral se pone de manifiesto precisamente allí donde esa acción es empíricamente inconveniente, y muy especialmente en aquellas acciones en las que incluso se pone en riesgo la integridad física y muchas veces la propia vida.

Con este *factum absolutum* de la moralidad, como reino de la pura buena voluntad, se abre lo que Kant llama el «reino de los fines». Lo define así porque está regido por la máxima que nos obliga a tratar a los otros siempre como fines y nunca como medios de nuestra propia acción. Igual podemos decir: reconocerlos como sujetos absolutos igual a nosotros, y nunca como medios para la satisfacción de nuestras necesidades. Es un reino de justicia, pero no meramente conmutativa o retributiva, sino

aquel en el que damos a cada uno lo suyo, a saber, el reconocimiento absoluto que como sujeto le corresponde.

Vemos aquí reproducida la misma dualidad entre estado de naturaleza (o de guerra) y estado de derecho, como modelos discontinuos regidos por dos tipos diferentes de racionalidad práctica. Sólo que este estado de derecho muestra un carácter incondicionado, «trascendental», lo llama también Kant. Como él es un pietista luterano, es consciente de las connotaciones teológicas de esto que en parte suena a «la comunión de los santos» y al «pueblo de Dios». Por eso bien podemos decir que este reino es el que se abre a los piadosos, a los que miran a los otros hombres como prójimos a los que amar como a sí mismo. Pero Kant es también un ilustrado y como tal quiere recuperar los paradigmas de la cultura clásica. Y por eso el «reino de los fines» es lo que los clásicos, Cicerón por ejemplo, llamaban *res publica*, como espacio de reconocimiento de igualdad ciudadana bajo una ley, ciertamente sagrada, que es la misma para todos. Por eso, si vamos ahora más atrás, decía Aristóteles que el hombre es el animal que tiene un *logos*, que se entiende con otros mediante el discurso racional que determina un bien común desde el que se hace posible la convivencia en paz. Y entonces es también el «animal político», que desarrolla su existencia en el ámbito de la comunidad. Ámbito, ya hemos visto, piadoso. Por lo que también podemos decir —ese paso lo dan los estoicos— que el hombre es el animal capaz de reconocerse en los demás en un ámbito universal de humanidad, regido por un principio universal y divino de la razonabilidad.

Tanto Kant como la idea clásica de humanidad que él pretende recuperar en la forma de conciencia moral, se niegan a admitir el principio de continuidad entre guerra y política que hemos visto era propio de la modernidad, de Ockham a Clausewitz. Y no olvidemos que la continuidad entre guerra y política, tanto para Clausewitz como para Hobbes, se restablece desde el primado polemológico; de modo que la justicia o la política, no

sería sino un modo de guerra limitado por la conveniencia: una guerra por así decir remansada, pero siempre dispuesta a continuar en la corriente general, en la esencia conflictiva de toda voluntad, que pretende en el fondo de sí misma hacerse absoluta como victoria.

Por el contrario, para Kant, prima el «carácter trascendental», «ontológico o esencial» —diríamos desde una perspectiva aristotélica—, del «reino de los fines» o de la «humanidad». Por eso la guerra no es lo fundamental. En el principio no era la Fuerza, ni el Poder, ni —como dice el Dr. Fausto— la Acción. Más bien, como lo expresa S. Juan tomando la palabra a toda la tradición clásica y humanista, en el principio era el Verbo, esto es, el Logos. Y con él el derecho a ser de todas las cosas. Por eso el nombre de Dios no es victoria, sino Amor. Y piadosas, en el amplio sentido expuesto, son las acciones que agradan a los dioses, y a los hombres.

Por ejemplo, dar la vida por la patria en defensa de la ley y las libertades públicas, contra la acción de los bárbaros y los tiranos que amenazan, desde fuera o desde dentro, los muros de la ciudad. Porque, el reino de los fines, o el espacio político, si por un lado es lo exento respecto del mundo natural que no conoce otro bien que el conquistado, por otro es lo absolutamente rodeado por él. El hombre no es racionalidad angelical que habite en reinos celestiales. Y a pesar de todo el «reino de los fines» no es el de Dios, sino que emerge desde la animalidad y mediante mandamientos morales conquista a las tendencias naturales —al hambre, al odio de raza, al miedo, a la agresividad— ese espacio que, como risco que se levanta en medio del estado de naturaleza, esas tendencias naturales, esencialmente predatorias, quieren siempre reconquistar. Por eso, la república se sitúa en medio de la barbarie, y tiene que ser lo esencialmente defendido. Dicho de otra forma: la república es en sí ajena a la guerra, lo otro que la guerra, lo esencialmente distinto de la guerra. Pero está en medio de la guerra y es lo esencialmente amenazado por ella.

Por eso no hay espacio de libertades públicas, no hay república, sin una reserva de violencia capaz en todo momento de conjurar sus amenazas en los términos en que éstas se plantean. Y por eso la República tiene que estar dispuesto a hacer esa guerra, y a ganarla si llega el caso. Si es agredida, tiene que ser capaz de responder con extrema violencia a la violencia que se le hace, ahora sí, sin piedad, allí donde se rompe el imperio de la ley y el poder ciudadano se ve inmerso, por así decir «de vuelta» y contra su original voluntad moral, en un «estado de guerra»¹.

Mas ello no contradice la esencia piadosa de la milicia clásica. Sea como ciudadano en armas, que defiende los muros de la ciudad; sea como soldado profesional que contiene la barbarie en los límites del Imperio, el *miles* clásico sabe que todo el sentido de su lucha es mantener abierto ese espacio de libertades públicas que ellos llamaban «la patria». Y que con ese fin asumían una sagrada obligación, sellada con juramento, de obedecer a los magistrados militares y servir a esa patria hasta morir. Sólo la patria ofrece ese horizonte trascendental en el que la vida cobra un valor que trasciende la supervivencia; y sólo la patria es entonces lo que da sentido al último sacrificio de la vida misma.

Ese sacrificio, y basta también la disposición para él expresada en el juramento militar, es lo que da derecho de modo muy especial al honor. El honor es el reconocimiento que los ciudadanos, miembros del reino de los fines, hacen unos de otros como sujetos libres e iguales. Pero de modo especial tienen derecho a esa dignidad reconocida, aquellos dispuestos a morir por salvaguardar ese espacio de honorabilidad que así se abre bajo el imperio de la ley. Así lo canta la infantería española: «y la Patria a quien su vida le entregó / en la frente dolorida / le devuelve agradecida / el beso que recibió». Y lo mismo la artillería: «Como madre que al niño le canta / la canción de cuna que le dormirá, / al arrullo de una oración santa / en la tumba nuestras flores cre-

¹ Estado que, por cierto, y lo hemos olvidado, tenía que ser «declarado», manteniéndose abiertas mientras duraba las puertas del templo de Jano.

cerán». Cuando expresan la honda verdad de las cosas, los versos no necesitan ser muy buenos para ser grandiosos y hacer llorar a los soldados, que bien entienden que, por lo mismo que una nana puede ser canción de guerra, la piedad es la esencia de la milicia. Podemos también ponernos pedantes, y decirlo con un *carmen* de Horacio: *dulce et decorum es pro patria mori!*²

4. Leonidas o el triunfo de los caídos

«Viajero, si vas a Esparta, di que aquí cayeron sus hijos en defensa de sus leyes». Así rezaban —o mejor, así han quedado en la tradición— unos versos de Simónides de Cleos en un monumento de piedra que en las Termópilas recordaba, al fin y al cabo la derrota de los Trescientos lacedemonios que no pudieron parar a los persas. Fueron vencidos. Nosotros en España, decayendo como venimos desde el siglo XVI, sabemos que el honor militar poco tiene que ver con las victorias. Viriato, Churruca, Daoiz, Zaragoza y Cascorro, son los vencidos testigos de nuestra honra militar; y en el reino de los paradigmas, por encima de todos, entre la gloria y el ridículo, está D. Quijote. (Y eso que Cervantes era de los pocos que venía de vencer en Lepanto, pasando eso sí por Argel y la cárcel.) No es pues extraño que la quijotesca aventura de la flota española al otro lado del mundo por una dudosa cuestión de prestigio geopolítico ligado al negocio del guano, terminase con la gloriosa frase de D. Casto Méndez Nuñez al comandante de la superior armada anglo-americana en Valparaíso: «*La reina, el Gobierno, el país y yo preferimos más tener honra sin barcos, que barcos sin honra*»³. Ante semejante desafío a la polemología de Von Clausewitz, la flota aliada levó anclas y dejó a D. Casto bombardear simbólicamente el evacuado Valparaíso.

² Traducir por «decoroso» lo que en latín significa «adecuado» y «correcto», nos hace olvidar las connotaciones de gloria y nobleza que acompañaban a este término en su raíz más arcaica, que en su uso poético, que busca el contraste semántico, aún estaba viva para el público de Horacio.

³ Diccionario de frases célebres de Vicente Vega.

Y es que ellos sí entendieron una cosa que ni Clausewitz, ni Xerxes, terminan de reconocer: la clave de la última capacidad militar no la dan ni la violencia extrema, ni la fuerza de las armas, sino el firme compromiso de resistirlas que se apoya en la conciencia de la propia dignidad: no el espíritu ofensivo o la voluntad de victoria, sino la de asumir si es preciso la derrota, y aún esa última que es la muerte, antes de rendir la conciencia de hombre libre. Por eso, la fuerza histórica de una nación y lo que hace de ella una patria difícil de agredir, es más bien la de sus caídos, que son aquellos que fortalecieron su honra o, lo que es lo mismo, el espíritu moral de sus fuerzas de defensa.

El 7 de Julio de 1812, a propuesta del Director General de la Artillería D. Martín García y Loygorri, el Consejo de Regencia dispuso en un decreto que los capitanes del arma D. Luis Daoiz y D. Pedro Velarde figurasen en activo, a la cabeza de la escalilla del dicho empleo de capitán, en los así llamados extractos de revista. Y que al ser nombrados en los actos pertinentes, el oficial de mayor graduación habría de responder: «¡presentes y muertos gloriosamente por la libertad de la Patria el dos de mayo de 1808!». Es, en efecto, la piadosa memoria la que abre las puertas de la gloria. En los triunfos de los cónsules romanos que seguían a su victoria, un soldado iba al lado del vencedor recordándole —*memento mori!*— que era mortal. A nuestros caídos esa memoria les garantiza, al revés, que de algún modo han dejado de serlo. Por eso es lamentable, volviendo a los héroes del 2 de mayo, que al parecer, un Real Decreto 394/1987 los borró de la lista de revista⁴ sin dar explicaciones. Los responsables, además de atropellar tradiciones centenarias, tampoco sabían que la fuerza militar, la de una república de hombres libres capaces de resistir las agresiones de la barbarie; la que verdaderamente guarda los muros de la ciudad, es la de sus caídos, si a su recuerdo sigue el compromiso de seguir su ejemplo. Gracias a esa memoria y gra-

⁴ Es la lista oficial de militares activos, según su empleo.

cias a ese compromiso, gracias a la conciencia piadosa de nuestra dignidad colectiva, podemos decir que no es la guerra, no entre nosotros, la madre y señora de todas las cosas; que lo es más bien la libertad y el mutuo reconocimiento de ciudadanos iguales. Y que podemos, por ello, vivir en paz..., pero sólo si no borramos de nuestra memoria a los héroes muertos.