

Historia de la guerra

JOHN KEEGAN

T

TURNER NOEMA



Historia de la guerra

JOHN KEEGAN

TRADUCCIÓN DE FRANCISCO MARTÍN ARRIBAS

COLECCIÓN NOEMA



Título:

Historia de la guerra

© John Keegan, 1993, 2004

Edición original en inglés: *A History of Warfare* Hutchinson, Londres, 2004

De esta edición:

© Turner Publicaciones S.L., 2014

Rafael Calvo, 42

28010 Madrid

www.turnerlibros.com

Primera edición: marzo de 2014

De la traducción del inglés: © Francisco Martín Arribas

ISBN: 978-84-16142-73-6

Diseño de la colección:

Enric Satué

Ilustración de cubierta:

Enric Jardí

La editorial agradece todos los comentarios y observaciones:

turner@turnerlibros.com

Reservados todos los derechos en lengua castellana. No está permitida la reproducción total ni parcial de esta obra, ni su tratamiento o transmisión por ningún medio o método sin la autorización por escrito de la editorial.

En memoria de Winter Bridgman,
teniente del regimiento de Clare
muerto en la batalla de Lauffeld
el 2 de julio de 1747.

ÍNDICE

Introducción

I La guerra en la historia de la humanidad

- ¿Qué es la guerra?
- ¿Quién era Clausewitz?
- La guerra es cultura
- Una cultura sin guerra

Primer interludio: Limitaciones de la guerra

II Piedra

- ¿Por qué combaten los hombres?
- La guerra y la naturaleza humana
- La guerra y los antropólogos
- Algunos pueblos primitivos y su forma de guerra
- Los inicios de la guerra
- Guerra y civilización

Segundo interludio: Fortificación

III Carne

- Los guerreros en carro
- El carro y Asiria
- El caballo de guerra
- Los pueblos ecuestres de la estepa
- Los hunos
- El horizonte de los pueblos ecuestres, 453-1258
- La decadencia de los pueblos nómadas ecuestres

Tercer interludio: Ejércitos

IV Hierro

Los griegos y el hierro
La guerra de falanges
Los griegos y la estrategia anfibia
Macedonia y la culminación de la guerra de falanges
Roma: madre de los ejércitos modernos
Europa después de Roma: un continente sin ejércitos

Cuarto interludio: Logística y abastecimiento

v Fuego

La pólvora y las fortificaciones
Batallas con pólvora en la época experimental
La pólvora en el mar
El equilibrio de la pólvora
Revolución política y cambio militar
Potencia de fuego y la cultura del servicio obligatorio
Armas definitivas
La ley y el final de la guerra

Conclusión

Agradecimientos

Bibliografía selecta

INTRODUCCIÓN

No estaba yo destinado a ser guerrero. Una enfermedad infantil en 1948 me dejó lisiado de por vida, y hace ya cuarenta y cinco años que soy cojo. Cuando en 1952 me presenté al examen médico para el servicio militar obligatorio, el doctor que me examinó las piernas -único médico, por supuesto, que me vio aquel día- meneó la cabeza, apuntó algo en mi expediente y me dijo que podía irme. Semanas después recibía una carta oficial en la que se me comunicaba que había sido clasificado como inútil permanente para el servicio en las fuerzas armadas.

El destino, sin embargo, haría que el eje de mi vida fuese el ejército. Mi padre había servido en la Primera Guerra Mundial, yo me crié durante la Segunda en una región de Inglaterra en la que se preparaban los ejércitos ingleses y estadounidenses para la invasión del Día D, y ya intuía, en cierto modo, que el servicio de armas de mi padre en el frente occidental en 1917 y 1918 había sido su experiencia vital más importante. Así, ser testigo de los preparativos para la invasión de Europa en 1943 y 1944 fue algo que a mí también me marcó, suscitando en el niño de entonces un interés por los temas militares que se consolidaría cuando fui a estudiar a Oxford en 1953 y elegí Historia Militar como asignatura especial.

La asignatura especial constituía un requisito únicamente imprescindible para la graduación, por lo que mi implicación en la materia de la Historia Militar habría podido concluir al finalizar mis estudios; pero mi interés fue en aumento en el transcurso de los mismos, fundamentalmente porque casi todos mis compañeros de Oxford, a diferencia de mí, habían hecho el servicio militar, lo que sirvió para hacerme

consciente de haberme perdido algo. Casi todos ellos habían sido oficiales y muchos habían servido en campaña, dado que Gran Bretaña, en la década de 1950, veía mermar su imperio por efecto de diversas guerras coloniales de menor entidad; algunos de mis amigos habían combatido en las junglas malayas o en las selvas de Kenia, y recuerdo que algunos habían estado alistados en regimientos en Corea, participando en batallas auténticas.

Su futuro profesional no era muy prometedor y buscaban acabar con éxito los estudios, causando buena impresión en los profesores, como pasaporte para su inminente incorporación a la vida civil; pero para mí era evidente que aquellos dos años en que habían vestido el uniforme les conferían el aura de un mundo totalmente distinto de aquel en que estaban a punto de ingresar. Parte de aquella aura la constituían sus experiencias en lugares remotos, sus obligaciones fuera de lo corriente, la emoción y el peligro, y a ello se añadía el prestigio de haber convivido con los oficiales profesionales bajo cuyo mando habían estado. A los profesores se les admiraba por su erudición y sus excentricidades, pero aquellos compañeros conservaban hacia los oficiales que habían conocido una admiración por el conjunto de sus cualidades humanas, su ímpetu, su arrojo, su vitalidad y su impaciencia día a día; los nombraban a menudo, rememoraban su carácter y sus manías, recreaban sus hazañas y, sobre todo, sus roces naturales con la autoridad. Yo llegué a pensar que, de algún modo, conocía a aquellos alegres militares y, desde luego, estaba ansioso por conocer a gente como ellos aunque solo fuese para corroborar mi personal visión del mundo militar, que iba tomando forma en mi mente a medida que profundizaba en el estudio de los textos de la asignatura de Historia Militar.

Al concluir la vida universitaria, cuando mis amigos se marcharon para incorporarse a la vida civil como abogados,

diplomáticos, funcionarios o, a su vez, profesores de universidad, me di cuenta de que aquella aura de sus experiencias militares había hecho mella en mí y decidí ser historiador militar; temeraria decisión, dado que existían pocas plazas docentes para la asignatura. No obstante, antes de lo que habría cabido esperar, se produjo una vacante en la Real Academia Militar de Sandhurst, la escuela británica de cadetes, y en 1960 me incorporé a su claustro de profesores. Tenía veinticinco años, no sabía nada del ejército, nunca había oído un disparo, apenas había visto oficiales y mi concepto de lo militar era exclusivamente producto de mi imaginación.

El primer curso que pasé en Sandhurst me sumergió totalmente en un mundo para el que, ni por lo más remoto, estaba preparado. En 1969 la plantilla militar de la academia -yo formaba parte del personal docente- la constituían exclusivamente, en los cargos más antiguos, veteranos de la Segunda Guerra Mundial, mientras que los oficiales más jóvenes habían luchado casi todos en Corea, Malasia, Kenia, Palestina, Chipre o en cualquier otra campaña de la docena más de guerras coloniales, y todos lucían un uniforme lleno de condecoraciones, muchas de ellas ganadas en actos de valor. El jefe de mi departamento, un oficial retirado, lucía por las tardes en el salón de oficiales la medalla de la Orden de Servicios Distinguidos y la Cruz Militar con dos barras, condecoraciones que no eran nada excepcionales, pues había mayores y coroneles con medallas por actos de valor en El Alamein, Montecassino y Kohima. La historia de la Segunda Guerra Mundial estaba escrita en aquellas delgadas cintas de seda que con tanta naturalidad exhibían, y de sus momentos culminantes daban cuenta aquellas medallas y cruces cuyos poseedores no parecían dar importancia a haberlas ganado.

Y no era solo el caleidoscopio de medallas lo que producía en mí el hechizo, sino los abigarrados uniformes y

lo que significaban. Muchos de mis compañeros de universidad habían vuelto con prendas de gloria militar: guerreras de su regimiento o gruesos abrigos del ejército; los que habían sido oficiales de caballería seguían luciendo como traje de noche las botas de charol con ranura en el tacón para las espuelas y reborde de cuero, correspondientes a su uniforme de húsares. Lo que me hizo reparar en la paradoja de que el uniforme no fuese tan uniforme y los regimientos tuviesen atuendos distintos. Tal diversidad se me hizo patente en las primeras reuniones a las que asistí en Sandhurst. Había lanceros y húsares de azul y escarlata, pero también oficiales de la caballería real abrumados por el peso de los entorchados, oficiales de fusileros vestidos de un verde tan oscuro que parecía negro, artilleros de pantalones ceñidos, guardias reales de camisa almidonada, *highlanders* con seis tipos diferentes de falda escocesa, *lowlanders* con pantalón escocés de cuadros, y oficiales de infantería de los regimientos de los condados con pechera amarilla, blanca, gris, roja o de ante.

Yo estaba convencido de que el ejército era algo unitario, pero en la primera velada descubrí mi error; me faltaba aún por aprender que aquellas diferencias de atuendo externas traducían unas diferencias internas de mucha mayor importancia. Así, descubrí que los regimientos se significaban por encima de todo por su carácter, y que era ese carácter lo que los convertía en organizaciones de combate cuya eficacia en la lucha testimoniaban todas aquellas medallas y cruces que veía por doquier. Mis amigos de los regimientos -la cordial amistad de que los militares hacen gala es una de sus cualidades más entrañables- eran, sí, compañeros de armas; pero hasta cierto punto, pues la piedra angular de sus vidas era la lealtad a sus respectivos regimientos. Cualquier desacuerdo personal se olvida de un día para otro, pero una mancha para el regimiento, aunque nunca se mencione, jamás se olvida; pues una contrariedad

de ese género afecta muy profundamente al código de valores de la tribu.

Tribalismo fue lo que observé. Los veteranos que conocí en Sandhurst en la década de 1960 no se distinguían externamente de los profesionales de otros estamentos; procedían de los mismos colegios, de las mismas universidades a veces, adoraban a su familia, tenían para con sus hijos las mismas expectativas que los demás y se preocupaban por el dinero como cualquier hijo de vecino. Sin embargo, el dinero no era para ellos el valor supremo, ni siquiera la promoción en la jerarquía militar. Claro que los oficiales anhelaban ascender, pero no era ese el valor por el que se medían. Un general puede ser o no objeto de admiración, ya que esta es suscitada por algo más que las simples insignias de superioridad. La admiración radica en la fama que ostente como hombre entre los demás, fama que se ha ido atesorando a lo largo de muchos años a la vista de la tribu que constituye su regimiento. Y esa tribu la componen no solo los oficiales de igual rango, sino también los sargentos y la tropa. “Malo para la tropa” era la descalificación suprema. Un oficial puede ser listo, competente, trabajador; pero si sus soldados abrigan dudas respecto a él, ninguna de tales cualidades cuenta. No forma parte de la tribu.

El ejército británico es tribal en grado sumo; algunos de sus regimientos se remontan al siglo XVII, cuando comenzaban a perfilarse los ejércitos modernos a partir de las hordas feudales de guerreros cuyas avanzadillas habían penetrado en Europa occidental durante las invasiones que derrocaron el imperio romano. En cualquier caso, desde mis años juveniles en Sandhurst, he observado ese mismo código tribal en otros ejércitos. He notado el aura tribal en los oficiales franceses que combatieron en la guerra de Argelia mandando soldados musulmanes, cuyas tradiciones son iguales a las de los *ghazi*, intrusos de las fronteras del

islam. La he advertido también en los recuerdos de oficiales alemanes -reincorporados a filas para constituir el ejército alemán de la posguerra- que habían luchado contra los rusos en la estepa, mientras hablaban con orgullo de unos padecimientos que recordaban las experiencias de sus antepasados medievales. Y la he notado muy acentuadamente entre los oficiales de la India, sobre todo en su prontitud al recalcar que son *rajputs* o *dogras*, descendientes de los invasores que conquistaron el país en los albores de su historia. Y también la he advertido entre los oficiales estadounidenses que lucharon en Vietnam, el Líbano o el Golfo, referentes de un código de valor y servicio que se remonta a los orígenes de la república.

Los militares no son como los demás hombres: es la lección que he aprendido de toda una vida en el seno del mundo militar. Y la lección me ha enseñado a considerar con extrema suspicacia las teorías y modelos sobre la guerra que tratan de equipararla con cualquier otra actividad humana. Indudablemente, la guerra, como han demostrado los teóricos, está relacionada con la economía, la diplomacia y la política; pero esta relación no significa identidad ni similitud. La guerra es totalmente distinta de la diplomacia y de la política porque tienen que hacerla hombres cuyos valores y cuya capacidad no son los de los políticos y los diplomáticos. Son valores de un mundo muy distinto, un mundo muy antiguo que existe en sintonía con el mundo cotidiano, pero que no forma parte de él. Ambos mundos cambian con el paso del tiempo, y el del guerrero sigue los pasos del civil, pero a una cierta distancia. Y esa distancia nunca se anula, pues la cultura del guerrero no puede ser nunca la de la civilización. Todas las civilizaciones deben su nacimiento a los guerreros, y sus culturas nutren a los guerreros que las defienden; y las diferencias entre ellas hacen que las diferencias externas de los guerreros varíen mucho de una a otra. Uno de los temas de esta obra es,

precisamente, que en el aspecto externo hay tres tradiciones guerreras distintas, pero en último extremo no hay más que una cultura guerrera. Su evolución y transformación a lo largo del tiempo y del espacio, desde la aparición del hombre sobre el planeta, constituye la historia de la guerra.

I LA GUERRA EN LA HISTORIA DE LA HUMANIDAD

¿QUÉ ES LA GUERRA?

La guerra no es la continuación de la política por otros medios. El mundo sería más fácil de entender si fuese cierto este axioma de Clausewitz. Clausewitz, excombatiente prusiano de las guerras napoleónicas, que dedicó sus años de retiro a redactar lo que se convertiría en el libro más famoso sobre la guerra jamás escrito, *De la guerra*, lo que en realidad dijo fue que la guerra es la continuación “de la relación política” (*des politischen Verkehrs*) “con la intrusión de otros medios” (*mit Einmischung anderer Mittel*).¹ En alemán, el original expresa una idea más sutil y compleja que la frase con que suele citarse en español. Sin embargo, en cualquiera de los dos casos, el concepto de Clausewitz es incompleto, pues implica la existencia de estados, de intereses de estado y de cálculos racionales a propósito de cómo se deben lograr. Pero la guerra antecede a los estados, a la diplomacia y a la estrategia en varios milenios; la guerra es casi tan antigua como el hombre mismo y está arraigada en lo más profundo del corazón humano, un reducto en el que se diluyen los propósitos racionales del yo, reina el orgullo, predomina lo emocional e impera el instinto. “El hombre es un animal político”, dijo Aristóteles. Y Clausewitz, hijo de Aristóteles, se contentó con decir que un animal político es un animal guerrero, sin atreverse a cuestionar la concepción del hombre como un animal

pensante cuyo intelecto gobierna sobre el imperativo de cazar y la capacidad para matar.

Y no es una concepción que pueda cuestionar más fácilmente el hombre actual que un oficial prusiano, nieto de un clérigo y criado en el espíritu del siglo de las luces. Por mucha influencia que hayan tenido las ideas de Freud, Jung y Adler, nuestros valores morales siguen siendo los de las religiones monoteístas que condenan dar muerte a nuestros semejantes fuera de circunstancias de legítima defensa. La antropología nos dice, y la arqueología nos indica, que nuestros antepasados civilizados eran sanguinarios, en tanto el psicoanálisis trata de persuadirnos de que en todo hombre anida un salvaje en lo más profundo de su ser. No obstante, hay que reconocer que la naturaleza humana, tal como se observa en la conducta cotidiana de la mayor parte del mundo civilizado actual, por imperfecta que sea, no deja de ser solidaria y con frecuencia benevolente. Consideramos la cultura como el factor crucial de la conducta humana, y en la interminable controversia entre “naturaleza y cultura”, es la escuela partidaria de la “cultura” la que cuenta con mayores partidarios. Somos animales culturales y es la riqueza de nuestra cultura lo que nos sirve para aceptar nuestra innegable capacidad para la violencia, convencidos, no obstante, de que su brote es una aberración cultural. Las lecciones de la historia nos recuerdan que los estados en que vivimos, sus instituciones y hasta sus leyes los debemos a conflictos, muchas veces de lo más sanguinario. Nuestra dieta diaria de noticias nos aporta información sobre derramamientos de sangre, muchas veces en zonas muy próximas a nuestros países y en circunstancias que ponen totalmente en entredicho nuestra concepción de la normalidad cultural. A pesar de ello, nos las arreglamos para situar las lecciones de la historia y de los reportajes en un ámbito de “otredad”, como si nos fueran ajenas, que imposibilita vislumbrar la

perspectiva de cómo será nuestro mundo mañana y pasado mañana. Nos decimos que nuestras instituciones y nuestras leyes sirven para restringir al máximo la violencia en la vida diaria por medio del castigo, a la par que consideramos que la violencia de las instituciones o del estado constituye una modalidad especial de “guerra civilizada”.

Los límites de la guerra civilizada están marcados por dos tipos humanos antitéticos: el pacifista y el “portador legal de armas”. El portador legal de armas siempre ha sido respetado, aunque solo sea por el hecho de que posee los medios para hacerse respetar; el pacifismo ha llegado a cobrar valor en estos dos mil años de la era cristiana, pero la relación está reflejada en el diálogo sostenido entre el fundador del cristianismo y el soldado romano profesional que requirió su palabra divina para curar a un siervo. “Yo también soy un hombre puesto bajo autoridad”,² dijo el centurión, y Jesús se admiró de la fe del centurión en el poder de la virtud, que aquel militar veía como complemento a la fuerza de la ley que él personificaba. ¿Podemos pensar que Cristo reconocía la postura moral del portador legal de armas, que ha de supeditar su vida a la autoridad y, por consiguiente, puede compararse con el pacifista que entrega su vida antes que violar la autoridad de su propia fe? Es una cuestión complicada, pero en nuestra cultura occidental a nadie le parece difícil asumirla. En su aceptación hallan acomodo para coexistir el militar profesional y el pacifista comprometido, a veces codo con codo: en el comando 3, una de las unidades británicas más combativas de la Segunda Guerra Mundial, los camilleros eran pacifistas, pero su comandante sentía por ellos la máxima consideración por su valentía y espíritu de sacrificio. Es evidente que la cultura occidental no sería lo que es si no respetase por igual al portador legal de armas y a quien considera que llevar armas es algo intrínsecamente contrario a la ley. Nuestra cultura aspira al pacto, y el pacto

al que ha llegado respecto a la problemática de la violencia pública es desaprobar su manifestación pero legitimar su empleo. El pacifismo ha sido relegado a un ideal y el uso legal de las armas -bajo un estricto código de justicia militar integrado en un corpus de leyes humanitarias- ha sido aceptado por necesidades prácticas.

La guerra como “continuación de la política” fue la fórmula elegida por Clausewitz para expresar ese término medio adoptado por los estados de su época. El principio acordaba el respeto a la ética prevaleciente -de absoluta soberanía, atenta diplomacia y tratados legalmente vinculantes- a la par que daba un margen al imperioso principio de los intereses de estado. Si no admitía los principios del pacifismo, que el filósofo prusiano Kant comenzaba a trasladar de la esfera religiosa a la política, sí que diferenciaba claramente al portador de armas del rebelde, el pirata y el bandido; presuponía un alto nivel de disciplina militar y un pavoroso grado de obediencia de los subordinados a sus superiores ante la ley, y aspiraba a que la guerra adoptase ciertas formas estrechamente definidas - asedio, batalla campal, escaramuza, incursión, reconocimiento, patrulla y servicio de avanzada-, cada una de las cuales se regía por convenciones reconocidas, asumiendo que la guerra tenía un principio y un fin. Pero lo que no tenía en cuenta era la guerra sin principio ni fin, la guerra endémica entre no estados o incluso entre pueblos en fase preestatal, en los que no existía distinción entre portadores de armas legales e ilegales, ya que todos los varones eran guerreros; una forma de guerra que había prevalecido durante largos periodos de la historia de la humanidad y que, en los confines de la civilización, continuaba incrustada en la vida de los estados y, de hecho, estos la aprovechaban según la práctica generalizada de reclutar a quienes la practicaban a guisa de caballería ligera e infantería “irregular”. Los oficiales de los estados

civilizados apartaban la vista de los modos ilegales e incivilizados y de los métodos bárbaros de lucha que estos guerreros utilizaban en combate; pero, sin los servicios que prestaban, los entrenados ejércitos en que servían Clausewitz y sus contemporáneos apenas habrían sido capaces de vencer. Todos los ejércitos regulares, incluso los de la revolución francesa, reclutaban tropas irregulares para patrullar, efectuar reconocimientos y llevar a cabo escaramuzas; durante el siglo XVIII la expansión de tropas como las de los cosacos, los “cazadores”, los *highlanders*, los “fronterizos” y los húsares fue una de las innovaciones militares más notables. Sus civilizados comandantes optaron por correr un tupido velo sobre los hábitos de botín, pillaje, violación, asesinato, rapto, extorsión y vandalismo sistemáticos. “La guerra [...] continuación de la política”: una vez formulado el concepto por Clausewitz, resultó para los oficiales pensantes un cómodo refugio filosófico desde el que considerar los aspectos más antiguos, siniestros y elementales de su profesión.

Sin embargo, Clausewitz entornó los ojos para no tener que ver que la guerra no era ni mucho menos lo que él decía. “Si las guerras de los pueblos civilizados son menos crueles y destructivas que las de los salvajes [...]”, afirmaba de modo condicional en uno de sus párrafos más famosos; pero fue una idea que no desarrolló porque, con toda la fuerza filosófica de que disponía, se esforzaba por enunciar una teoría universal de lo que *debería* ser más que lo que realmente era o había sido. Y en gran medida lo consiguió. En la práctica de la guerra, los estadistas y los comandantes supremos siguen guiándose por los principios de Clausewitz. Aunque en la descripción real de la guerra, los testigos oculares y los historiadores han de abandonar los métodos de Clausewitz; y esto a pesar de que él mismo fue a la vez testigo e historiador de la guerra, lo que le habría permitido ver y escribir muchísimas cosas que no figuran en sus

teorías. “Sin una teoría, los hechos no dicen nada”, ha escrito el economista F. A. Hayek. Eso puede ser cierto en los fríos hechos de la economía, pero los hechos de la guerra no son fríos, sino que queman como el fuego infernal. En la vejez, el general William Tecumseh Sherman, que había incendiado Atlanta y arrasado mediante el fuego gran parte del Sur, reflexionó amargamente sobre el tema con unas palabras que han llegado a ser casi tan famosas como las de Clausewitz: “Estoy harto de la guerra. Su gloria es pura quimera [...]. La guerra es un infierno”.³

Clausewitz había visto el fuego infernal de la guerra; de hecho, fue testigo del incendio de Moscú, un incendio que constituyó la mayor catástrofe material de las guerras napoleónicas, un acontecimiento de alcance europeo, similar en efecto psicológico al del terremoto de Lisboa de 1755. En una época en que se tenía fe en Dios, la destrucción de Lisboa fue juzgada como infausta prueba del poder del Altísimo, constituyendo un acicate para la revitalización religiosa de Portugal y España; en la época de la revolución, la destrucción de Moscú se consideró una prueba del poder del hombre, lo que, efectivamente, fue; se creyó que fue un acto deliberado –Rostopchín, el gobernador de la ciudad, se atribuyó la responsabilidad, mientras que Napoleón mandaba apresar a unos supuestos incendiarios, a quienes ejecutó–; pero, curiosamente, Clausewitz no pudo convencerse de que el incendio fuese un acto intencionado, una quema prevista para empañar el triunfo de Napoleón. Dice, por el contrario: “Yo estaba firmemente convencido de que los franceses no habían sido los autores, y que hubiera sido obra de las autoridades rusas me pareció cuando menos no probado”. Lo tomaba por un accidente:

El desorden que vi en las calles al retirarse la retaguardia [rusa], el hecho de que se viera

inicialmente salir humo del extremo de los suburbios en los que actuaban los cosacos, me convenció de que el incendio de Moscú fue consecuencia del desorden, y del hábito de los cosacos de entregarse de lleno al pillaje y luego prender fuego a las casas para que el enemigo no las aprovechara [...]. Constituía una gran extrañeza histórica el que un suceso que tanto influiría en el destino de Rusia fuese algo así como un hijo bastardo, nacido de un amor ilícito y sin padre que lo reconociera.⁴

Sin embargo, Clausewitz habría debido saber que no hubo nada de accidental, ni en el acto supuestamente huérfano de la quema, ni en los innumerables actos ilícitos que jalonaron la campaña de Napoleón en Rusia en 1812. Contar con los cosacos era garantía de que abundasen los incendios, el pillaje, las violaciones, el asesinato y mil atrocidades más, ya que para los cosacos la guerra no era política, sino una cultura y una forma de vida.

Los cosacos eran soldados del zar y a la vez se rebelaban contra el absolutismo zarista. Su origen cobra tintes mitológicos, y no cabe duda de que ellos mismos dejaron crecer ese mito a lo largo del tiempo.⁵ Sin embargo, la esencia de ese mito es a la vez simple y cierta. Los cosacos -cuyo nombre deriva del vocablo turco que significa "hombre libre"-eran siervos cristianos fugitivos de los señores de Polonia, Lituania y Rusia que habían optado por "hacerse libres" en las ricas zonas de la inmensa estepa de Asia central en las que no existía gobierno.

En la época en que Clausewitz conoció a los cosacos, el mito de que habían nacido libres estaba muy difundido, pero había menguado en su realidad; al principio habían fundado comunidades realmente igualitarias sin jefe, mujeres ni propiedades: la auténtica banda de guerreros libres sin vínculos que constituye el poderoso y potente

ingrediente de su fama universal. En 1570, Iván el Terrible tuvo que dar pólvora, plomo y dinero -tres cosas que no se producían en la estepa- a cambio de la ayuda de los musulmanes; pero antes de finalizar su reinado comenzó ya a utilizar la fuerza para someterlos al poder zarista,⁶ presión que sus sucesores continuarían. Durante las guerras contra Napoleón se formaron regimientos regulares de cosacos; profunda contradicción, si bien era parte de la moda europea de la época de incorporar al ejército, en diversas fases del orden de combate, unidades constituidas por guerreros de los bosques, montañeses y caballería nómada. En 1837, el zar Nicolás I culminaría el proceso al nombrar a su hijo "atamán de todos los cosacos", y la etnia estuvo representada en los cuerpos de la guardia imperial por regimientos de cosacos del Don, de los Urales y del mar Negro, diferenciados de otras unidades de pueblos fronterizos -como lezquinos, musulmanes y montañeses del Cáucaso- tan solo por detalles de sus exóticos uniformes.

No obstante, pese a lo amplio del proceso de sometimiento, a los cosacos se les eximió de la ingenuidad de pagar el "impuesto de almas" que marcaba indeleblemente a los siervos rusos, por lo que estaban específicamente exentos de conscripción, obligación que los siervos consideraban condena a muerte. Efectivamente, hasta las postrimerías del régimen zarista, el gobierno ruso conservó el principio de tratar con las distintas hordas de cosacos como si fuesen comunidades de guerreros libres en las que la responsabilidad de responder a la llamada a las armas recayese en el grupo y no en el individuo. Incluso al estallar la Primera Guerra Mundial, el ministro de la Guerra contó con los cosacos para formar regimientos, sin recurrir a la conscripción individual; significaría la perpetuación de un sistema parcialmente feudal, diplomático y mercenario que en diversas formas surtía a los estados de contingentes

militares entrenados casi desde los orígenes de la guerra organizada.

Los cosacos que Clausewitz conoció eran mucho más parecidos a los primitivos bandidos entregados al pillaje, incluso más que los gallardos merodeadores que más tarde inmortalizaría Tolstói en sus primeras novelas, y resultaba proverbial por demás en 1812 imputarles la autoría del incendio de Moscú. Los cosacos seguían siendo gente cruel, y el incendio no fue el más cruel de sus actos, aunque sí lo bastante como para dejar sin abrigo en pleno invierno subártico a cientos de miles de moscovitas. En la gran retirada que tuvo lugar a continuación, los cosacos mostraron una crueldad que dejó honda huella en las víctimas occidentales de las incursiones de los habitantes de la estepa, nómadas montados en ponis cuyos estandartes de colas de caballo proyectaban la sombra de la muerte por doquier. Tales incursiones quedaron grabadas en lo más profundo de la memoria colectiva. Las largas columnas de la Grande Armée, que se replegaban penosamente con la nieve hasta la rodilla y sin capacidad de defensa, fueron abatidas a disparos de mosquete por escuadrones de cosacos que acechaban su huida y caían de repente sobre ellas en cuanto algún soldado sucumbía a la fatiga; y cuando un grupo exhausto se rezagaba, eso significaba su fin. Cuando los cosacos coparon al resto del ejército que no había podido cruzar el río Beresina antes de que Napoleón quemara los puentes, tuvo lugar una matanza generalizada. Clausewitz cuenta a su esposa que fue testigo de “escenas pavorosas [...]. Si mi corazón no se hubiera endurecido, me habría vuelto loco. Pero a pesar de ello tardaré años en recordar lo que vi sin estremecerme de horror”.⁷

Y eso que Clausewitz era militar profesional, hijo de un oficial, educado para la guerra, veterano de veinte años de campañas y superviviente de las batallas de Jena, Waterloo

y Borodino, esta última la batalla más sangrienta librada por Napoleón; había visto correr sangre a mares, había recorrido campos de batalla en los que se apiñaban heridos y muertos, había visto caer hombres a su lado y había escapado por azar a la muerte al resultar herido su caballo. No cabe duda de que su corazón se había endurecido. ¿Por qué encontró tan especialmente horrible la persecución de que hicieron objeto los cosacos a los franceses? Evidentemente, la respuesta es que nos endurecemos ante lo que conocemos y racionalizamos, e incluso justificamos las crueldades cometidas por nosotros mismos y los nuestros, mientras que conservamos la capacidad de que nos ofendan y hasta nos repugnen actos igual de crueles que, realizados por desconocidos, adquieren otra perspectiva. Clausewitz y los cosacos se desconocían mutuamente, y a él le repugnaban costumbres cosacas como la de lancear a jinetes rezagados, vender prisioneros a los campesinos y despojar de sus harapos, dejándolos desnudos, a los invendibles. Probablemente suscitara su desprecio, como observó un oficial francés, el hecho de que “cuando nos enfrentábamos a ellos temerariamente nunca ofrecían resistencia, aun cuando su fuerza fuese el doble de la nuestra”.⁸ En resumidas cuentas, los cosacos eran crueles con los débiles y cobardes frente a los valientes: exactamente lo contrario al código de conducta a que estaba acostumbrado un oficial prusiano y un caballero; un código que perviviría. En la batalla de Balaclava, en la guerra de Crimea en 1854, a dos regimientos de cosacos se les ordenó contener la carga de la brigada ligera, y un oficial ruso que observó la maniobra comunicó que “atemorizados por el orden disciplinado de la masa de caballería [inglesa] que se les echaba encima, [los cosacos] cedieron y, girando a la izquierda, comenzaron a disparar sobre sus propias tropas para abrirse camino y huir”. Cuando la brigada ligera fue rechazada en el valle de la Muerte por la artillería rusa,

según otro oficial ruso, “los primeros en recuperar la posición fueron los cosacos, que, fieles a sí mismos, se aprestaron al cometido de capturar los caballos ingleses sin jinete para venderlos”.⁹ Sin duda, el espectáculo había redoblado el desprecio de Clausewitz, reforzando su convicción de que los cosacos no eran dignos de ser llamados “soldados”, y la de que, a pesar de su condición mercenaria, ni siquiera merecían el título de mercenarios, ya que estos suelen cumplir fielmente su contrato. Clausewitz los consideraría probablemente unos carroñeros que se alimentaban de las asaduras de la guerra ahorrándose la carnicería.

Efectivamente, la actividad concreta de la guerra en tiempos de Clausewitz era la carnicería. Los soldados aguardaban la carnicería en filas, inertes, de pie y en silencio, a veces durante horas. En Borodino, la infantería del cuerpo Ostermann-Tolstói aguantó en pie el fuego a quemarropa de la artillería dos horas, “durante las cuales el único movimiento fue la agitación de las filas causada por la caída de los cadáveres”; y haber sobrevivido no implicaba el fin de la carnicería, pues Larrey, el cirujano jefe de Napoleón, practicó doscientas amputaciones la misma noche de la batalla de Borodino. Y sus pacientes fueron los afortunados. Eugène Labaume describió “el interior de las hondonadas” que surcaban el campo de batalla: “casi todos los heridos, por instinto natural, se habían arrastrado hasta ellas para resguardarse [...] amontonándose unos sobre otros y chapoteando desesperadamente en su propia sangre; algunos les suplicaban a los que pasaban por su lado que pusieran fin a su sufrimiento”.¹⁰

Aquellas escenas de carnicería eran el inevitable resultado de un método de hacer la guerra que incitaba a las gentes que Clausewitz consideraba salvajes, como los cosacos, a huir cuando se veían en peligro, al tiempo que, si no habían sido testigos de las mismas, se reían cuando se

las relataban. Cuando Takashima, el reformador militar japonés, demostró por vez primera en 1841 la instrucción militar europea ante unos notables samuráis, provocó chanzas, y el maestro de guerra dijo que el espectáculo “de hombres alzando y manipulando sus armas a la vez y con idéntico movimiento era como si estuvieran realizando un juego de niños”.¹¹ Tal fue la reacción de aquellos guerreros del cuerpo a cuerpo, para quienes el combate constituía un acto de expresión personal por el cual un hombre demostraba no solo su valor, sino al mismo tiempo su personalidad. Los *klephts* griegos, medio bandidos, medio rebeldes frente a los turcos, a quienes sus simpatizantes franceses, alemanes e ingleses helenófilos –muchos de ellos exoficiales de las guerras napoleónicas– intentaron instruir en el orden cerrado de combate al estallar la guerra por la independencia de Grecia en 1821, también reaccionaron con risueña incredulidad, aunque sin desprecio. Su manera de combatir –muy antigua, como comprobó Alejandro Magno al invadir Asia Menor– consistía en construir murallas bajas en el posible lugar de enfrentamiento con el enemigo y provocar su ataque mediante sarcasmos e insultos, y darse a la fuga cuando este se aproximaba. Vivían para volver a luchar al día siguiente, pero no para ganar la guerra, cuestión que ni siquiera se les pasaba por la cabeza. También los turcos combatían con arreglo a un método étnico consistente en correr en una carga dispersa, con un fanático desprecio de las bajas. Los helenófilos sostenían que, a menos que los griegos hicieran frente a los turcos, nunca ganarían la guerra; mientras que los griegos aducían que, si resistían a la manera europea, a pecho descubierto ante los mosquetes turcos, morirían todos, y en cualquier caso la perderían.

“Por los griegos rubor, por Grecia una lágrima”, escribió Byron, el más célebre de los helenófilos. Él, como otros amantes de la libertad, esperaba “crear unas nuevas

Termópilas” junto con los griegos; pero su descubrimiento de que resultaban invencibles tan solo por su ignorancia de las tácticas racionales lo deprimió y desilusionó del mismo modo que a otros idealistas europeos. La helenofilia se nutría de la creencia de que los griegos modernos eran, por debajo de su suciedad y su ignorancia, iguales a los antiguos. Shelley, en su prólogo a *Hellas* -“La gran era del mundo recomienza, / vuelve la edad de oro”-, resumió así este convencimiento: “Los griegos modernos son los descendientes de aquellos seres gloriosos de quienes nuestra imaginación casi se resiste a creer que fuesen de nuestro mismo género, y han heredado gran parte de su sensibilidad, su rapidez mental, su entusiasmo y su valentía”. Pero los helenófilos que libraron batalla al lado de los griegos no solo dejaron de creer inmediatamente en la supuesta identidad entre antiguos y modernos; los supervivientes que lograron regresar a Europa, escribe William St. Clair, historiador del movimiento helenófilo, “casi sin excepción odiaban a los griegos, sentían por ellos un profundo aborrecimiento, y maldecían su propia estupidez por haberse dejado engañar”.¹² La ingenua proclama poética de Shelley sobre la valentía de los griegos modernos resultaba particularmente mortificante. Los helenófilos querían convencerse de que mostrarían igual tenacidad en orden cerrado -en “el combate hasta morir de pie”- como habían hecho los antiguos hoplitas en las guerras contra los persas; se trataba de la modalidad de combate que, por tortuosos caminos, había venido a ser característica de su propio método de guerra en Europa occidental, y esperaban que sus coetáneos griegos, cuando menos, se mostrarían dispuestos a volver a aprender las tácticas del orden cerrado, aunque solo fuese porque constituían la clave para ganar la guerra contra los turcos. Pero al descubrir que no lo hacían, y que los “objetivos de guerra” de los griegos se limitaban a la conquista de la libertad, para seguir sacando

la lengua a la autoridad al estilo *klepht* en las zonas fronterizas de montaña, subsistiendo merced al bandidaje, cambiando de bando según su conveniencia, asesinando a sus enemigos de religión cuando se presentaba la ocasión, desfilando con galas de oropel, esgrimiendo feroces armas, llenándose los bolsillos con denigrantes sobornos, sin nunca jamás combatir hasta que pereciera el último hombre, o hacerlo hasta que cayese el primero si llegaba el caso; al descubrir todo esto, los helenófilos no tuvieron más remedio que llegar a la conclusión de que únicamente una ruptura en el linaje entre griegos antiguos y modernos podía explicar la decadencia de tan heroica cultura.

Los helenófilos intentaron en vano que los griegos aceptasen su cultura militar. Clausewitz no intentó que los cosacos aceptasen la suya, aunque no lo habría logrado; lo que este y aquellos no supieron ver fue que el modo occidental de combatir, ejemplificado por la crítica del gran mariscal francés del siglo XVIII De Saxe, en su agudo comentario a las deficiencias militares de los turcos y sus adversarios, centradas en *l'ordre, la discipline et la manière de combattre*, era tan exponente de su propia cultura como el “vivir para volver a luchar al día siguiente” de los cosacos y los *klephts*.¹³

En resumen: es a nivel cultural cuando la pregunta de Clausewitz “¿qué es la guerra?” muestra su defecto. Y no es de extrañar, ya que a todos nos cuesta enajenarnos lo bastante de nuestra propia cultura como para percibir cómo nos configura como individuos. Para la gente del mundo occidental moderno, con su sumisión al credo del individualismo, la dificultad es tan irreductible como para los de otras épocas. Clausewitz era un hombre de la suya, hijo de la Ilustración, contemporáneo del romanticismo alemán, intelectual, reformista activo, hombre de acción, crítico de su sociedad y apasionado creyente de la necesidad de cambio. Era un agudo observador del presente y un devoto

del futuro; pero lo que no supo ver fue lo arraigado que estaba en su propio pasado, el pasado de la clase de oficiales profesionales del estado centralista europeo. Si su mente hubiese dispuesto de otra dimensión intelectual -y no se puede negar que poseía una mentalidad nada corriente-, habría sido capaz de percibir que la guerra implica mucho más que la política, y que siempre es una manifestación de la cultura; en muchas ocasiones, un determinante de las formas culturales, y en algunas sociedades la cultura en sí.

¿QUIÉN ERA CLAUSEWITZ?

Clausewitz era oficial de un regimiento, pero esto requiere cierta explicación. Un regimiento es una unidad de fuerza militar, a saber, un cuerpo de unos mil hombres. En la Europa del siglo XVIII, el regimiento constituía una marcada característica del mundo militar, y ha pervivido intacta hasta nuestra época; efectivamente, hay regimientos, sobre todo en los ejércitos británico y sueco, que cuentan con una historia de casi tres siglos. Sin embargo, en su origen en el siglo XVII, el regimiento, además de algo nuevo, era un elemento revolucionario en la sociedad europea. Y su influencia fue tan importante como la de las burocracias autónomas y las autoridades fiscales, con las que estaba estrechamente unido.

El regimiento -semánticamente, el vocablo remite al concepto de "gobierno"- era un instrumento para asegurar el control de la fuerza armada por parte del estado. Las complicadas razones de su creación son consecuencia de una crisis nacida doscientos años antes en las relaciones entre los gobernantes europeos y quienes les prestaban servicio militar. Tradicionalmente, los reyes dependían para el reclutamiento de ejércitos, en caso de necesidad, de los terratenientes a quienes concedían derechos locales de

subsistencia y autoridad a cambio de su compromiso de aportar, cuando se les pedía, hombres armados en número proporcional al de las tierras de su propiedad y por un plazo concreto. El sistema estaba determinado en último extremo por la cuestión de la subsistencia, pues en las economías primitivas, en que la cosecha y la distribución quedaban subordinadas a las dificultades de transporte, había que situar a los hombres armados en las tierras y con derecho sobre las cosechas para que no volvieresen a su condición de trabajadores.

No obstante, este sistema feudal nunca fue perfecto, y rara vez eficiente, y sus variantes en el tiempo y en el espacio impiden toda clasificación. Desde luego, en el siglo xv se había vuelto enormemente ineficaz. En aquella época, una situación de guerra casi permanente afligía a gran parte de Europa, como consecuencia del peligro exterior y de las divisiones internas, y los ejércitos feudales eran incapaces de acabar con ella. Las tentativas por hacer más eficaces las fuerzas armadas, concediendo mayor independencia a los señores feudales en el intrincado asunto de pagar a los caballeros que prestaban servicio de armas, no hicieron más que agudizar el problema. Los señores feudales rehusaban acudir al llamamiento, construían fuertes castillos, alzaban ejércitos privados y hacían la guerra por su cuenta, a veces contra los soberanos. Ya hacía tiempo que los reyes, siempre que podían reunir el dinero, habían complementado la fuerza feudal con tropas mercenarias, y así, a mediados del siglo xv, tanto reyes como señores feudales, cuando no tenían ya fondos para pagar, veían sus tierras asoladas por mercenarios a los que habían llamado a su servicio a cambio de dinero. Los mercenarios impagados se convirtieron en un azote, más temible en ocasiones que los pueblos intrusos de magiares, sarracenos y vikingos, que habían sido los primeros en suscitar la militarización y la construcción de castillos en Europa.