

La guerra. Un'altra forma di nichilismo?

T

Alfredo Rocha de la Torre

Guerra y nihilismo: hacia un más allá de la razón

Introducción

Comúnmente se considera que la guerra pone en suspenso la razón, dejando entrever con ello que una momentánea puesta entre paréntesis de ésta, es decir, la caída en la “sin-razón”, es la causa directa de este tipo de confrontación armada que a lo largo de la historia recibe este calificativo. La guerra es, por ello, un conflicto violento a través del cual se confrontan naciones o grupos de seres humanos con la intención de prevalecer uno sobre el otro debido a intereses económicos, políticos, estratégicos o, incluso, ideológico-culturales. Solo en sentido figurado se cataloga como guerra la confrontación llevada a cabo por individuos particulares, enfrentados por alguna de las muy variadas causas que generan la discordia entre seres humanos. Las rencillas, la enemistad, el odio mutuo – o de un hombre a otro –, la maledicencia, la animadversión etc., no son, en consecuencia, consideradas como expresiones fácticas de la confrontación bélica.

La guerra se define, entonces, en principio, a partir de dos rasgos fundamentales: a) la pérdida del poder de la razón sobre la irracionalidad propia de la sin-razón, b) su carácter colectivo. El segundo rasgo señalado en esta caracterización es evidente y, por ello, inobjetable, puesto que, ciertamente, no existen guerras que enfrenten exclusivamente a dos oponentes, a no ser, como ya fue indicado, en el uso figurado del lenguaje. El primer rasgo, por el contrario, no es tan obvio como lo hace presuponer su tradicional aceptación, que confluye incluso con malentendidos que se han convertido en sentido común a lo largo de la historia. Uno de tales malos entendidos, quizás el más influyente y, por ello, el que ha llegado a ser considerado como

principio incuestionable, es aquel que postula el primado indiscutible de la razón sobre la emoción y la afectividad¹, y que, por ende, contrapone a la racionalidad – que sopesa, equilibra y prevé consecuencias de los actos –, a este otro campo del actuar humano considerado como germen de actos irreflexivos e incontrolables y, en consecuencia, carentes de la racionalidad que caracteriza el comportamiento auténticamente humano.

Es esta contraposición conceptual, que termina designando una diferencia fundamental entre lo propiamente humano² y aquello que no lo es – lo irracional, arbitrario, ilógico, indiferente a los efectos de los actos etc. – y que antepone, por supuesto, la racionalidad a aquello que es excentrífico a ésta, el sustento de una concepción logocéntrica de la guerra, no obstante el hecho de que lo sea por vía negativa. Este logos-centrismo termina juzgando, en general, peyorativamente el rol de todo aquello que pueda encontrarse “más allá de la razón”, relegándolo a un segundo plano. En este contexto es totalmente cierta y concluyente la expresión usada en momentos de desequilibrio, confrontación y guerra: hay que entrar en razón (*zur Vernunft zu bringen*). De esta manera se hace explícita una verdad que rige el destino del mundo occidental desde Sócrates: la razón es el instrumento privilegiado en contra de la guerra y de todo tipo de confrontación.

En desacuerdo con esta concepción ya canónica, que hace posible postular sin discusión que la guerra pone en suspenso el primado de la razón y,

¹ Nietzsche y Heidegger son dos de los grandes representantes de la crítica a la razón propuesta por Sócrates y Descartes y, con ello, también dos de los máximos exponentes del valor de la afectividad. En “El problema de Sócrates”, fundamentalmente, pero también en “La «razón» en la filosofía” y en “La moral como contranaturaleza”, entre muchos otros escritos, Nietzsche emprende una crítica radical a la primacía de la razón postulada por Sócrates como remedio, y resalta el carácter muy positivo de la pulsión, hasta llegar a sostener que en la vida que asciende, felicidad es igual a pulsión (*Instinkt*) – una clara referencia contrapuesta a la fórmula socrática (razón = virtud = felicidad), F. Nietzsche, *Götzen Dämmerung*, KSA 6, De Gruyter, Berlin 1988, pp. 67-79, 82-87. Heidegger, por su parte, considera la maquinación (*Machenschaft*), la objetivación incondicionada del ente, M. Heidegger, *Der Europäische Nihilismus. Nietzsche II*, Neske, Stuttgart 1998, pp. 23-229, y la disposición conjunta de todo lo ente como reserva (*Gestell*) como herencia de la racionalidad calculadora, M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik. Vorträge und Aufsätze*, GA 7, V. Klostermann, Frankfurt am Main 2000a, pp. 5-35; Das Ge-Stell. *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1994, pp. 24-45. Por su parte, postula la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), junto a la comprensión, en términos de “existencial fundamental” de la “aperturaidad del ser-en-el-mundo”, M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1997, §34, lo que otorga al temple de ánimo (*Stimmung*) un rol, también fundamental, en la apertura primigenia al mundo.

² Cfr. por ejemplo, al respecto, Aristóteles (*Pol.* VII, 1332a11-1332b12).

por consiguiente, cede ante los embates destructivos de la sin-razón, una reflexión en contravía sostendrá de manera divergente que la guerra moderna y contemporánea, por el contrario, es el lugar privilegiado en el que la razón alcanza su máxima expresión.

En las guerras que hoy en día nos acosan y conviven no es el odio o el amor, ni los principios morales, las creencias, los supuestos metafísicos de tipo filosófico o doctrinal etc., los que sustentan el inicio de toda tentativa de destrucción del Otro. Son el cálculo irreflexivo³ y la estrategia de una racionalidad devenida, básicamente, relación entre medios y fines⁴, y barbarie⁵, finalmente, el sustento de la lógica actual de la destrucción. Este fenómeno devastador tiene como base una triada compuesta por la experiencia del hombre autopercibido como *subjectum*, que prima sobre la naturaleza y el Otro; por la vertiente espiritual del capitalismo⁶ que incita al ansia desmedida de consumo y ganancia en todos los ámbitos de la existencia; y finalmente, por aquel proceder eminentemente estratégico y calculador que actualmente denominamos “política”⁷.

Emmanuel Levinas integra “guerra-razón y política” de una manera magistral en su prefacio a *Totalidad e infinito*:

El estado de guerra suspende la moral; despoja a las instituciones y obligaciones eternas de su eternidad y, por lo tanto, anula, en lo provvisorio, los impe-

³ M. Heidegger, *Gelassenheit. Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, GA 16, V. Klostermann, Frankfurt am Main 2000b, pp. 517-529.

⁴ M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Terramar, Buenos Aires 2007 (Trads. H.A. Murena y D.J. Vogelmann), principalmente pp. 15-63; *Zum Begriff der Vernunft. Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973. Gesammelte Schriften* (B. 7). Fischer, Frankfurt am Main 1985a, pp. 22-35.

⁵ T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trotta, Madrid 1994 (trad. J.J. Sánchez), principalmente pp. 59-95 y 165-212; M. Horkheimer, *Die Vernunft im Widerstreit mit sich selbst. Einige Bemerkungen zur Aufklärung. Nachgelassene Schriften 1931-1949. Gesammelte Schriften* (B. 12). Fischer, Frankfurt am Main 1985b, pp. 105-118; M. Horkheimer, *Der Preis der Aufklärung. Gespräch mit Claus Henning Bachmann. Nachgelassene Schriften 1949-1972. Gesammelte Schriften* (B. 13). Fischer, Frankfurt am Main 1989, pp. 224-239. Una presentación de la relación planteada por Adorno y Horkheimer entre razón y barbarie puede observarse en W. Welsch, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996, pp. 74-98.

⁶ A. Rocha de la Torre, *Capitalismo espiritual: una introducción a la estructura comprensiva de occidente*, en proceso editorial (2024).

⁷ Como es sabido, es Aristóteles quien, en dirección opuesta a esta concepción moderna de la política, sostiene la relación intrínseca entre el trabajo “en” y “por” la polis, y la ética (*Eth. Nic. I*, 1094a15-1094b10), que en el mundo contemporáneo están relacionadas de manera no vinculante, ya que la ética termina siendo una especie de aderezo que puede o no acompañar a la política y a la legislación.

rativos incondicionales. Proyecta su sombra por anticipado sobre los actos de los hombres. La guerra no se sitúa solamente como la más grande entre las pruebas que vive la moral. La convierte en irrisoria. El arte de prever y ganar por todos los medios la guerra – la política – se impone, en virtud de ello, como el ejercicio mismo de la razón. La política se opone a la moral, como la filosofía a la ingenuidad⁸.

Esta tríada, señalada por Levinas, no solo hace explícita la profunda relación existente entre la política – definida en la época contemporánea a través de su carácter estratégico – y la guerra – vinculadas por el proceder instrumental de la razón –, sino que también llama la atención acerca de un horizonte de reflexión que excede los límites establecidos por éstas. Mucho más importante aún que la determinación de la política como actividad táctica fundamental para la guerra, y que la concepción de la razón dentro del espectro del nexo utilitarista de medios y fines, la referencia a la moral – no obstante su abordaje por vía negativa – se convierte en el eje de la reflexión del filósofo lituano.

Eludiendo todo tipo de propuesta deontológica, que quiérase o no culmina en una preeminencia de la razón sobre la “moral”, se manifiesta aquí una forma de hacer filosofía que se funda en un “más allá de la razón” y que, en consecuencia, abre un abanico de posibilidades para comprender de manera renovada no solo la ética en tanto reconocimiento de la alteridad ontológicamente cimentada, sino también el sentido y valor del hombre (*Mensch*) considerado en términos de Otro inalienable⁹. Es esta concepción, que sin embargo es solo una más de las posibles filosofías del “más allá de la razón” – junto a Nietzsche y Heidegger¹⁰, por ejemplo –, la que permite pensar en torno a la opción que pueda tener en la tierra un proceso de descolonización de la razón sobre este “más allá”, en el ámbito de las relaciones humanas no signadas por la instrumentalidad, la estrategia y, en general, el cálculo de transacciones en pro de ganancia, convertido en el ethos de occidente.

Solo una ruptura radical con este ethos general de la cultura occidental contemporánea, y sus naciones satélites, podría romper, simultáneamente, con el primado de la razón calculadora, base firme sobre la que se asienta la

⁸ E. Levinas, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 1987 (trad. D. Guillot), p. 47.

⁹ Cfr. respecto a esta concepción levinasiana del Otro a Ž. Paić, *¿Triunfo mesiánico de la ética? Emmanuel Lévinas y la aporía en el pensamiento del Otro*, in «Cuestiones de Filosofía», 28, 7 (2021), pp. 53-92.

¹⁰ Cfr. *supra*, nota 1.

lógica de la guerra y, de esta manera, pensar en la utopía de una experiencia de la existencia humana “más allá de la guerra”. Este posible desenlace, fruto de una filosofía del “más allá” de la razón y de la guerra, puede ser obviamente tachado de idealista e inalcanzable, precisamente por un pensamiento reflejo del ethos cultural de occidente, que solo logra entender lo comprendido dentro de los límites establecidos por él mismo: es evidente que el “más allá de la razón” es excéntrico al despliegue calculador de la racionalidad occidental contemporánea.

Este círculo vicioso de la razón que calcula es el que permite concebir la política como arte de ganar la guerra, pero también de producirla y sustentarl a través de cualquier medio, independientemente de razones emocionales y afectivas, que no son decisorias a la hora de sopesar los motivos, los intereses y las finalidades estratégicas de tipo económico, militar y geopolítico, por ejemplo, que alimentan el paso hacia el aniquilamiento del Otro. Es la incapacidad de penetrar en el “más allá de la razón” lo que imposibilita que el cálculo pueda abrirse hacia un auténtico “más allá de la guerra” y, con ello, que pueda experimentar también el verdadero sentido de la existencia del hombre sobre la tierra.

Nuevamente es Levinas quien nos provee de categorías alternas para pensar el fenómeno bélico. Superando una concepción limitada de la guerra, solamente explicada a partir de su valor político y estratégico, por ejemplo, Levinas confiere a ésta un significado ontológico de profundas repercusiones filosóficas: ya no se trataría, entonces, primaria y exclusivamente, de un intento de destrucción de cuerpos y naciones, sino, en esencia, de una pretensión, inconsciente e irreflexiva, de negación de la Otredad, es decir, de impugnar el imprescindible e incondicional imperativo que es el Otro y, de este modo, soslayar la misma subjetividad que tiene su fundamento en éste:

El acontecimiento ontológico que se perfila en esta negra claridad es la movilización de los seres, anclados hasta aquí en su identidad, movilización de absolutos, llevada a cabo por un orden objetivo al que no se pueden sustraer [...] Sin embargo, la violencia no consiste tanto en herir y aniquilar como en interrumpir la continuidad de las personas, en hacerles desempeñar papeles en los que ya no se encuentran, en hacerles traicionar, no solo compromisos, sino su propia sustancia [...] Nada queda fuera. La guerra no muestra la exterioridad ni lo otro en tanto que otro; destruye la identidad del Mismo¹¹.

¹¹ E. Levinas, *op. cit.*, pp. 47-48.

El ethos espiritual de occidente

El despliegue bélico de la razón instrumental que calcula puede verse claramente expresado en la conversión del pueblo en agente directo de la guerra, lo que se lleva a cabo a través de la configuración estratégica de la emotividad – fuerzas mentales y morales – convertida en motor de la confrontación armada, tal como puede deducirse del minucioso tratado sobre la guerra de Carl von Clausewitz¹². Este giro en la concepción de la guerra, que permite definir la política en términos de “conducción estratégica de un pueblo”, como muy bien lo señala Velázquez Ramírez, enfatizando la concepción del estratega alemán¹³ y, de manera derivada, la racionalidad “como conducción política de un pueblo”, constituye un paso más en el despliegue de la razón hacia la destrucción del Otro. Mientras que mediante la organización estratégico-militar se puede llegar al aniquilamiento físico del adversario o a su humillación y debilitamiento en los procesos de capitulación, con la emotividad devenida, por ejemplo, enemistad u odio espiritualmente cimentado, se pretende negar la esencia ontológicamente inaprehensible del Otro y, de esta manera, su misterio y su dignidad.

El misterio del Otro, que debe ser pensado en el sentido de un más allá de los ojos y del lenguaje¹⁴, es decir, de una superación de las fronteras demarcadas por aquello que está simplemente presente-ahí, ante mis sentidos y, en consecuencia, como objeto (*Gegen-stand*), y por aquello que es designado y señalado por las palabras, es formalmente vaciado, tanto por la constitución de una “forma” (algo que delinea y delimita para crear “figura”)¹⁵ que lo deslegitima, como por la definición que lo rotula.

Convertir la emotividad en una estrategia bélica, en un instrumento generador de destrucción racionalmente calculado, es el prototipo del proceder de la política, ya transformada en una empresa más de hacer la guerra mediante la dirección calculada de un pueblo. Este es el modo característico de proceder de todo régimen encerrado en sí mismo, que se extiende en

¹² C. von Clausewitz, *Vom Kriege*, Richard Wilhem, Berlín 1883, pp. 8-9, 72-75, 124-127.

¹³ A. Velázquez Ramírez, *Teoría de la guerra e Historia conceptual: argumentos para una línea de investigación*, en «XIV Jornadas Interescuelas / Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza», 2013, p. 17; A. Velázquez Ramírez, *Teoría de la guerra e historia conceptual: Clausewitz y la sublevación popular*, en «Conceptos Históricos», 1, 1 (2015), pp. 75, 93.

¹⁴ A. Rocha de la Torre, *Stimmung und Verstehen: Implikationen einer wesentlichen Beziehung*, en «Phainomena. Journal of phenomenology and hermeneutics», 28 (2019), pp. 57-81.

¹⁵ E. Levinas, *op. cit.*, por ejemplo, pp. 89, 97 s., 211.

una especie de yo colectivo excluyente y que, por su propia dinámica interna, no puede ser más que una máquina de guerra. El modelo histórico por antonomasia de esta expresión radicalmente racional de dirigir un pueblo hacia la denigración del “enemigo” – previamente construido como objeto de confrontación –, puede ser visto en el detallado andamiaje propagandístico de Joseph Göbbels durante el holocausto, como también, no obstante las apariencias, en todo tipo de determinación ideológicamente negativa del Otro, considerado como blanco del odio y la enemistad.

Estos procesos, caracterizados por la instrumentalización de las emociones y la circularidad propia de la ideología al servicio de la política, son solo la manifestación visible de un fenómeno mucho más fundamental: la intención de negar la sustancialidad del Otro – su esencia de Otro – y, de esta manera, su inalienabilidad. Esta es la razón por la cual no basta solamente con la pretensión de aniquilar físicamente al adversario, sino que se busca también arruinarlo moralmente, desfigurarlo a través de clichés postulados como verdades cristalizadas en la historia. Se acude a la configuración de “formas” visibles del Otro y a su determinación lingüística, para culminar en “perfiles” explicativos (comprehensivos), que lo hacen accesible a la mirada y a las definiciones de quien debe llevar a cabo su aniquilación.

Detrás de la “forma” (figura) y de la definición del Otro, proveniente del enemigo o del agresor – tal como sucedió antes y durante el holocausto nazi, pero también como precedente de las guerras religiosas medievales, en los procesos llevados a cabo por los tribunales de la denominada Santa Inquisición, así como en el repudio cultural hacia los pueblos indígenas “conquistados” y “colonizados” en las Indias Occidentales, entre muchos otros ejemplos – no hay nada más que un pathos dirigido hacia el aniquilamiento de la esencia de la Otredad, es decir, hacia la destrucción de lo constitutivo-estructural del Otro en tanto Otro. Esto que está en el fondo de los intentos bélicos de destrucción física y moral del adversario – y que sustenta tales tentativas más allá de los intereses económicos, territoriales, ideológicos, culturales etc. – es lo que permite concebir la guerra desde una perspectiva ontológica: hace posible hablar de una “ontología de la guerra”¹⁶.

La guerra, por tanto, no es solo un hecho de tipo militar fundado en la racionalidad estratégica de la política, sino un acontecimiento ontológico y, con ello, un fenómeno que “compromete” la estructura misma de la experiencia del Otro. En la guerra se muestra la cara política y militar – ambas expresiones del pensar calculador – de una concepción del Otro filtrada

¹⁶ *Ivi*, pp. 47 ss.

por la versión espiritualizada del ansia de ganancia y posesión, cuando las relaciones convertidas en transacciones no cumplen su función. Es por esta razón que con antelación al paso hacia la confrontación bélica, como también posterior a la sin salida de la misma, solo queda a los contrincantes la entrada en procesos de negociación en los que el carácter mismo del Otro sigue siendo puesto en entredicho, ya que éste no es considerado más que como un medio para el logro de los propios intereses de los poderes en “diálogo”: tanto la entrada como la posible resolución de la guerra no son más que manifestaciones puntuales de la consideración del Otro alienado de su propio ser, ya que es puesto (*gestellt*) bajo la primacía del interés particular de los poderes en disputa. El Otro queda sumido en medio de la red de disposiciones de todo ente como reserva; es concebido como un punto más del entramado que configura el *Ge-Stell*, ya puesto como problema en la filosofía madura de Heidegger¹⁷.

La guerra marca, entonces, una experiencia ontológica por el hecho de que está fundada – sépase o no – en la experiencia de la Otredad desde la estructura comprensiva del agresor, quien busca desconfigurar la esencia inalienable del Otro y, de esta manera, convertirlo en objeto de aprehensión y dominio a través de su derrota. El triunfo del agresor es otro modo de manifestarse el acto de “alimentación” y gozo del mundo exterior – como lo define Levinas¹⁸, en el que “lo Otro” es consumido y, de esta manera, incorporado al agresor y negado en su esencia. Pero el ansia de ganar a toda costa, así como la conversión de la relación en transacción, y el pathos del consumo – de alimentarme del mundo exterior en muy diversos modos, lo que incluye la consideración del Otro como objeto de aprehensión e incorporación conceptual a través de su representación – son nada más que los rasgos constitutivos de una estructura comprensiva-constitutiva del hombre (*Mensch*), que se abre al mundo y lo “experiencia” (*erfährt*) como objeto de intercambio para la posesión y, por tanto, como alimento “para mí”. En este acto, pasado por alto incluso por el mismo agresor, se integran en una sola experiencia la vertiente “imperialista” de un sujeto autopercibido como ὑποκείμενος, en consecuencia, como agente que se nutre del mundo material y humano (Levinas), y el proceder del cálculo que sustenta los rasgos consustanciales de la interiorización apropiadora del sistema económico que nos rige.

¹⁷ M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik. Vorträge und Aufsätze*, cit., pp. 5-36; M. Heidegger, *Das Ge-Stell. Bremer und Freiburger Vorträge*, cit., pp. 24-45 .

¹⁸ E. Levinas, *op. cit.*, pp. 146-149.

Este fenómeno comprensivo de apertura a todo lo que es, y de recepción activa de éste desde los parámetros que constituyen la estructura hermenéutica del hombre contemporáneo – ansia incontenible de apropiación (*besitzen*), pathos de la ganancia y el usufructo, y conversión de las relaciones en transacciones – es lo que caracteriza un temple espiritual denominado “capitalismo espiritual”¹⁹; sustento y origen del capitalismo económico que rige el destino del mundo, es decir, base del ethos cultural de occidente y sus irradiaciones en otras culturas. Pero este “ethos”, en tanto fenómeno global, tiene una fuente más antigua que la misma razón estratégica y sus derivaciones políticas, sociales, psíquicas e interpersonales. Se trata del pensar calculador (*rechnendes Denken*), caracterizado por Martin Heidegger como irreflexivo y cerrado al misterio – una secuela de su carencia de pregunta por el sentido de lo que es (*besinnliches Denken*):

[...] cuando planificamos, investigamos, organizamos una empresa, contamos ya siempre con circunstancias dadas. Las tomamos en cuenta con la calculada intención de unas finalidades determinadas. Contamos de antemano con determinados resultados. Este cálculo caracteriza a todo pensar planificador e investigador. Semejante pensar sigue siendo cálculo aun cuando no opere con números ni ponga en movimiento máquinas de sumar ni calculadoras electrónicas. El pensamiento que cuenta, calcula; calcula posibilidades continuamente nuevas, con perspectivas cada vez más ricas y a la vez más económicas. El pensamiento calculador corre de una suerte a la siguiente, sin detenerse nunca ni pararse a meditar. El pensar calculador no es un pensar meditativo; no es un pensar que piense en pos del sentido que impera en todo cuanto es²⁰.

Con este presupuesto de la primacía del cálculo sobre la reflexión y, simultáneamente, sobre el ámbito del afecto y la emoción, la guerra puede ser caracterizada como una acción exclusivamente estratégica, motivada, generada y mantenida por la conversión de la racionalidad en simple instrumento mediador del vínculo entre medios y fines. De esta manera, no solamente se pone en entredicho la concepción de que en todo tipo de acción bélica la razón es puesta entre paréntesis y, por ello, bloqueada en su accionar, sino también la idea ya canónica de que es la prevalencia, por lo menos temporal, de la emocionalidad, la causa de esta caída en la sin-razón. Se pasa por alto con esta concepción, ahora en entredicho, que la guerra no

¹⁹ A. Rocha de la Torre, *Capitalismo espiritual*, cit.

²⁰ M. Heidegger, *Gelassenheit*, cit., pp. 519-520.

la hacen hombres furiosos, sino hombres pensantes y estrategas, que usan calculadoramente a los hombres furiosos para que la lleven a cabo.

Respecto a este segundo rasgo de la concepción convencional de la guerra – ésta como exacerbación de la irracionalidad fruto de la pérdida del poder de la razón – puede aducirse en su favor toda una serie de confrontaciones armadas entre naciones y grupos raciales, religiosos y sociales, en los que prima el odio y los sentimientos denigrantes en contra del adversario al que se pretende aniquilar. Acudir a estos ejemplos para sustentar la acepción de la guerra como consecuencia del debilitamiento transitorio de la racionalidad humana, podría ser enteramente cierto si se pasara por alto la posibilidad del uso de la razón y el cálculo – como lo señala Clausewitz en su *Vom Kriege* (1833) – en la conducción estratégico de un pueblo para su uso instrumental en las acciones bélicas.

Dar a entender que el origen de una confrontación armada en el mundo contemporáneo, de una invasión o de un ataque “preventivo”, obedece a razones emotivas provenientes de la sensibilidad afectiva de un mandatario o de un pueblo, no es más que fomentar el triunfo de la organización calculadora de una racionalidad que cumple el rol de medio para el logro de fines estratégicos. Con este marco de referencia es necesario puntualizar que no fue simplemente el odio de los nacionalsocialistas hacia los judíos la causa del holocausto, sino el proceder racional de la respuesta alemana a la grave crisis económica, política y social en que se encontraba el país, y a las sanciones impuestas por el Tratado de Versalles. La instrumentalización racional del pueblo alemán lo condujo irreflexivamente – esencia de todo acto banal y vacío de sentido propio – a hacer parte del exterminio de todo aquel que ya había sido convertido por la propaganda nazi en adversario y enemigo: la emotividad estratégicamente dirigida al servicio del poder.

Ligada a la emotividad encaminada hacia los intereses calculados de quienes detentan el poder, la guerra se convierte, entonces, bajo el primado de la razón estratégica, en una pretensión banal (carente de pensar) y nihilista (vacía de sentido) de negar la esencia inaprehensible del Otro, considerado previo, durante y posterior al conflicto, como objeto ahí presente. Este empeño de negar al Otro a través de su destrucción física y moral – que como ya fue dicho, tiene connotaciones ontológicas en su pretensión inconsciente de vaciar de su estatuto ontológico a la alteridad de quien es considerado enemigo –, tiene como herramienta básica, aunque no necesariamente percibida por el agresor, la asignación de un nombre y, con ello, de una “forma” o “figura” que facilite su determinación y reconocimiento (*Erkennung*).

Con la forma en que es percibido el Otro desde la perspectiva del agresor, se lleva a cabo nada menos que una determinación rígida y excluyente de su historia, de su cultura y costumbres, de su marco ideológico, de sus creencias religiosas, e incluso de su aspecto físico y su lenguaje²¹. Hay con ello un intento de reducir al Otro a categorías definidas de antemano, que contribuyen a su explicación – y subseciente denigración – a través de *clichés*: se asigna un calificativo, un estereotipo, un nombre vacío que pretendidamente señala el carácter del enemigo.

Esta es la razón por la que en estos casos el establecimiento de un nombre viene a ser, definitivamente, el culmen de una categorización pétreas a través de la cual se presume definir y reconocer (*erkennen*) al Otro en su esencia. Este proceder, sin embargo, no es más que el modo de aprehenderlo, y de esta manera reducirlo, conceptual y cognitivamente mediante una representación adecuada a los propios límites del agresor. Los medios masivos de comunicación han sido los instrumentos más adecuados y útiles para estos propósitos de sometimiento ideológico y espiritual del enemigo, y de construcción previa de los rasgos que “lo caracterizan”, y que deben ser rechazados por el pueblo calculadamente vinculado a la guerra²². Esta fue, entre otras cosas, la función del arte, la música, el teatro, la cinematografía, los libros, la radio, los materiales educativos y la prensa en la estructura mediática dirigida por Göbbels, en la que se describía a los judíos como vagabundos, cucarachas, dependientes del sexo y del dinero, etc.²³.

²¹ Se hace referencia aquí a lenguas que a lo largo de la historia han sido silenciadas a través de la persecución, la ridiculización, la imposición de otra lengua etc., como forma de acallar y destruir completamente al enemigo vencido o debilitado, o a la víctima dominada. Estas manifestaciones de la glotofagia – genocidio lingüístico – son un modo más del intento de vaciar ontológicamente al Otro.

²² Herbert Marcuse ofrece un ejemplo del poder homogenizante y manipulador de los ‘mass media’ en su muy conocido escrito *El hombre unidimensional*, principalmente en el apartado titulado “El cierre de universo del discurso”, H. Marcuse, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Ariel, Barcelona 1994 (trad. A. Elorza), pp. 114-150. Tal es su posición crítica al respecto que se pregunta: «¿Se puede realmente diferenciar entre los medios de comunicación de masas como instrumentos de información y diversión, y como medios de manipulación y adoctrinamiento?», *op. cit.*, p. 38. Con esta misma orientación, que enfatiza en el poder de los medios de comunicación como instrumentos de dirección político en el sentido señalado en este artículo, Adorno y Horkheimer sostienen: «A través de las innumerables agencias de la producción de masas y de su cultura se inculcan al individuo los modos normativos de conducta, presentándolos como los únicos naturales, decentes y razonables», T. Adorno, M. Horkheimer, *op. cit.*, p. 82.

²³ Al respecto cfr., por ejemplo, M. Beimel, *Die Karikatur als Ersatzhandlung. Antisemitismus in der NS-Propaganda und ihre Vorbilder*, en «Geschichte lernen», 18, 3 (1990), pp. 28-33; y J. Schoeps, J. Schlör (eds.), *Antisemitismus, Vorurteile und Mythen*, Piper, München 1995.

Pero esta es asimismo la manera en que aún se describen con estereotipos a pueblos, etnias, naciones y propuestas políticas no afines a la “mirada” del agresor.

Hacia el “más allá de la razón” y de la guerra

La estratégica movilización de la población hacia la guerra solo se hace efectiva a través de la interiorización (espiritualización) de la enemistad calculadamente cimentada. El paso más adecuado para que esta movilización sea del todo exitosa es el diseño de imágenes y estereotipos, que al establecerse como rótulos enquistados en la memoria colectiva – en el modo colectivo de entender y “sentir” al Otro –, permiten identificarlo completa, fija y definitivamente con rasgos expuestos como constitutivos de su esencia. Esta identificación pretende generar sentimientos de rechazo, aislamiento y exclusión automática – y por ello inconscientes e irreflexivos – del Otro, que un vez llevada a su punto más alto de efectividad empieza a hacer parte de la estructura ideológica del grupo.

Para que la ideología – concebida como un conjunto de ideas y creencias fundamentales que sustentan el pensar de un individuo o de una colectividad – cumpla cabalmente con su cometido, se requiere, sin embargo, que “se haga cuerpo”, es decir, que se “espiritualice” y llegue a constituirse, junto con las emociones y el temple de ánimo (*Stimmung*), en estructura comprensiva. En tanto “marco de referencia” de toda posible comprensión e interpretación, la ideología no solo enmascara la realidad, sino que la configura de tal manera que la encierra en un círculo vicioso de presuposiciones iniciales, percepciones que corroboran estos prejuicios, y anticipaciones de la conducta esperada del Otro; todo esto coherente con la estructura comprensiva ya anquilosada. En este contexto, la estructura ideológica se convierte, simplemente, en una máquina de comprobación fáctica de la identidad previamente construida del Otro. Con este horizonte delimitador de la comprensión y de la acción, la exclusión, y el posterior intento de destrucción y negación del Otro, no es nada más que el resultado lógico de la puesta en acción de la estructura comprensiva del agresor.

El círculo vicioso de la ideología excluyente y destructiva del agresor está descrito por Jacinto Calderón en su artículo “Ideología y realidad”, en el que, para resaltar la circularidad de la comprensión ideologizada, acude a un ejemplo extractado de *El sublime objeto de la ideología* de Žižek:

Slavoj Žižek, se imagina la realidad cambiante de un alemán “típico” en la época del nazismo. Supone dos momentos. En el primero de ellos el alemán es amigo de un vecino judío y mantiene con él una relación cordial al margen de la propaganda e ideología antisemita. En tal caso, a pesar de los esfuerzos de la propaganda, la percepción del alemán respecto del judío es la de siempre, lo que supone que la ideología no se ha “apoderado” de él. El segundo momento supone que este mismo alemán es un antisemita y considera que la figura ideológica del judío, su estereotipo, es la de alguien “[...] maquinador, intrigador, explotador de nuestros hombres valientes y demás [...]” (p. 80). Contra todo pronóstico no ve sin embargo esas características en su vecino, lo que supone una “brecha”. Pues bien, en este último caso “su respuesta sería la de convertir esta brecha, esta misma discrepancia, en una argumentación en favor del antisemitismo: ¿ves cuán peligrosos son en realidad? Es difícil reconocer su verdadera naturaleza. Ellos la esconden tras la máscara de la apariencia cotidiana” (p. 80)²⁴.

¿Pero qué hace que a pesar de lo que la evidencia señala (un hombre de ascendencia judía que no cumple con los rasgos negativos asignados por la ideología antisemita), la realidad sea falsificada y dicha falsificación sea el argumento para llevar a cabo un acto racista y discriminatorio hasta el extremo de intentar el aniquilamiento total del Otro? En primer lugar, obviamente, la comprensión del mundo y de los otros a través de abstracciones universalizantes²⁵, que dejan de lado al individuo particular y lo emmarcan dentro de un conjunto desde el que se pretende explicarlo, para posteriormente considerarlo como una parte más de dicho conjunto, previa la definición negativa de éste.

Se trata, entonces, de un proceso de “identificación” (*Kennung*) del Otro a partir de caracteres otorgados por el agresor, que en este proceso se autoproclama, adicionalmente, como *sujeto* donador de sentido. Este es el principio fundamental del totalitarismo inherente a la metafísica de la subjetividad originada en Descartes, que en tanto centrada en el sujeto concebido como *subjectum*, funda (*gründet*) e instaura (*begründet*) mundo para llegar a ser el fundamento (*Grund*) de todo lo que es (*das Seiende*). “Identificar” es, en este sentido, proveer de “identidad” arbitraria al Otro y, con ello, despojarlo ideológicamente de su esencia de ser “extraño”, “ajeno” (inaprehensible) y “extranjero” (incomprensible); rasgos esenciales enmarcados en el significado multívoco del término alemán “*das Fremde*”.

²⁴ J. Calderón, *Ideología y Realidad*, en «Cuestiones de Filosofía», 8, 30 (2022), p. 57.

²⁵ *Ivi*, pp. 66 ss.

En tanto existenciales constitutivos de la Otredad, la pretendida negación de la extrañeza, de lo inaprehensible y lo incomprendible del Otro en la “identificación” (otorgamiento subjetivo de identidad), no es menos que el inicio de toda otra posible agresión en contra del carácter trascendente del Otro. En este sentido, la guerra no es más que la concreción de este paso previo del intento de destrucción ontológica del Otro, pues se lleva a cabo, previo el embate destructor, una objetualización del Otro, que se realiza a través de su identificación y, en consecuencia, del otorgamiento de una identidad rígida, fruto del proceder de la subjetividad fundamentadora del agresor.

En la raíz de este acto subjetivo puede presumirse un proceso de reconocimiento (*Erkennung*) de lo diverso – de la diferencia – con el objetivo de negarlo y adecuarlo arbitrariamente a la propia interpretación y, con ello, al modo como se procede desde la propia estructura comprensiva para llevar a cabo “un cerramiento del mundo”, que es homologado, sin miramiento alguno, a “mi mundo”. La identidad anquilosada del Otro, producto del abuso de la subjetividad agresora autoconcebida como donadora de sentido, deviene, entonces, “nombre” y “figura” (forma), que se manifiestan en palabras y miradas homogenizadoras y descalificadoras. Son términos vacíos convertidos en rótulos (clichés) y percepciones enquistadas en el prejuicio hecho cuerpo.

Esta era la causa por la cual la palabra “judío” era para el alemán ideológicamente dominado por el nazismo, más que un simple término. Era la manifestación de una identidad, ya construida por el aparato opresor dirigido por Göbbels a través de la maquinaria propagandística. Esta maquinaria estaba basada, a su vez, en una abstracción generadora de emociones y afectos negativos: la banalidad desplegada en el modo de un rechazo irreflexivo del Otro que ha sido estratégicamente convertido en enemigo.

La reintroducción de la “insignia judía” en 1939 por parte de los nazis, precisamente para “identificar”, y de esta manera controlar, a los judíos, sirvió como “figura” (“forma”) emblemática para reconocer (*erkennen*) a todo aquel que debía cargar con el peso de su historia y responder por “su identidad”, elaborada por el agresor. La insignia, junto a la estrella de David, era la manera que los nazis tenían para asignar una “figura” representativa a los judíos, una “forma” que permitiera reconocerlos fácilmente, ya que a simple vista no era posible hacerlo por el color de su piel, por el uso marcado del idioma alemán, o por cualquier rasgo físico que los delatara. Debido a que la identificación del judío no era necesariamente física – como si sucede, por ejemplo, con el afrodescendiente, el indígena, el asiático, el latino, la mujer etc., objeto de similares procesos de discriminación y violencia –, el

nazi recurre a la simbología para concentrar en la “figura” otorgada al judío a través de la insignia, todo el odio, racional y estratégicamente alimentado, en contra de éste.

“Judío” es, entonces, el nombre y “la forma” que el lenguaje y la mirada determinan como objeto de desprecio y violencia. Es el significado establecido en la palabra que lo designa con un nombre propio y lo rememora en la figura representada en la insignia: ser judío es, por ende, para los agresores nazis, algo determinado, una imagen definida y, sin embargo, vacía. Es un claro ejemplo del estereotipo, que en tanto carente de auténtico contenido es irreflexivo y, por ello, banal. Esta es, sin duda, el arma preferida de la política – devenida direccionamiento estratégico de la conciencia colectiva –, que además de transformar la diversidad individual en abstracción universalizante, da un segundo paso al convertir esta abstracción en apropiación masiva (ideológica) del odio y de la agresión. Este es el proceso “espiritual” mediante el cual un pueblo es posteriormente conducido, como tercer paso, a la guerra, y con tan plena convicción que el vecino, e incluso el amigo, llega a convertirse en enemigo.

El efecto más nocivo de la conversión ideológica de la singularidad en abstracción universalizante es, por supuesto, la representación (*Vorstellung*) del Otro – elaborada por el sujeto representante (*Vertreter*) del poder agresor – considerada como explicación de su esencia y, de esta manera, como otorgamiento último de su sentido. La definición del Otro, llevada a cabo por un sujeto autoconcebido y, por ende, autoproclamado como donador del sentido, es masificada y, de este modo, “encarnada”, “espiritualizada” en un pueblo, transformado en instrumento de la racionalidad calculadora de la política: el culmen del devenir totalitario del lenguaje y de la representación, es la mutación de la perspectiva del poder en perspectiva de un pueblo, lo que quiere decir, entonces, encarnación del poder agresor en “mi mirada”.

En consecuencia, es el despliegue de la subjetividad calculadora que nombra, designa y representa, la fuente primaria de toda confrontación armada, que enfrenta dos pretensiones de verdad “hechas cuerpo” en un pueblo. Es por ello que no obstante su origen fáctico en intereses económicos, políticos, religiosos y sociales, la guerra tiene su fundamento metafísico más primigenio en una experiencia (*Erfahrung*) oculta de la propia subjetividad vivida en términos de *subjectum* (ὑποκείμενον). Solo un sujeto proclamado como substrato (*das Zugrundeliegende*) de todo lo que es (*das Seiende*), puede llevar a cabo dos acciones presupuestadas en toda guerra: a) universalizar el propio punto de vista (*Standpunkt*) a partir de abstracciones y, en consecuencia, b) ser capaz de entregar la vida en defensa de tales abstracciones.

Postular la fuente primaria de la guerra en el predominio de una subjetividad de este tipo, que desde su inicio avasalla al Otro a través de su transfiguración como contenido propio, no es otra cosa que afirmar un carácter *sui generis* de la confrontación armada y de todo tipo de violencia. En esto consiste, finalmente, la caracterización levinasiana de la guerra como acontecimiento ontológico; como experiencia enraizada en la primacía del Mismo sobre el Otro y, en consecuencia, como “incorporación del Otro en mí” a través de la representación.

El lenguaje con sus definiciones, sus caracterizaciones conceptuales y sus designaciones de sentido, así como la percepción configuradora de “formas” y “figuras” (acústicas y visuales: el idioma, el acento de la lengua materna y de la lengua extranjera, el timbre y tono de la voz, el color de la piel, la constitución física ligada a un origen racial y geográfico, el género, las costumbres, la clase social etc.), son las expresiones figuradas de una subjetividad que mantiene la boca y los ojos permanentemente muy abiertos para emitir palabras y ver “formas”.

Es entonces la ontología de la presencia, que designa realidades y percibe “figuras”, y por ende reconoce (*Erkennung*) y postula identidades, tanto la raíz de la definición del Otro – su incorporación arbitraria “en mí” – como de su exclusión y destrucción. ¿Qué queda ante este panorama, generador primario de la guerra? La respuesta a este interrogante no se encuentra, obviamente, en la capacidad disuasiva de las armas, en el bloqueo económico y militar o en el debilitamiento mass mediático del adversario y enemigo, tal como se procede desde la perspectiva política actual. La circularidad de este modo de proceder es evidente y cada vez más apocalíptico²⁶. Ante este círculo solo queda la utopía de “cerrar los ojos y la boca”²⁷ y, con ello, reconocer (*Anerkennung*), sin palabras que definan y sin “formas” que delineen “rostros”²⁸, la esencia inaprehensible e inapropiable del Otro, como

²⁶ Así lo testimonian el poco más de 50 guerras y conflictos armados internos vigentes en todo el mundo.

²⁷ Como sustento de esta afirmación, cfr. A. Rocha de la Torre, *Stimmung und Verstehen: Implikationen einer wesentlichen Beziehung*, cit.

²⁸ Cfr. a este respecto Levinas, *op. cit.*, p. 89: “La experiencia absoluta no es develamiento sino revelación: coincidencia de lo expresado y de aquél que expresa, manifestación, por eso mismo privilegiada del Otro, manifestación de un rostro más allá de la forma. La forma que traiciona incesantemente su manifestación – petrificándose en forma plástica, porque adecuada al Mismo – aliena la exterioridad del Otro. El rostro es una presencia viva, es expresión. La vida de la expresión consiste en deshacer la forma en la que el ente, que se expone como tema, se disimula por ella misma. El rostro habla. La manifestación del rostro es ya discurso”. Cfr., también *ivi*, p. 271.

lo expone Emmanuel Levinas. Pero “no determinar con palabras” y “no identificar con imágenes” no es nada diferente a abrirse a “lo que permanece” bajo (*sub*) lo evidente del límite (*lime*) entre lo que es perceptible en los conceptos y en las formas y figuras, y lo que no lo es. Solo en este sentido la ética levinasiana, que postula la preeminencia ontológica del Otro y su desnudez en el rostro, puede ser entendida como una filosofía de lo sublime, es decir, de lo que escapa a la acción imperialista del sujeto donador de sentido, que define, identifica, designa y señala.

Detrás del actuar destructivo del hombre (*Mensch*) guerrero y del político calculador de acciones para la guerra, no habría nada más, entonces, que la incapacidad de experimentar lo “sublime” de lo que está más allá de la razón que lo guía. En esto consiste, finalmente, el carácter nihilista de la guerra: en el hecho de estar fundada en una ontología de la presencia, que en pos del logro, y basada en el cálculo, es ajena al sentido y a lo que permanece ausente ante ella.

Este es el motivo por el que un “más allá de la razón” es, simultáneamente, la expresión del “más allá de la guerra”. La metafísica de la subjetividad tornada imperialismo del yo requiere, como parte de su propia naturaleza, ser donadora de sentido y, como ya ha sido indicado, determinar y delinear entes, como lo exige la ontología de la presencia que la funda. Es por ello que solo un sujeto autoconcebido como substrato puede llegar a ser agente de muerte y destrucción, y de esta manera, convertirse en un guerrero, o en un político en la acepción de Clausewitz ya descrita.

Solo queda, desde la mirada de la utopía filosófica, meditar en torno a la posibilidad de una “ontología de la ausencia”, sensible a lo “sub-lime” del Otro – a lo infinito del rostro del Otro, como lo sostiene Levinas – y, con ello, a lo que no alcanzan la mirada y las palabras. “Ontología de la ausencia”, que en sí misma es apertura al misterio y, por ende, al asombro con la mano acallando la boca. ¿Seremos los seres humanos capaces y dignos de tanto?

English title: War and Nihilism: Towards a Beyond Reason

Abstract

This paper addresses the phenomenon of war in countercurrent to the explanation of its cause in irrationality, result of the negation of the primacy of reason. It is then claimed that it is precisely reason, specifically strategic and calculative reason, that is the cause of the armed processes of destruction of

the Other. In support of this thesis, the author refers to Clausewitz's reading about war and turns to Levinas to point out how the origin of war is "metaphysical": the attempt to tear down the ontological status of the Other, to consider it from the perspective of a subject that gives meaning from language that designates it and from the gaze that configures "forms". The proposal is, then, to promote a "beyond the reason" that means a "beyond the war", overcoming the definition and configuration of Other from the imposing gaze of the Subjectum.

Keywords: war; reason; calculative thinking; ontology of war; Levinas.

Alfredo Rocha de la Torre

Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

rochtorre@yahoo.com