

TEORIA

T

Rivista di filosofia
fondata da Vittorio Sainati
XLIII/2023/2 (Terza serie XVIII/2)

War

Another Form of Nihilism?

Un'altra forma di nichilismo?

¿Otra forma de nihilismo?

Eine andere Form des Nihilismus?

Edizioni ETS

TEORIA

T *Rivista di filosofia*
fondata da Vittorio Sainati
XLIII/2023/2 (Terza serie XVIII/1)

Iscritto al Reg. della stampa presso la Canc. del Trib. di Pisa n° 10/81 del 23.5.1981

Direzione e Redazione

Dipartimento di civiltà e forme del sapere dell'Università di Pisa, via P. Paoli 15, 56126 Pisa,
tel. (050) 2215400 - www.cfs.unipi.it

Direttore Responsabile

Adriano Fabris

Comitato Scientifico Internazionale

Antonio Autiero (Münster), Damir Barbarić (Zagabria), Vinicius Berlendis de Figueiredo (Curitiba),
Bernhard Casper † (Freiburg i.B.), Néstor Corona (Buenos Aires), Félix Duque (Madrid),
Günter Figal (Freiburg i.B.), Denis Guénoun (Parigi), Dean Komel (Lubiana), Klaus Müller † (Münster),
Patxi Lanceros (Bilbao), Alfredo Rocha de la Torre (Bogotá), Regina Schwartz (Evanston, Illinois),
Ken Seeskin (Evanston, Illinois), Mariano E. Ure (Buenos Aires).

Comitato di Redazione

Paolo Biondi, Eva De Clerq, Silvia Dadà, Giulio Goria, Enrica Lisciani-Petrini, Annamaria Lossi,
Carlo Marletti, Flavia Monceri, Veronica Neri, Antonia Pellegrino, Stefano Perfetti, Augusto Sainati.

Periodico semestrale

Abbonamento (cartaceo, privato): Italia e UE € 40,00; extra UE € 50,00

Abbonamento (cartaceo, istituzionale): Italia e UE € 50,00; extra UE € 60,00

PDF (online, stampabile): privato (accesso individuale) € 40,00

PDF (online, stampabile): istituzionale (accesso con riconoscimento IP) € 40,00

Bonifico bancario intestato a

Edizioni ETS - Banca C.R. Firenze, Sede centrale, Corso Italia 2, Pisa

IBAN IT 21 U 03069 14010 100000001781

BIC/SWIFT BCITITMM

causale: abbonamento «Teoria»

«Teoria» è indicizzata ISI Arts&Humanities Citation Index e SCOPUS, e ha ottenuto la
classificazione «A» ANVUR per i settori 11/C1-C2-C3-C4-C5. La versione elettronica
di questo numero è disponibile sul sito: www.rivistateoria.eu

L'indice dei fascicoli di «Teoria» può essere consultato all'indirizzo: www.rivistateoria.eu

Qui è possibile acquistare un singolo articolo o l'intero numero in formato PDF, e anche
l'intero numero in versione cartacea.

I numeri della rivista sono monografici. Gli scritti proposti per la pubblicazione sono double blind
peer reviewed. I testi devono essere conformi alle norme editoriali indicate nel sito.

© Copyright 2023 Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Distribuzione

Messaggerie Libri SPA - Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione

PDE PROMOZIONE SRL - via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884676827-8

ISSN 1122-1259

Contents / Indice

Adriano Fabris

Premise / Premessa, p. 5

Dean Komel

War of Nihilism, p. 9

Žarko Paić

War, Technosphere, and the Question of Evil.
Three Paradigms of War, p. 27

Lúcio Jorge Hammes, Rogério José Schuck

Fundamentos para a paz: limites e possibilidades, p. 49

Werner Stegmaier

Nihilismus in Zeiten des Krieges. Im Gespräch mit Nietzsche, p. 65

Fernando Gilabert Bello

Llenaremos de sal vuestros campos. Reflexiones en torno a la guerra y el nihilismo, p. 79

Rebeca Maldonado Rodriguera

La nada como torsión y límite de la modernidad. Pensar desde la experiencia de la guerra el comienzo. Sobre los textos ontohistóricos de Heidegger del 41, p. 97

Gaetano Chiurazzi

Doppia negazione: tra nichilismo e istituzione, p. 115

Alfredo Rocha de la Torre

Guerra y nihilismo: hacia un más allá de la razón, p. 133

T

Premise / Premessa

We live in times of war. Even those parts of the world that, after the disasters of the twentieth century, seemed to have found forms of peaceful co-existence are now experiencing new conflicts. In many places there is an increase in the use of weapons. This is widespread, parceled warfare. There is a proliferation of local conflicts, more or less large, which arise, are blocked by precarious armistices, and are rekindled. Perhaps this proliferation of smaller-scale wars is due to the realization that a large-scale war would be too devastating. Or, at least, we hope that such awareness is there. But even in local wars the destructive power of weapons is used without mercy or respect for the innocent.

War is waged in many ways. Other forms of conflict have been invented and experimented with. They turn out to be just as deadly, although in another way, as war fought with weapons. I think of conflicts generated by deliberately distorted and misleading forms of communication. I think of the hoarding of vital resources for purposes of power. I think of the exploitation, by some states, of migrating populations for the purpose of challenging other states.

All this naturally challenges philosophical research. In particular, it forces it to rethink certain categories that it has developed in its history. One of these is the category of “nihilism”.

War: another form of nihilism? This is the question we want to ask ourselves. If we accept that nihilism is not only a generic philosophical concept, but a fundamental human experience, and if we identify this experience as the will to produce, in others but also in oneself, emptiness, negation, lack, death, then the extermination wished for and provoked by the armed confrontation between nations can be understood as another form of colonization of nothingness and the negative on earth.

That is why this issue of «Teoria» offers the writings of many members of CeNiC (International Center of Studies on Contemporary Nihilism), who precisely from this perspective intend to explore the theme of war. The common thread that unites them is not so much to provide normative guidance as to understand how the desire for annihilation can affect the actions of individuals and communities. For if we understand this, we will also be able to take measure against what always accompanies us as human beings, and sometimes overwhelms us: the evil that others can do to us, the evil that we can do to them, the evil that each of us can do to ourselves.

Viviamo tempi di guerra. Anche quelle parti del mondo che, dopo le sciagure del Novecento sembravano aver trovato forme di convivenza pacifica ora conoscono nuovi conflitti. In molti luoghi c'è un incremento nell'uso delle armi. Si tratta di una guerra diffusa, parcellizzata. Si moltiplicano conflitti locali, più o meno grandi, che sorgono, sono bloccati da armistizi precari, si riaccendono. Forse questo proliferare di guerre su scala minore è dovuto alla consapevolezza che una guerra su vasta scala sarebbe troppo devastante. O, almeno, speriamo che tale consapevolezza vi sia. Ma anche nelle guerre locali il potere distruttivo delle armi è usato senza pietà e senza rispetto per gli innocenti.

La guerra si fa in molti modi. Sono state inventate e sperimentate altre forme di conflitto. Esse risultano ugualmente letali, sebbene in altro modo, rispetto alla guerra combattuta con le armi. Penso ai conflitti generati da forme di comunicazione volutamente distorta e fuorviante. Penso all'accaparramento delle risorse vitali per scopi di potere. Penso allo sfruttamento delle popolazioni che migrano, da parte di alcuni Stati, allo scopo di mettere in difficoltà altri Stati.

Tutto ciò naturalmente interpella la ricerca filosofica. In particolare la costringe a ripensare alcune categorie che essa ha elaborato nella sua storia. Una di queste è la categoria di "nichilismo".

La guerra: un'altra forma di nichilismo? È questa la domanda che ci vogliamo porre. Se accettiamo che il nichilismo è non solo un generico concetto filosofico, ma una fondamentale esperienza umana, e se identifichiamo questa esperienza come la volontà di produrre, negli altri ma anche in sé, vuoto, negazione, mancanza, morte, allora lo sterminio voluto e provocato dal confronto armato tra le nazioni può essere inteso come un'ulteriore forma di colonizzazione del nulla e del negativo sulla terra.

Ecco perché questo fascicolo di «Teoria» propone gli scritti di molti appartenenti al CeNiC (International Center of Studies on Contemporary Nihilism), i quali appunto da questa prospettiva intendono approfondire il tema della guerra. Il filo conduttore che li unisce non è tanto quello di fornire indicazioni normative, quanto di comprendere in che modo il desiderio di annientamento può incidere sulle azioni degli individui e delle comunità. Se capiamo questo, infatti, saremo anche in grado di prendere le misure nei confronti di ciò che sempre ci accompagna in quanto esseri umani, e che talvolta ci travolge: il male che ci possono fare gli altri, il male che possiamo fare loro, il male che ciascuno di noi può fare a se stesso.

Adriano Fabris
Università di Pisa
adriano.fabris@unipi.it

T

Dean Komel

War of Nihilism

The title of the article¹ might seem somewhat unusual, since, rather than focussing on the nihilistic mood that every war entails and leaves behind for a long time², it focuses on *war that is driven by nihilism*. If nihilism is understood according to the standard definitions, that is, as the devaluation of all values and the nullifying of life's meaning, War of nihilism means a *war for nothing*. In the case of many wars, if not of all, we can conclude that they started, ran their course and ended for nothing, that there was no need

¹ The text is published as part of the implementation of the research program *The Humanities and the Sense of Humanity from Historical and Contemporary Viewpoints* (P6-0341), the research project *The Hermeneutic Problem of the Understanding of Human Existence and Coexistence in the Epoch of Nihilism* (J7-4631), and the infrastructure program *Center for the Promotion of the Humanities* (I0-0036), which are financially supported by the Slovenian Research Agency.

² Already Thucydides wrote in *The Peloponnesian War*: "So then civil war spread among the cities, and those who came to it later took lessons, it seems, from the precedents and progressed to new and far greater extremes in the ingenuity of their machinations and the atrocity of their reprisals. They reversed the usual evaluative force of words to suit their own assessment of actions. Thus reckless daring was considered bravery for the cause; far-sighted caution was simply a plausible face of cowardice; restraint was a cover for lack of courage; an intelligent view of the general whole was inertia in all specifics; and impulsive haste was enlisted among the manly virtues, while full consideration in the light of possible dangers was a specious excuse for backsliding. People of violent views won automatic credence, and any opposing them were suspect. To lay a plot and succeed was clever: smarter still to detect another's plot. Anyone whose own plot was to remove the need for any plotting was thought to be subverting the party and scared by the opposition. In short, the currency of approval was damage done – either the pre-emptive strike before an opponent could do his own intended damage, or the instigation of those who otherwise had no thought of doing harm", Thucydides, *The Peloponnesian War*, translated by M. Hammond, Oxford University Press, Oxford 2009, p. 170; orig. <http://data.perseus.org/texts/urn:cts:greekLit:tlg0003.tlg001>.

for victims, that the war had no aim, etc. However, War of nihilism does not mean a *war for nothing* in the sense that it is about nothing, that it is without a goal, or that nothing is achieved by it, but that *some nothingness itself drives the war*. Accordingly, it would be more accurate to say: war *from* nothing and *for* nothing.

Such characterisation of War of nihilism gives rise to a further question: what is it that defines the nothingness that drives war and in what way does this modify the very “essence” of war? There are various “types” of wars, such as world wars, civil wars, religious wars, wars of conquest, defensive wars, wars of liberation, clan wars, star wars, wars of nerves, etc., but such a typology is of itself not sufficient to provide us with a unified and relevant essential definition of war³. Actually, each new war has new characteristics and entails new meanings of war. In contrast, War of nihilism, which is driven by nothing, cannot be attributed essence and meaning but merely *inessentiality and meaninglessness or even humanlessness rather than inhumanity*. The less present humanity is as an essential factor in fabricating wars, the more the destructive power of the various war machines and their techno-scientific mobility is galvanised, and the more the threat of general destruction grows. These new-war circumstances are otherwise masked – in accordance with political, ideological and other interests – by putting the most human face on the facelessness of war.

In dealing with the topic “War of nihilism”, I am directly encouraged by a 1947 note by Wittgenstein:

Science and industry, and their progress, might turn out to be the most enduring thing in the modern world. Perhaps any speculation about a coming collapse of science and industry is, for the present and for a long time to come, nothing but a dream; perhaps science and industry, having caused infinite misery in the process, will unite the world – I mean condense it into a single unit, though one in which peace is the last thing that will find a home.

Because science and industry do decide wars, or so it seems⁴.

³ R. Johnson systematically addresses this problem in his article *A Typology of Wars and How They End*: “We may conclude that war is a manifestation of power and the various criteria of its execution, listed in the table above, shape its general type. War is an assertion of power by one entity against another”, R. Johnson, *A Typology of Wars and How They End*, in *How Wars End. Theory and Practice*, edited by D. Kingsbury and R. Iron, Routledge, London 2022, pp. 28–44, p. 43.

⁴ L. Wittgenstein, *Culture and Value. A Selection from the Posthumous Remains*, edited by G.H. von Wright in collaboration with H. Nyman, translated by P. Winch, The University of Chicago Press, Chicago 1984, p. 63e. This edition also contains the German text that appeared in 1977 under the title *Vermischte Bemerkungen* at Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

Wittgenstein's note was adopted by Peter Trawny as the motto for his book *On Freedom. Technology, Capital, Medium*, though he left out the final sentence, which mentions the deciding on wars. However, in the discussion itself, Trawny frequently devotes space to thematising its context, especially in terms of the description of the groundbreaking social, historical, military-strategic and technological effects of the First and Second World Wars, the subsequent Cold War and the threat of a third, nuclear war⁵.

Wittgenstein's note is supplemented by another note from the same year:

The truly apocalyptic view of the world is that things do not repeat themselves. It isn't absurd, e.g., to believe that the age of science and technology is the beginning of the end for humanity; that the idea of great progress is a delusion, along with the idea that the truth will ultimately be known; that there is nothing good or desirable about scientific knowledge and that mankind, in seeking it, is falling into a trap. It is by no means obvious that this is not how things are⁶.

In Wittgenstein's view, science and technology decide about wars, though he meaningfully adds that such seems to be the case. Of course, there are other deciding factors to consider, primarily politics, its ideologies, its economic interests, etc. In the second note, Wittgenstein states that the age of science and technology can prove destructive for humanity, that the progress science and technology makes possible does not in itself guarantee the future of humanity; quite the opposite: it entails the threat that humanity will essentially be rendered futureless, such that its essential possibilities and perspectives are nullified. Here, Wittgenstein is not adopting an anti-science or anti-progress position but is pointing out some nihilistic traits of an epoch in which technoscience advances unbridled, while humanity can essentially regress⁷. How is this possible, given that technoscience contributes

⁵ P. Trawny, *On Freedom. Technology, Capital, Medium*, translated by Richard Lambert, Bloomsbury Publishing, London-New York 2017; orig. *Technik. Kapital. Medium. Das Universale und die Freiheit*, Matthes & Seitz, Berlin 2015.

⁶ *Culture and Value*, p. 56e.

⁷ "Commitment to an optimistic progressivism has long been characteristic of mainstream politics of both the left and the right. Thus, whether one is socialist or social democratic, neo-liberal, or even neo-conservative, the tendency is to assume that we can shape the world according to our interests and desires – we can make the world 'better' – and that this is possible through our increasing mastery of various forms of technology. The improvement of the world – even the achievement of some sort of utopia – is thus seen essentially to be a technological promise. Technology is progressive – even utopian – and progress is technological. Yet, there are good reasons to suppose that the optimistic progressivism associated with technological modernism is misplaced, and that regardless of the various instantiations of modernity with which technology is associated, and regardless, therefore, of whether technology is associated

to the standard of living, to communication between people, to health care, etc.? Does not every denial of this lead to an incomparably larger dehumanisation? In what way is technoscience an essential threat to humanity? Well, there is the very real threat of a total war of annihilation that is looming over us, as well as, of course, the threat of the consequences of climate change and other natural disasters, famines, epidemics, etc. All of these and other threats could, it seems, be limited, if not eliminated, through political will and public efforts. There are countless calls for this. However, in an age when power alone – political, economic, techno-scientific and of course military power – is being bolstered there is a symptomatic lack of strength for such endeavours. Certainly not just in order to ensure, maintain and defend peace and prosperity. Of course, it is also significant that, in spite of the violent furore over the state of the world, we remain calm, that we soothe and placate ourselves to the right degree.

The entire sedative industry – the largest of all industries, not only medical, but also and above all media, digital, sports, tourism, religious, film, publishing, cultural, academic, public opinion, consumerist, narcotics industries... – is a *murderous means* of War of nihilism, especially when we do not understand it only as being merely *destructive*, but above all as being *war of nihilisation*. This does not mean that it does not trigger violence against people, but rather that it is in the first place violent in the way of *erasing essentiality of human being*. Man is essentially no longer required for war, or: he remains useful to the extent that he has essentially become unuseful. There is still sufficient human material to last for some time. Since the human essentiality has become fundamentally unnecessary and useless, human resources can be endlessly used and abused, whereby no ethics or morality helps. The more ethics and morality accumulate, the more redundant they become.

And yet, the fact that man is essentially no longer an important military factor in War of nihilism is somewhat difficult to fathom. Who then is war's protagonist and who are the executors? Which military forces and weapons come into play? In whose interest and against whom does such war take

with a social democratic or neo-liberal agenda, and regardless, too, of the many benefits of particular technological advances and devices, the essential structure of technology nevertheless conceals a danger within it. Indeed, the argument I will make here is that the danger is one that threatens the very nature of the human, and since I will argue that the human and the ethical are tied together, it is also a danger that threatens the possibility of a genuinely ethical mode of life", J. Malpas, *The spatialization of the World*, in «Phainomena», 27, 106-107 (2013), pp. 91-107, p. 93.

place? Is it controlled, as the Greek myths relate, by some gods, or as science fiction relates, by some extra-terrestrial beings? Could it be a battle of Armageddon that determines whether good or evil prevails? None of that, or precisely *none of that*.

A war in which the human factor is no longer crucial is probably more reminiscent of war games – the most popular among video games – than of any wars that are actually fought. We can of course all agree to this, but we must ask ourselves: where, despite all the wide and loud simultaneous anti-war propaganda, education for peace, appeals for justice and solidarity, etc., does this extraordinary popularity stem from? But perhaps this very obsession with digital war games is a signal that a War of nihilism is taking place.

Still, it seems that we cannot equate digital war games with games that, in the framework of tactics, manoeuvres, espionage, Blitzkriegs, manipulation of the public and the like, are being played by various war machineries. The world of digital war games, however, is not a war that plays with the actual concreteness of the world, where a person can of course turn out to be an ordinary plaything – precisely because they are no longer an essential player. Rather, War of nihilism does not merely blur the line between virtual and actual war, it essentially *erases* the difference so that it is possible to manipulate with it without *any real reference*. This sort of manipulation is particularly characteristic of War of nihilism. It lies in its power to make the assumption of reality worthless at any time and place, so that *nothing can be realised*⁸.

The management of the various military conflicts we are witnessing today, or of past conflicts, attempt to erase as much as possible the negative and raise the positive sides of war, to protect itself as much as possible from

⁸ In his analyses of technological or technopolitical speed, P. Virilio notes that at the end of the last millennium, *war of space* was replaced by *war of time* and *speed* became its key means of combat, while “nuclear explosive completed the cycle of spatial wars, at the end of this century the implosive (beyond politically and economically invaded territories) inaugurates the war of time. In full peaceful coexistence, without any declaration of hostilities, and more surely than by any other kind of conflict, rapidity delivers us from this world. We have to face the facts: today, speed is war, the last war”, P. Virilio, *Speed and Politics: An Essay on Dromology*, Semiotext(e), New York 1986, pp. 154-155; orig. *Vitesse et Politique. Essai de dromologie*, Éd. Galilée, Paris 1977. Cf. S. Breuer, *Der Nihilismus der Geschwindigkeit. Zum Werk Paul Virilios*, in «Leviathan», 16, 3 (1988), pp. 309-330. As references we can cite a number of Virilio's other works, among them: *The Information Bomb*, Verso, London 2000; *Ground Zero*, Verso, London 2002; *Desert Screen: War at the Speed of Light*, Continuum, London 2002; *Pure War*, Semiotext(e), New York 2008.

public criticism, to conceal acts of violence, and to show how everything is happening at a distance, just onscreen, somewhere off in another world, so to speak. Is the use of unmanned aircraft and drones any less violent than the use of standard bombers, since those seem entirely safe and, above all, are cheaper for the attackers⁹? Special emphasis is also placed on the “accuracy of the hits”, which is no less accurately digitally recorded, so that there is no public unease about possible innocent victims. Subsequent incriminating data which might show a different situation; if “leaked” to the public, it can turn out to be scandalous, but in the end *who cares*? There are, however, numerous instances of scandalous news.

However, all possible evidencing of war violence does not reach what comes with the “most terrifying of all guests”, nihilism, about the violence of which there is absolutely no data. Nihilism *erases the horizon of the world*, which cannot be seen either on small or large screens, since these screens themselves serve as erasers, whether they are emitting news, documentaries and feature films, commentaries, social networks, and in general everything that can be liked.

The cancelation of the world and human being-in-the world is decisive when we speak of War of nihilism, which can, like any other war, be destructive, but what defines it is *nihilisation, nullifying, in-essentiality, worldlessness*. This almost imperceptible and at the same time most intense *affect, effect, infect* and *disinfection* of erasure must be held onto as determining and decisive. However, it is a most difficult thing to retain this determination and decisiveness of the eventuating of nihilisation, which cannot be reduced to some type of levelling, nor can it be qualified as “eventuating”. Consequently, just as we cannot talk about natural eventuating, but only about processes, should we speak of the nihilisation that characterises War of nihilism as a process? But can a *nothingness* inject a process? The Christian tradition, for example, speaks of the world being created from nothing, but nihilism does not contribute to the world. Rather, it takes it away, like the winds of war do. War of nihilism is a *recess* rather than a *process*. Therefore, rather than nihilisation, it should be considered as *nihilation*. This nihilation does not mean the destruction of the world or an apocalyptic end of the world, nor does it arise from sins that man has committed and must pay for, as can be seen, for example, in environmentalist interpretations of the world situation. By cancelling the horizon of the world and nihilation, which

⁹ See G. Chamayou, *A Theory of the Drone*, translated by J. Lloyd, The New Press, New York 2015; orig. *Théorie du drone*, La Fabrique Éditions, Paris 2013.

is at work in War of nihilism, *total power over the world* and *bare obtaining of power* are simultaneously being established. Hence the fiction, which is already universally fixed, stating that the advancement of this power is shaping a *brave new world* in exchange for the old, decrepit, incapacitated, and misguided one.

Nihilism, as a recess of immersing into nothing, at the same time makes possible domination over the world as a whole, namely, by completely eradicating it. Together with the nihilistic recess, planetary and interplanetary processes are unleashed, and among these, of course and in particular, are, according Wittgenstein, the science and industry that give rise to wars. The reciprocity of recess and process and the resulting reciprocity of regress and progress that Wittgenstein refers to (and after him a whole row not only of social philosophers, but also of scientists themselves¹⁰) raises the question: *on what do we – as humans who are squeezed between regress and progress – stand and where are we? Is War of nihilism taking place “with us without us” precisely on that line in between, that is, on the battle line between recess and process, regress and progress?* Could this perhaps be the line that Ernst Jünger and Martin Heidegger discussed about in their correspondence about the possible and impossible definition and the very *finis* of nihilism? Heidegger, referring to Jünger’s formulations in *Across the Line*¹¹, which Jünger dedicated to him on the occasion of his sixtieth birthday in 1949, offered the insight that nihilism along the line had passed into the final phase of its consummation (*Vollendung*). In his replay on the occasion of Jünger’s sixtieth birthday, he defines it as follows:

¹⁰ “No world has ever faced a possibility of destruction – in a relevant sense annihilation – comparable to that which we face, nor a process of decision-making even remotely like that which is involved in this. Those of you who have been in battle know how tangled, unpredictable, and unamenable to prior planning the course of a battle often turns out to be, even when it was well planned. No one has any experience with warfare in the nuclear age. These are some of the reasons for acrimonious differences as to what fraction of a population may survive if you do this or do that, or what you may trust our antagonists to do and what you must suspect them of doing. In addition, the community of physicists is certainly no more than any other free of evil, free of vanity, or free of their own glory; we must expect rather ugly things to happen and they do”, R.J. Oppenheimer, *War and the Nations*, in J.R. Oppenheimer, *Atom and Void: Essays on Science and Community*, Princeton University Press, Princeton 1984, pp. 133-142; p. 141.

¹¹ E. Jünger, *Across the Line*, in M. Heidegger, E. Jünger, *Correspondence*, translated by T.S. Quinn, Rowman & Littlefield International, Lanham 2008, pp. 69-102; orig. E. Jünger, *Über die Linie*, in *Anteile: Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1950, pp. 245-284.

The line is also called the “zero meridian” (p. 29). You speak (on p. 22 and 32) of the “zero point”. [2 14] The zero indicates the nothing, indeed an empty nothing. Where everything presses toward nothing, nihilism reigns. At the zero meridian it approaches its consummation. Taking up an interpretation of Nietzsche’s, you understand nihilism as the process whereby “the highest values become devalued” (The Will to Power, aphorism no. 2, from the year I 887)¹².

*The front line of nihilism*¹³, which runs along the *zone of its consummation* and which Heidegger, in the further deliberations, confronts with the crossing out of being, is not a battlefield on which two opposing armies clash, but a *regime* that presses everything “toward nothing”.

The War of nihilism can have anyone or no one as its enemy. It does not choose opponents and enemies, nor does it need adherents and supporters, and especially not means, since it has an infinite number of wills at its disposal; it wants nothing but nothing itself, and is total in this, so that everything and anything can be at its disposal – above all, of course, a human being who has essentially become nothing in nothingness and someone who is no *one* and no-*body*¹⁴. The biggest problem is precisely apprehend-

¹² M. Heidegger, *On the Question of Being*, in *Pathmarks*, translated by W. McNeil, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 291-292; orig. *Zur Seinsfrage*, in *Wegmarken*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1978, p. 408.

¹³ The term is introduced here on the basis of this formulation by Heidegger: “Are the human component realities already in transit *trans lineam* or are they only entering the wide field in front of the line? But perhaps we are being held spellbound by an unavoidable optical delusion. Perhaps the zero-line is suddenly emerging before us in the form of a planetary catastrophe. Who will then still cross it? And what can catastrophes do? The two World Wars neither checked the movement of nihilism nor diverted it from its course. What you say (p. 36) about total mobilization provides the confirmation”, *ivi*, pp. 47-48. Otherwise, Heidegger uses the term “movement of nihilism” in connection to Jünger’s “total mobilization”, while Jünger, following Nietzsche, writes “process of nihilism” (“Across the Line”, p. 85). See also: Ž. Pač, *Permanent Condition of War-and-Peace: From “Total Mobilization” to the Absolute Construction of Event*, in «Filozofska istraživanja», 37, 1 (2017), pp. 15-37.

¹⁴ “Remember what Commander Salt of the ‘Sheffield’ said about that devastating missile attack: ‘It’s staggering. It’s a new kind of war, unknown to experts’. This last sentence perfectly illustrates the present revolution in modes of destruction. The doctrine of production has replaced the doctrine of use on the battlefield. The computer already has the last word. If the use of weapons is no longer taught at the Military Academy, it’s because the time for decision is now insufficient. We no longer need the man of war, just as we no longer need the proletarian who was also a man of war, a man of industrial war in the large steel industries of the past where they worked on the assembly line. The progressive elimination (which is already quite advanced) of the proletariat in the industrial machine runs parallel with the elimination of individuals in the war-machine”, P. Virilio, S. Lotringer, *Pure War*, introduction by P. Virilio, translated by M. Polizzotti and B. O’Keeffe, Semiotext(e), New York 2008, p. 179.

ing this *totality and totalisation of war*¹⁵, which has been under discussion since the beginning of the Great War in 1914 and which obscures the “war status” of the military forces and the civilian population, as well as the state of war and peace. At the same time, we must confront the rise of totalitarianisms in 20th Century must be taken into consideration, which have created social conditions that, in terms of their consequences, are even worse than those caused by the violence of war. We are by no means protected from them within “democratic societies” – in relation to which it is not enough to deal with the “crisis of democracy”, which the Cold War actually served well.

What we understand today to be a clash among superpowers for global supremacy and what also determines all “local” military conflicts, despite all its enormous display of power and supremacy, takes place only for the sake of War of nihilism, which – rather than wanting anything – wants *nothing in nothing*. Such a claim tends to provoke objections, as it seems to make a mockery of the serious political, military, economic, ecological and social conditions in the world and ignores the threat of planetary destruction. Of course, one has to ask how these serious and terrifying situations came to be and how, despite all the fuss and tumult that occurs around them, they are not actually taken that seriously and deemed frightening. Would not, then, the will somehow be found to overcome and eliminate these horrible conditions? What if it is the case that nihilism essentially robs us of such a good will, insofar as it imposes on us a malevolent will for war out of nowhere? How else are we to explain that, despite all the declarative support for peace in all corners of the world, an unstoppable arms race is taking place? Never before have so many weapons been accumulated and sold as they are today, if of course we do not mention the appearance of new military conflicts around the world, where this weapons are being used to advantage.

Bewilderment at the fact that there is nothing we can do about it, that even peace initiatives and anti-war protests are in vain, can of course remind us that in War of nihilism *the human being is good-for-nothing*. The *human being is deprived of his essentiality and of his essential freedom of action*, what provokes resentment towards what rules in the way of total domination over the world. One of the key levers of this total dominance is that

¹⁵ See U. Beck, *Cosmopolitan Vision*, translated by C. Cronin, Polite, Cambridge 2006; orig. *Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004; Z. Bauman, *Liquid Times. Living in an Age of Uncertainty*, Polity, Cambridge 2006; cf. H. Zaborowski, *Abschied vom ‘ewigen Frieden’? Neue Kriege und Ihre Frühförderung für Moral und Recht*, in «Phainomena», 23, 88-89 (2014), pp. 157-173.

the world in its entirety is no longer on the horizon; it is removed from the screens. The total representation of power tolerates no essential presence, especially not the presence of the world, since it is a “strategic goal” to be annihilated by the otherwise aimless War of nihilism.

Is then the only way to act and resist to do nothing and simply wait for what will happen? This certainly cannot be waiting for War of nihilism to atrophy and end by itself, if there is no one who has the power to end it, since nobody even had the power to start it. And thus this *no-body* participates in a power that circulates within itself without a beginning and end¹⁶, which implies manic intolerance, because: there is and must be nothing essential to it, nothing that cannot be put to nothing. However, at the same time, this means that the decision about the essential is taken away from the power in order to empower itself as a power and pull everything under itself. The total empowerment of power is the only true “master of war”. All others are merely its maintainers and essentially *nothing*.

In contrast, waiting for what *will come to pass* could mean: *waiting for what essentially comes and promises an essential future, the advent of being*, which would *en-com-pass* the human essence and free it from the dark dungeon of nihilism. But perhaps – we don’t know – it is the darkness of nothingness and the night of nihilism that hides the light of the enlightenment of the human essence and the bright day of the world. Waiting, which fulfils such an essential expectation of human self-understanding, is marked by an endurance to that which is essentially inclining to the human being and is liberating in the way that it releases the very *nothinging of nothing* (*das Nichten des Nichts*) which the will can only will and strengthen to grasp for power. Power is nothing more than nothing that has been fixed by the will in order to confirm itself as power, which makes it fundamentally impatient. As a result, patience and waiting are hought to entail listlessness, helplessness,

¹⁶ In this context, Bernard Stiegler introduces the concepts of the “Neganthropocene” (Open Humanities Press, London 2018) and “Neganthropology”: “The *situation* of disruption and *strategy* of transhumanism together constitute the new stage of exosomatization in which noetic organogenesis consists. Exosomatization is now generated according to the development strategies of the *lords of economic war without limit*, that war in which this disruption precisely consists and whose result has already been intense *de-noetization*. Only a neganthropology can constitute a *rational* critique of this situation and of the stakes of this war – with a view to an *indispensable and sustainable noetic peace*. The question is the *revaluation criteria* that must, therefore, be actively extracted from this nihilism, in order to leap not towards the overman, but towards *Neganthropos*” (B. Stiegler, *Nanjing Lectures 2016-2019*, Open Humanities Press, London 2022); cf. D. Ross, *The End of the Metaphysics of Being and the Beginning of the Metacosmics of Entropy*, in «Phainomena», 29, 112-113 (2020), pp. 73-100.

nothingness and indecision. However, any possibility of acting involves *holding onto* the situation in which we act, which Aristotle already refers to with his definition of virtue as *hexis* (“state”, “condition”, “disposition”, “habit”, *habitus*, *Nicomachean Ethics* (1106a 11). Any “hold on” means a moment of waiting, however short-lived. Waiting that endures, as long as it is not seized by boredom, can grow into *awareness of what awaits us and remains distant from what is there today*. Such waiting is also a truly invitation and expectation.

War of nihilism – by erasing the horizon of the world on the whole line – takes away the time and space for decisions and decisiveness itself, so that all searching for decisions and boasting about resoluteness is essentially in vain. But no one is in the least ready to accept such a truth about reality; we prefer to remain without the truth, because of which, in our epoch of cold, global, and superpower conflicts, even nihilism turns out to be unreal. In its accomplishment, nihilism does not mean only the devaluation of truth or – which is all the same – the inflation of truths but also the abolition of the very truth about nihilism.

“Waiting on the essential” in a nihilistic state of war forms the deliberation counterpoint of “the emergency of the lack of urgency” (*die Not der Notlosigkeit*)¹⁷, which, according to Heidegger, marks the as-yet-undefined phase of complete nihilism. In this regard, he offered an “apology” for waiting on the essential in his war record entitled *Evening Conversation: In a Prisoner of War Camp in Russia, between a Younger and an Older Man* (first published in 1994 in the *Gesamtausgabe*)¹⁸. The text was fuelled by Heidegger’s considerable personal distress at the approaching end of the Second World War and the defeat of Germany, and directly, of course, by the fact that at that time both his son Jörg and his stepson Hermann were prisoners of war in the Soviet Union¹⁹. To the extent that Heidegger’s personality is burdened by his at least temporary adherence to National Socialism, and since the publication of the diary entries between 1931 and 1970, entitled *Black Notebooks*, as well

¹⁷ Cf. R. Polt, *The Emergency of Being. On Heidegger’s Contributions to Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca 2006.

¹⁸ M. Heidegger, *Evening Conversation: In a Prisoner of War Camp in Russia, between a Younger and an Older Man*, in M. Heidegger, *Country Path Conversations*, translated by B.W. Davis, Indiana University Press, Bloomington 2010, pp. 132-260; orig. *Abendgespräch in einem Kriegsgefangenenlager in Rußland zwischen einem Jüngeren und einem Älteren in Feldweg-Gespräche (1944/45)*, GA 77, edited by I. Schüßler, V. Klostermann, Frankfurt am Main, pp. 203-240.

¹⁹ Cf. M. Heidegger, *Letters to His Wife 1915-1970*, translated by R.D.V. Glasgow, Polity Press, Cambridge 2010, p. 187; orig. “*Mein liebes Seelchen!*” *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfriede 1915-1970*, Deutsche Verlags-Anstalt, München 2005, pp. 234-235.

as “being-historical anti-Semitism”, of course the reference to Heidegger in this regard can easily raise concerns and is probably unacceptable for many. Here, we are not dealing specifically with “Heidegger’s case” and evaluating the relevance or irrelevance of the reception of Heidegger’s personality and thought²⁰. Our assumption is that what Heidegger was dealing with at the time he was writing the *Black Notebooks* and all other texts throughout the 1930s and the first half of the 1940s – texts which he hid at his brother Fritz’s, who opposed Nazism and who had warned for years about the danger of a second world war breaking out²¹, and which were published in the *Gesamtausgabe* half a century later – is in many ways indicative and instructive regarding what is defined in this discussion as War of nihilism²².

The aforementioned *Evening Conversation*, whose title is linked to the German word for the West, *Abendland*, *Evening Land*, which is still awaiting its being-historical destiny²³, concludes with a note dated when the Second World War ended:

Schloß Hausen im Donautal, on 8 May 1945.

On the day the world celebrated its victory,
without yet recognizing that already
for centuries it has been defeated by its
own rebellious uprising²⁴.

²⁰ Cf. D. Komel, *Bianco-nero e chiaro-scuro nei Quaderni neri di Heidegger*, in P. Trawny, J.A. Escudero, A.R. de la Torre, D. Komel, A. Fabris (eds.), *Metafisica e antisemitismo. I Quaderni neri di Heidegger tra filosofia e politica*, ETS, Pisa 2014, pp. 73-80; D. Komel, *Zur ‘Hermeneutik der Überlegung’ in den Schwarzen Heften*, in *Jenseits von Polemik und Apologie. Die “Schwarzen Hefte” in der Diskussion*, Heidegger-Jahrbuch 12, edited by A. Denker and H. Zabrowski, Karl Alber, Freiburg-München 2020, pp. 36-47.

²¹ H.D. Zimmermann, *Martin und Fritz Heidegger. Philosophie und Fastnacht*, Beck, München 2005.

²² During this time, Heidegger sought to elucidate the epochal essence of nihilism, but he did not want to avoid the long-term characterization of war events in the epoch of elaborate nihilism. The most concise form of this is given in Heidegger’s accounts, which arose when the strategic pact between Hitler and Stalin was established (thus including a longer discussion of communism) and the beginning of the Second World War in 1939. Published under P. Trawny’s editorship in 1998 as the 69th volume of *Gesamtausgabe* under the title *Die Geschichte des Seyns. 1. Die Geschichte des Seyns. 2. Koinon. Aus der Geschichte des Seyns*; English translation: *The History of Beyng. 1. The History of Beyng. 1938-1940. 2. ‘Koivón. Out of the History of Beyng (1939 to 1940)*, translated by W. McNeill, Indiana University Press, Bloomington 2015.

²³ Cf. M. Heidegger, *Language in the Poem. A Discussion on Georg Trakl’s Poetic Work On the Way to Language*, translation by P.D. Hertz, Harper & Row, New York et al., 1971, pp. 159-198.

²⁴ M. Heidegger, *Evening Conversation*, p. 157.

The note could, of course, be interpreted as indicating that Heidegger refused to admit the German defeat and thus declared it the defeat of the whole world²⁵. Heidegger was not indifferent in the face of the German defeat. However, from the context of the conversation as a whole it can be understood that he did not want to justify the German defeat in terms of world conditions, nor did he advocate the defense of the national²⁶ in this regard. At the same time, he does not explicitly highlight “German guilt”, which otherwise enters as a topic within the post-war correspondence with Jaspers²⁷, or broach the sacrifices required for the victory over Nazism – to which we must of course also add the millions of victims of Nazi concentration camps. But if we pay regard to what followed and what continues to follow in terms of “world history” after May 8, 1945 Heidegger’s quotations certainly give us to think, particularly considering what we point out as War of nihilism, as a result of which the world itself and what we understand as “world history” is the loser, perhaps even more precisely the loser of its own victory. Three months later the atomic bomb was dropped on Hiroshima – an event remembered not as the end of the Second World War but as the announcement of a new Cold War²⁸.

²⁵ See R. Mehring, *Heideggers “große Politik”. Die semantische Revolution der Gesamtausgabe*, Mohr Siebeck, Tübingen 2016, pp. 225-228.

²⁶ Older Man: You mean that by becoming those who wait, we first become German? Younger Man: Not only is this what I mean – since early this morning, it is what I know. Yet we will not become German so long as we plan to find the ‘German’ by means of analyzing our supposed ‘nature’. Entangled in such intentions we merely chase after what is national, which, after all, as the word says, insists on what is naturally given (*Evening conversation*, p. 153).

²⁷ *The Heidegger-Jaspers Correspondence (1920-1963)*, edited by W. Biemel and H. Saner, translated by G.E. Aylesworth, Humanity Books, Amherst NY 2003, pp. 252-362; orig. *M. Heidegger, K. Jaspers, Briefwechsel (1920-1963)*, edited by W. Biemel and H. Saner, V. Klostermann, Frankfurt am Main, Piper, München 1992, pp. 166-220. See also: K. Jaspers, *The Question of German Guilt*, translated by E.B. Ashton, with a new introduction by J.W. Koterski, Fordham University Press, New York 2001; orig. *Die Schuldfrage*, Lambert Schneider, Heidelberg 1946.

²⁸ After VE Day 8 May 1945 we also witnessed mass extrajudicial executions of members of Yugoslav Quisling units, as well as of ordinary civilians who were handed over to the Yugoslav army by the British military authorities in Carinthia, where they had retreated for fear of reprisals (cf. D. Komel, *Den Nihilismus verwunden. Ein slowenisches Postscript zum 20. Jahrhundert*, Verlag Traugott Bautz, Nordhausen 2012, pp. 9-32). These cruel circumstances, which were further stamped by systematic communist terror in the first years after the end of the Second World War until today, and – which seems particularly frightening – *today again* condition political divisions and the entire social discussion in Slovenia, as well as the regulation of international relations with Italy, Austria, Germany and Croatia, although after the first democratic elections in 1990, the then newly elected president of the Slovenian Parliament France Bučar declared the end of the civil war and it was expected that a process of civil reconciliation would take place in independent Slovenia. Instead, at every opportunity there is an attempt to either elevate or challenge the historical validity and significance of the resistance against the occupiers between

Nihilism is explicitly emphasised in the *Evening Conversation*, specifically, in connection with the devastation which “is in no way a consequence of the World War, but rather the World War is for its part only a consequence of the devastation that has been eating away at the earth for centuries” (p. 136). This devastation is not the devastation of life, as the desert is imagined, but on the contrary the fact that “under the appearance of a secured and improving life, a disregard – if not indeed a barring – of life could occur” (p. 138). Nihilism emerges from the abandonment of beings from being, whereby the being nevertheless still and increasingly “subsists” and consolidates the permanence of its subsistence as unconditioned power²⁹.

How are we to understand the “abandonment of being” that defines the nihilistic era of desolation of the Earth and therefore also what devastates as War of nihilism? This war from nothing and for nothing is, as the younger interlocutor in *Evening Conversation* suggests, a matter of evil (böse) and malice (that which is bösertig) in the manner of “the rage of insurgency, which never entirely breaks out”³⁰. However, malice and evil cannot be attributed to the *nothinging of nothing* itself, rather they are connected to what in *nihilisation* in the way of *nihilation*, squeezed between and causes distress – the *emergency without emergency*, which characterises nihilism as a *compression of nothingness*. The abandonment of being corresponds to the total dissolution – which can also be systematically or systemically controlled – of what we are squeezed into, what presses upon us, oppresses us, abandoned in our own essence, and from which we try to escape with all our might.

From an existential perspective, Heidegger’s 1929 “What Is Metaphysics”, to which he returns in an earlier letter to Jünger, discusses compression of human Dasein in the ontological difference which defines our self-being as one who *endures* the difference between being and beings and, insofar as being is nothing of beings, the one who holds the lieutenant of the noth-

1941 and 1945, whereby, it should be emphasized, it was not only those who followed the directives of the communist revolutionary leadership that took over state power in Yugoslavia after the war victory in 1945.

²⁹ “[...] nihilism can only ever be something historically actual when something like the abandonment of beings by being occurs, an abandonment which nonetheless still lets beings be” (p. 138).

³⁰ P. 135. In what follows he adds; “For it could be the case that even morality [die Moral], for its part, together with all the peculiar attempts to envision a worldorder and make certain of a world-security for the national peoples [Völkern] by means of morality, are only a monstrous offspring of evil; just as the much-appealed-to ‘world’s general public’, in its essence and in its manner of emergence, presumably remains a construct and product of the process that we are calling the devastation” (p. 135).

ing³¹. However, the abandonment of being, that “there is nothing to being itself”, places the human being in a different position, one that endures and sustains the nihilation of nothingness. This is precisely what a no-body subject is, because of its subjection to nihilistic power. In this sense, this is not a different position, but a *displacement*³², or, as Heidegger says, the *homelessness*³³ of nowhere humanity on the zero frontlines of War of nihilism³⁴, which recognises the only positioning of power. Since this no-body cannot withstand the *polemos*, which, following Heraclitus, finds place in the disclosure of being in the beings, which is hiding by itself and in this way brings an essential decision, world wars are breaking out³⁵. Abandonment

³¹ “Being held out into the nothing – as Dasein is – on the ground of concealed anxiety makes the human being a lieutenant of the nothing”, M. Heidegger, *What Is Metaphysics*, in *Pathmarks*, translated by W. McNeil, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 82-96, p. 93; orig. *Was ist Metaphysik*, in *Wegmarken*, pp. 103-122, p. 118.

³² “The danger of technology, which becomes a danger only with the radical form of spatialization that emerges with modern technological development, lies in its obscuring of place – in its obscuring of that bounded but open realm that gives room to the simple presencing of self, others, and world. When that placed-ness is covered over through the rendering of place as mere position, through the effective obliteration of difference, through the transformation of the human, the non-human, the instrument, and the thing into elements within a system of consumption and production, of transfer and accumulation, of benefit and risk, then what remains is a world of alienation, displacement, and disorientation. Technology does not abolish place, but rather forgets and obscures it”, J. Malpas, *In the Brightness of Place. Topological Thinking in and after Heidegger*, SUNY Press, Albany N.Y. 2022, pp. 265-286.

³³ M. Heidegger, *Letter on ‘humanism’*, in M. Heidegger, *Pathways*, edited by W. McNeill, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 239-276; orig. *Brief über den Humanismus*, in M. Heidegger, *Wegmarken*, GA 9, V. Klostermann, Frankfurt am Main 2004, pp. 233-296.

³⁴ “That’s really what nihilism is, this instance of destruction that makes the present uninhabitable, ‘uninhabitable’ meaning not affording enough time to be habitable, not creating a dwelling place, where ‘dwelling’ means the possibility of confronting something. You could say, using Heidegger’s lingo, that there is a withdrawal of unconcealment, a dissolution of the present. This dissolution is also the destruction of the incorporation of the past, not of its memory or history but at any rate of its present vitality. You know how important the possibility of making present what is precious about the past is, in politics, for example. Because addressing this suffering means bringing in thinking where it needs to be brought in, which ultimately amounts to creating it as a possibility of bodies, as something available through bodies. That’s not easy to do, and, what’s more, it’s outrageous to ask the schools to do it by themselves. It can only lead to destruction and absurd disciplinary procedures. I think that this is the true figure of contemporary nihilism”, A. Badiou, *Images of Present Time*, translated by S. Spitzer, introduction by K. Reinhard, Columbia University Press, New York, p. 185; orig. *Le Séminaire – Images du temps présent: 2001-2004*, Fayard, Paris 2014, p. 325.

³⁵ In *Black Notebooks* we can read the following relevant passage: “(114) Struggle as war is not the ‘father’ of all ‘things’, if this latter term names everything which in the most preeminent sense is not *nothing*. Such struggle is never the begetter and master of *being* – but always only of *beings*. Beyng knows no begetting and cannot be mastered. Beyng ‘is’ incomparable and nonrelational – as appropriation into the abyss. (115) How restful is the alleged ‘struggle’ on the basis of

from being leaves the human being to the soulless complex of beings, which in its pursuit of nothingness is driven into War of nihilism.

It is not our purpose here, or at least not our main purpose, to analyse in detail Heidegger's reflections on war in a being-historical context. As we have already emphasised, he offers important insights for defining War of nihilism. War of nihilism should not be understood in such a way that the beings fight with being and try to drive it as far away from themselves as possible, quite the opposite. Annihilation comes from the farness of being itself. The more distant the being, the more the beings become distanceless, the worse their mutual disturbance. The weakness of being fortifies the manipulation of the power of the beings³⁶ and mobilises the will and reluctance of the human being, which Nietzsche calls the "das noch nicht festgestellte Thier" (*Jenseits von Gut und Böse*, KS 5, 81), "the still unfixed animal".

a 'truth' that is never questioned and is declared to be 'eternal'! Here struggle is merely an 'occupation', the filling of the days with ever newly prepared occasions for the satisfaction of ambition and of vanity. If the measure of a 'struggle' is the power and competence for 'decisions', then of what avail is that 'struggling' in the service of 'ideas' of power politics, state politics, and ecclesiastical politics? But for most of us it may be good that such activities are taken to be 'struggles'", M. Heidegger, *Ponderings XII-XV. Black Notebooks 1939-1941*, translated by R. Rojcewicz, Indiana University Press, Bloomington 2017, pp. 110-111; orig. *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*, GA 96, edited by P. Trawny, V. Klostermann, Frankfurt am Main 2014. Also in his other writings Heidegger maintains a differentiation between struggle (*Kampf*) and war (*Krieg*); he conceives of the latter as the nihilisation of the former.

³⁶ M. Heidegger, *History of Being*, p. 43: "Machination empowers power into its essence. This essence, however, is overpowering. In overpowering there lies a suppression and annihilation. Annihilation here does not mean elimination or merely doing away with something on the basis of whatever is present at hand and holds validity; yet nor does it refer to a destruction or demolition in the sense of smashing into pieces what is at hand in the manner of a fragmentation. To annihilate here carries the 'positive' sense of conducting into the nihilative. Because, however, the empowering of power as the unconditional must itself be such in kind, overpowering too is a complete annihilation. Completeness here does not have the character of summation, but of essence; it does not first take hold merely of all beings, but before that, of being itself. Complete annihilation is *devastation* [*Verwüstung*] in the sense of an instituting of the wasteland [*Wüste*]. Accordingly, devastation in no way refers to a merely consequential laying 'waste' and empty of what is at hand, but rather to configuring the secured undermining of every possibility of any decision and of all domains of decision. In this wasteland nothing 'grows' anymore; beings no longer enter into the decision of being. Devastation does not create an empty 'nothing', but is its ownmost kind of ordering: an instituted coercion into what is decisionless. Devastation is not lawless confusion or blind disintegration but has the assuredness that belongs to the self-instituting of power and indeed of unconditional power. The ordering force of devastation is wrath". Cf. A. Fabris, *Il problema della decisione in Heidegger, con riferimento ai Beiträge zur Philosophie*, in *I trattati inediti di Heidegger. Temi, problemi, bilanci, prospettive*, a cura di A. Ardovino e V. Cesarone, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2020, pp. 105-120.

The question arises as to how and whether everything we have specified about War of nihilism can contribute, if not to the prevention, then at least to a better understanding of the military conflicts that we are witnessing today, at the moment also in Europe – an area which, since the end of the Second World War, has boasted about the prosperity of peace. Certainly little, or even nothing, of course, as long as we do not grasp this nothing from the machination of nihilisation, which has the power to drive War of nihilism. Then its alleged insignificance in terms of confronting current war conflicts might prove to be essential in a different way, namely, in this regard that today the inessentiality of human is being forgotten, which leads to humanitarian oblivion. But it seems that we are still quite far from such an essential reminder and admonition, or even growing further and further away from it. Perhaps we simply do not know how close we are. That this is not in our power may be the only thing that can save the human being from the grip of a power which, in order to subjugate total everything, is itself caught in a war *for nothing from nothing*.

Although this is probably not the right place for storytelling, stories are useful because they remind of things. Let us fleetingly refer to Plato's myth of Er, which concludes his *Republic* (X., 618b-619a). Plato calls Er, a soldier who died on the battlefield, a Pamphylian (*pamphylos* literally means "of mingled tribes or races"). The myth tells of a series of demonic trials that Er's soul had to endure on its return to this world. The last of these trials comes when he, parched with thirst, travels to the Plane of Oblivion. The less water a thirsty soul drinks from the river Ameles ("careless"), whose water cannot be held by any vessel, the greater the chance that the soul will remember the essential in the next life.

Today, when the river of oblivion runs through all information and communication channels, we can ask ourselves the following: what should awaken in us the concern that the oblivion of the essential does not completely overwhelm us?

Abstract

Unlike other destructive wars, War of nihilism is characterised by the fact that it destroys the very essence of man. This nihilisation of the essence of man and the horizon of the world enables limitless disposal of human and other "resources" and accelerates the totalisation of bare power. In this respect, in principle, every moral condemnation of seizing power in order to struggle for

world domination proves insufficient. The second part of the paper is related to Heidegger's being-historical understanding of the "conditions of war", which were written between 1939 and 1945; they offer a series of relevant bases for defining War of nihilism. Additional support for this, particularly regarding the technology of "cold" and "hot" warfare from the end of the Second World War onwards, could found in Paul Virilio's studies. The War of nihilism is not a threat of a great destructive war, as we speak of the threat of World War III, but is epochally at work in new and new (uni)forms of war violence.

Keywords: nihilism; nihilisation; war; Heidegger; Virilio.

Dean Komel
University of Ljubjana
dean.komel@ff.uni-lj.si

La guerra. Un'altra forma di nichilismo?

T

Žarko Paić

War, Technosphere, and the Question of Evil. Three Paradigms of War

There have been three paradigms of war since the dawn of Western metaphysical history. With a minor deviation, this also applies to the rest of the world as a whole, which until the 20th century had not yet reached what Hegel, in his speculative-dialectical philosophy, called the substance-subject of world history. The first paradigm, from Heraclitus to Hegel, is determined by the insight into the first cause and the last purpose of history as a meaningful course of events in which the destruction of nature and man becomes a means for some “higher” goal arising from the onto-theo-cosmo-anthropological organization of metaphysics. From the Greeks and Romans to the Jews and Christians, this goal is always marked differently. For the Greeks, from the Trojan War to Alexander’s conquest of Persia and Egypt, war, as the realization of the syncretic spirit of Hellenism, represents a heroic act of freedom by which the people of philosophers and poets defend their homeland and the honour of the *polis* against the barbarian aggressors from the East. As the border of the *polis* moved farther and farther, so began the new logic of the imperial order with which Rome would embark on the mission of politically civilizing the world through the brutal destruction of the Other and its complete subjugation to the services of the *Pax Romana*. Therefore, in the ancient world, war constituted the necessity of conquering and preserving freedom, and the colonization of the Other had the Janus face of the civilizing process¹. In other words, its bright and wild thoughts conflict, i.e. ancient colonization conceptualized both the idea of political freedom of the people and the idea of ruling an empire in which all other

¹ N. Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation: Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976.

states are only limited territorial colonies. So, Heraclitus lived in the area of Ephesus (modern Turkey), and Ovid was exiled by Emperor Augustus to a distant island in the Black Sea, where the Roman Empire had its last stronghold on the border with the Scythians. The metaphysical paradigm of war is thus mediated by the primordial and initial [*arché*] and the last and final [*eschaton*].

The emergence of war in the mythical-religious sense stems from hurt human vanity [*thymos*], as in the case of Achilles' anger that Homer sang about in the *Iliad*². In this way, the human in this other world appears even more radically expressed than in the world of the gods on Olympus or in Hades because the sky and the earth were created by the primordial struggles between the Titans for supremacy over the world. However, the divine-human history of warfare between nations and states could not have been possible without the singularity of heroes who, with their tragic sacrifices or destinies, from Achilles to Odysseus, fulfilled the mission of a meaningful history of humanity. All wars are therefore justified from this mythical-religious frame of reference and are necessarily both conquering and just. But, in Nietzschean terms, no point of view about war and its ultimate meaning can be absolute. Matters should be judged through perspectivism. For the Greeks, the Trojans were the cause of the war because they kidnapped Helen from Menelaus and took her away from Greece. Furthermore, the Greeks characterized them as barbarians and prone to despotism, so their preventive destruction and expulsion from their own country was designated an act of an enlightening and civilizing mission. From the perspective of the Trojans, on the other hand, the Greeks represented the worst forms of inhumanity and crimes against humanity because they exterminated a small nation and its centuries-old culture through war. Therefore, the question of the meaningfulness of war as the origin and materialization of the "new" in history always marks its instrumental nature. War never has meaning in itself [*an-sich*] because then it would be utterly meaningless, like the apotheosis of eternal destruction and the rule of chaos, which means at the same time that it would be metaphysically beyond the power of gods-nature-people, and that is truly impossible in the way of thinking that Derrida calls «logocentrism»³.

² P. Sloterdijk, *Zorn und Zeit: Politisch-psychologischer Versuch*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006, pp. 6-12.

³ J. Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967.

The Judeo-Christian paradigm of war is no longer determined by this instrumentalization of the concepts of freedom and mind as a metaphysical justification for colonizing the Other. Rather, it is entirely a question of the messianic liberation of the earth for the coming of the Kingdom of God. So-called “holy war” becomes a model of the eschatological vision of the end of history, which is not the ultimate goal of history, as the famous aphorism from Benjamin’s early *Theologico-Political Fragment* from 1921 claims⁴. For the Greeks, the gods, the protectors of heroes, were in a state of permanent war and always participated in war games. Athena, for instance, the goddess of wisdom, in the immortal statue of Phidias in the Parthenon, has a spear resting on one arm and an owl in her right hand, while Ares, the god of war, is a monstrous character from mythology whom it is not wise to anger.

This Deleuzian “immanentism” of life as an eternal conflict in the will to power cannot be the essence of the matter for Judeo-Christian soteriology. The change begins with the notion of the divine foundation of the world in which the messianic redemption becomes what comes from the coming future, so holy war cannot be the goal of history but only a means for, for example, Christ’s soldiers or knights to achieve victory over “unbelievers” and proclaim the triumph of God’s justice and love. Therefore, God does not interfere in the events of war because his kingdom rests outside this sphere. Every war within the framework of this “great narrative” of Judeo-Christian metaphysics is holy and just, and its meaning derives from the justification of what Hegel asserted at the end of his *Philosophy of History* when he said that the end of history denotes the realization of the theodicy of the world spirit⁵. Metaphysics and the philosophical conception of war within this model of Western thought necessarily end. We could even add something apparently “derogatory”. In Hegel’s eschatology of world history, Greco-Roman colonialism and imperialism (with the idea of war as a natural state), as well as Jewish-Christian messianic metaphysics (with the greatest thought reach of the cosmopolitan world order in Kant’s *Perpetual Peace*), were dialectically terminated and overcome⁶. After the end of Western metaphysics’ core concepts and ideas, such as Hegel’s philosophy of history, state and law, war from the sphere of natural-political normality between peoples in the world

⁴ W. Benjamin, *Theologisch-politisches Fragment*, in H. Schweppenhäuser, R. Tiedemann (eds.), *Gesammelte Schriften*, vol. II-1, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972, pp. 203-204.

⁵ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, vol. 12, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, p. 540.

⁶ I. Kant, *Perpetual Peace: A Philosophical Essay*, George Allan & Unwin Ltd., London 1903, p. 142.

becomes not only an insult and contempt for the mind that rules reality but also nonsense. Hegel set the liberal notion of English capitalism at the end of his reflections on world history as a sign of a new era in which economics takes over the task that politics had had for centuries.

Another paradigm of war results from the destruction and deconstruction of Western metaphysics. Is it not astonishing that within the framework of this first paradigm with the rule of *logos* and the essence of man as *animal rationale*, it is impossible to determine the essence of evil in history in any other way than as the negation of good? And since all good in the ethical-political sense is the result of the rule of the mind, then, as Arendt and Lévinas well understood, the outrageous “banality of the evil” of the Nazi system for the extermination of Jews in concentration camps cannot be explained by the essence of Kant’s regulative action mind in society and the state. Instead, what evil and modern total war belongs to must be introduced into this irreducible realm beyond the opposition of mind and no-mind. As such, it leads to the ultimate consequences of horror and absolute inhumanity. What, for example, the practice of the Holocaust introduced into world history is called “radical” or “diabolical evil”⁷. In this second paradigm, therefore, the concept of war does not consider the necessity of the action of the forces of destruction in nature and man with the help of methods and technology for history to be meaningful in its eschatological “secret mission”.

Moreover, the most significant thought representatives of this circle of destruction and deconstruction of metaphysics, such as Heidegger, Schmitt, Benjamin, Arendt, Lévinas, Derrida and Patočka, tried to open the question of the possibility of a different paradigm of war and, at the same time, the concept of evil, without which it is not possible to continue talking about the philosophical understanding of war without problems. This, of course, does not mean that evil in the theological-political sense appears as a non-reversible Kantian modal category, that is, as a condition for the possibility of war. Such a pseudo-transcendental relic of metaphysics is no longer relevant for any modern political theology. Evil is not “outside” this world and does not “enter” this world through what Mallebranche calls occasional causes but rather in the sense of the negation of God’s presence. In contrast, the relationship between evil and war does not derive from a

⁷ H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Brace Jovanovich, New York 1973; E. Lévinas, *Useless Suffering*, in R. Bernasconi, D. Wood (eds.), *The Provocation of Lévinas*, Routledge, London-New York 1988, pp. 156-167.

relationship of absolute causality. Schelling has already explicitly emphasized this in his reflection on the idea of human freedom. For example, in his definition of the difference between the essence of human freedom and “human freedom” itself, the question of «freedom of will, Good and Evil, personality, etc.” appears⁸.

To be able to arrive at a true establishment of concepts such as evil and war outside the perspective of Western metaphysics, we must apply both evil and war in the thinking of what has happened throughout the entire history of mankind, culminating in the concepts of total war and war carried out with the help of the technosphere as the realized essence of the cybernetic foursome (information-feedback-control-communication) in the explosion of energy as mass and the implosion of information as chaos and entropy, to the ultimate possibilities of reduction to “liberate” any negative messianism and apocalypticism. As Clausewitz wrote, war is not the continuation of politics by other means, which Heidegger “undermined” in his thinking, starting from the fact that war is the occurrence of an “accident in the abyss of life”⁹.

Nothing from the entire legacy of metaphysics helps us to think about what I am trying to bring to light as a problem of the relationship between war, the technosphere and evil¹⁰. The autonomous consideration of the possibility of what I call here the third paradigm is unworthy. In the first paradigm, the technical notion of metaphysics and the war understood from it is at work, which determined philosophy starting from the traditional thinking from the logic of causality and teleology. In this framework, the meaning of Being, the revelation of God, the understanding of the world, and the position of humans are correlatively connected but with a distinct vertical hierarchy. War always denotes this or that war, just or unjust, heroic or cowardly, exterminating and genocidal, and since it is always in the function of something else, namely the creation of a nation-state, the conquest of new territory and the liberation of humanity from the natural shackles of tribes and clans by necessity, it seems self-evident that, like the concept of technique, it should be reducible only to the pure instrumentality of transcendence

⁸ F.W.J. Schelling, *Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom*, SUNY Press, New York 2006, p. 15.

⁹ M. Heidegger, *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*, GA 96, V. Klostermann, Frankfurt am Main 2014, p. 152.

¹⁰ Ž. Paić, *The Permanent Condition of War-and-Peace: From the Total Mobilization to the Absolute Construction of the Event*, in «International Journal of Philosophy», 6, 2 (2018), pp. 40-54.

and messianism. All wars of this metaphysical rank fought from the Trojan War to the First World War are determined by the geopolitics of primitive (re) territorialization, to use the terms of Deleuze and Guattari¹¹.

War, conceived from that second paradigm, represents a total technological device for the destruction of land, resources and people in the name of a metapolitically understood nation-race-humanity. For the first time, therefore, war appears as a means-end of the inhuman in the very “essence” of realized metaphysics, so it is not surprising why the First World War, in the jargon of the German conservative revolution, in the writings of Spengler and especially Jünger, received the attributes of the total mobilization of destructive technology, such as the long-range artillery that tore human flesh in the trenches of Verdun. Technology transcends the boundaries of nature as land and human essence as a handicraft. The mechanical technique still denotes what Nietzsche called human-too-human, so wars also give off a romantic illusion of chivalry and hand-to-hand combat, similar to the conflicts of the tragic heroes from Homer’s epics, especially Achilles and Hector. Therefore, war as a mystical existential experience is celebrated by none other than Jünger in the footsteps of Nietzsche and avant-garde futurist and expressionist aesthetic visions of the world¹². Technology becomes what is freed from human presence, but without its surveillance and driving power as a will to kill the Other in the name of the nation-race-humanity, there is no possibility of self-directed action at a distance. One can read about this in various texts by philosophers of life, such as the anthropologist Scheler or the proponent of political decisionism Schmitt¹³. The key point of differentiation of opinions about war within this second paradigm separates war as the total mobilization of capital, technology and social militarism from the romantic conquest of the Other’s territory, even in the 19th century. Regardless of the absolute policy of genocide against African peoples in the Congo ordered by King Leopold I, this new technology of destruction, created by the assemblage of mechanics and engineering within the flourishing field of thermodynamics, perfectly coincided with the pursuit of modern imperialism, which meant the end of the fragmentation of the European concept of the nation-state.

¹¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Milleaux Plateus: Capitalisme et Schizophrénie I*, Minuit, Paris 1980.

¹² E. Jünger, *Der Kampf als inneres Erlebnis*, E.S. Mittler & Sohn, Berlin 1926.

¹³ M. Scheler, *Krieg und Aufbau*, Verlag der Weißen Bücher, Leipzig 2016; C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Duncker & Humblott, Berlin 1997.

In this sense, the technological dispositif of the destruction of the earth and the performative event of the inhuman in the very “essence” of evil continued in the Second World War, which, from the point of view of the method of action, was a total war of the elemental triad: namely, the sky (aviation), the earth (armoured vehicles like tanks and human forces, artillery and missile strikes), and the sea (ships and submarines). Most importantly, however, the concept of total war is not so much in a war’s expansion in the quantitative field of increasing the number, strength, ratio and scale of the destruction of object X but in the qualitative power of conquering space-time to establish its platform of progress in the production of the inhuman. The essence of total war derives from five post-metaphysical “attributes” of contemporary nihilism and thus connects all three paradigms of understanding war (the technical one, the technological one and the one I call the technosphere) as a combination of artificial intelligence and artificial intuition. In 1938, Heidegger interpreted this set of relationships from a philosophical perspective, without which it would not be possible to think of the posthuman condition of total war. These are:

1. the *dynamic* that refers to the development of strength;
2. the *totality* that affects the principle of power so that nothing outside that sphere of action can maintain its innocence and still be considered “real”;
3. the *imperial* one that results from the commanding character of power and suppresses any possibility of exception in one’s environment;
4. the *rational* one, in which the computational character of thinking is recognized in the closed framework of execution forces; and
5. the *planetary* one, which shows that power can no longer be “total” but is bound to the limits of the inhabited globe, such as the atmosphere and stratosphere, which means that the image of power conquers through the “penetration” of the planet as a whole and thus neutralizes possible planetary opponents¹⁴.

The third paradigm of war represents the end of war in the (post-)metaphysical sense. It is no longer the methods and technology of destroying the earth in the name of the messianic-political goals of justice of the eternal community or the perpetual empire of the nation-race-humanity, as were the political goals of totalitarian fascism, Nazism and Stalinist communism in the 20th century. Instead of this metapolitical advocacy of the rule of the subject-substance of “its” idea, which spreads imperially and colonially around the world with the aspiration of turning it into an absolute zone of geopolitics, as

¹⁴ M. Heidegger, *Besinnung*, GA 66, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1997, p. 18.

can be seen in the 21st century in how Putin's brutal invasion of Ukraine threatens the logic of the global-planetary politics of reorganization, we have found ourselves for the first time in a pure situation that derives the relationship between evil and war from the all-encompassing "positivity" of the will for power as the destruction of the human species or humanity. However, this new Armageddon does not come with any external cosmic catastrophe, nor with the so-called natural extinction of this species, nor by mutual human-too-human destruction, potentially helped by nuclear war or wars between the existing empires (USA, Russia and China) and their colonial satellite states. Rather, the third paradigm of war is determined by the total and absolute rule of the technosphere, which enables the emergence of artificial life from the technogenetic construction of artificial intelligence. All this began with the SF idea and imagination of a futuristic scenario in the 1960s with Kubrick's film *2001: A Space Odyssey* in which the superintelligent computer HAL 9000 kills the ship's crew until the astronaut Bowman manages to deactivate it at the last moment and thus saves hypothetical humanity in its post-and-transhumanist transition to a higher stage of cognitive evolution¹⁵.

In the metaphysical sense, war is the realization of the idea of ruling over the Other, as in the Greek paradigm of the political and politics, which, despite formal freedom, equality and justice for Greeks and citizens of the *polis* as foreigners, does not include slaves and women in the totality of public recognition. In addition, war should be understood from the correlation of the psycho-political as singular and collective as it is the sphere of *thymos* that demands its *ressentiment*. Any explanation of the origin of war that is explicitly economic or materialistic, as in vulgar Marxism, with rare exceptions such as Foucault and Deleuze and Guattari in the area of post-structuralism, fails to see that the strategy of violence and aggression cannot be just an accumulation of political factors that correspond to the structure of contemporary capitalism based on information and communication networks and their endless process of the emergence and contingency of capital¹⁶. The same applies to the irreducibility of the third paradigm of war, which is not a war of all against all in the sense of chaos and entropy in today's corporate structure of oligarchic world rule. There have been periods since the Second World War that resembled peace and striving for non-war solutions to economic and political

¹⁵ S.L. Sorgner, *We Have Always Been Cyborgs: Digital Data, Gene Technologies, and an Ethics of Transhumanism*, Bristol University Press, Bristol 2023; Ž. Paić (ed.), *The Technosphere as a New Aesthetic*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2022.

¹⁶ E. Aliez, M. Lazzarato, *Wars and Capital*, Semiotext(e), New York 2016.

issues. However, these tended to be periods of so-called “stand-by” or periods between two wars aiming, for example, for national independence and state sovereignty or, on the other hand, for the imperialist conquest of other people’s territory. These may be unfinished ethnic conflicts, such as the ongoing violent conflict between Israelis and Palestinians or ethnic wars in Africa, or frozen conflicts of a warlike nature, such as between India and Pakistan in the Himalayas. However, none of this can be decisive for this third paradigm of war, which, according to the minimal definition, is not a conflict of an aggressive nature until the Other is destroyed and its territory is controlled.

The technosphere, as a cybernetic system of transmission, storage, control and creation of information, appears as the origin of the so-called “third machine” that unites technique and technology thanks to the algorithmic process of calculating, planning and constructing events. The reality, therefore, becomes a techno-genetic or digital construction that Deleuze calls «virtual actualization» in his book *Difference and Repetition*¹⁷. The third machine denotes that which is no longer just an extension of a human’s arms or body in its technical form but mediated by the work of the brain, which visualizes concepts as images that have no model or original either in nature or in the external world of culture. These are images of events, like movie images or images that do not imitate or represent anything in the sense of reference to Being, beings and the essence of humans in traditional metaphysics. These images are not even a visual language, as semiotics has tried to understand from Barthes onwards with its belief in language as the fundamental “signifier”. In the cybernetic model of ontology, instead of the necessity and permanence of Being, regardless of whether it is considered phenomenologically or psychoanalytically as *noema* or the unconscious, we encounter the triad of contingency, emergence and deterministic chaos. That is why vision as a visualization of events precedes the program as a system of computer intelligence. This antecedence only by analogy belongs to the apriorism of speculative German philosophy, primarily Kant and his transcendental perception of space and time. However, as computer intelligence is not a *mimesis* or a copy of the speculative mind, human intuition cannot be a generative model for a possible artificial intuition, on which many software engineers responsible for the optimal performance of artificial intelligence’s work and action have been working experimentally since Minsky¹⁸.

¹⁷ G. Deleuze, *Différence et Répétition*, PUF, Paris 2011.

¹⁸ M. Minsky, *The Emotion Machine: Commonsense Thinking, Artificial Intelligence, and the Future of the Human Mind*, Simon & Schuster, New York 2007.

Since the technosphere at the current level of cognitive development is not yet a fully autonomous thinking machine, everything is moving towards the fact that it will very soon be the realization of the SF vision of Kubrick's HAL 9000, which means that in addition to the infinite speed of calculation-planning-construction, it will also have developed emotional intelligence and perhaps artificial intuition. As such, the question of the possibility of an ethical understanding of the world in the categories of consciousness, conscience, responsibility, and doing good and evil is no longer completely futuristic and unreal¹⁹. The problem, however, with the thinking of the technosphere when it comes to war is that it cannot be an ethical issue. Here, it is no longer a question of a potential struggle or war for the territory of a nation-state or even for supremacy over the global-planetary space. Instead, "war" becomes only cognitive and a matter of ruling over the human mind and body as a free territory of existential performance.

Furthermore, if the means and metaphors of warfare in the age of technique were the sword and shield, and, in the age of technology, the cannon and the bomb, then it is quite obvious that in the age of the technosphere, the instruments of destruction of the Other, earth and man, are nothing but gamma rays and hypersonic missiles. There are therefore only two possibilities within this third paradigm of war after the end of metaphysics and post-metaphysics. The first is already at work and refers to the human use and abuse of thinking machines as smart or autonomous destructive weapons. The second is what can be expected, namely that the technosphere takes an "enactive" approach to evil and destroys the apparently advanced and technologically developed human civilization. Of course, there is a third hypothetical possibility: that, like Heidegger's last god, AI will save us from ourselves, that is, from our deadly *thymos* and destructive resentment, becoming a higher form of that Kubrickian "star child" on the other side of the tragic (post-)biological history of humanity.

Thinking as Techno-Nihilism: Penrose vs. Severino

Since the beginning of the new era, with what Sloterdijk calls «Copernican mobilization», we have encountered the attempt that philosophical thought wants to construct the world from its logic of technical production instead of

¹⁹ N. Bostrom, *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*, Oxford University Press, Oxford 2014; M. More, N. Vita-More, *The Transhumanist Reader*, Wiley-Blackwell, New York 2013, p. 22.

observing Being as the subjectivity of an object²⁰. For Severino, the origin of this modern-day technical nihilism goes back to Plato and his concept of *poiesis*. Of the many works on artificial intelligence and its consequences for life in today's information society, it is worth highlighting the book of conversations between Severino and one of the most important contemporary mathematicians, Nobel laureate Roger Penrose: *Artificial Intelligence vs. Natural Intelligence*²¹. What is interesting here is that the conversation necessarily recalls what has always been a problem throughout the history of Western metaphysics, namely, how to establish a true dialogue about the essence of things that are the subject of a dispute between science and philosophy. Did this dialogue not begin in the pre-Platonic era with the Greeks – for example, between Thales and Parmenides – and continue in the new era with the conversation between Newton and Kant, culminating in the 20th century, of course, with the conversation between Einstein and Bergson? The question, however, is what all these meetings between scientists and thinkers testify to if not the fundamental issues of ontology, such as the question of whether the world is perpetual or was created by the Big Bang, whether God exists or whether his existence was unnecessary for the creation of the world, and whether the capacity to think is only human or whether it also belongs to the non-human in some way still unknown to us. When Moravec published his visionary book *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence* in 1988, he determined that by around the year 2030, man will be essentially “overcome” by the powerful action of intelligent machines. This prediction still had a streak of utopian rapture with the technical constellation of modernity²². In other words, what Moravec predicted was that around the mentioned year, there would be an equivalence between the natural mind and artificial intelligence. I dealt with this problem of the relationship between two ways of thinking and their complex configuration of concepts in *The Superfluity of the Human: Reflections on the Posthuman Condition*, starting from an understanding of the *technosphere*²³. In short, between thinking as rationality-planning-construction and thinking as a tel-

²⁰ P. Sloterdijk, *Kopernikanische Mobilization und Ptolömäische Abrüstung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987.

²¹ R. Penrose, E. Severino, *Artificial Intelligence vs. Natural Intelligence*, ed. F. Scardigli, Springer, Cham 2022.

²² H. Moravec, *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence*, Harvard University Press, Cambridge MA 1988.

²³ Ž. Paić, *The Superfluity of the Human: Reflections on the Posthuman Condition*, Schwabe Verlag, Basel 2023.

ling event of the meaning of Being, there is a correlative relationship and, at the same time, an incompatibility in the essential settings of what Heidegger calls the «task of thought». I tried to develop the same problem extensively in *Prospects of Future Philosophy: Metaphysics-Cybernetics-Transhumanism* in such a way that I arrived at the proposition that the future of philosophy lies in contrast to the absolute rule of the techno-scientific system of the visualization and mathematization of thought to defend what enables the essence of thinking as such, which means the freedom to decide on one's path beyond the triumph of scientific positivism and the return to the abyss of primordial metaphysics²⁴. It seems that this conversation between Penrose and Severino truly represents, as Borges would say in one of his literary parables, a mirror of eternity and a trace of the metaphysical passion for the search for truth.

But what exactly does “artificial intelligence” mean in contrast to the natural mind? Penrose, Emeritus Rouse Ball Professor of Mathematics at Oxford University, argued that artificial intelligence is a term (albeit imprecise) to describe machines that think by reproducing the activities of human intelligence. He claims, however, that all these great achievements in the development of artificial intelligence, such as acceleration in data processing, the evolution of machine learning, big data and algorithms, are still not enough to explain the true triumph of artificial intelligence over natural or human intelligence. Why? Penrose believes that the logical structure of this non-human thinking needs to be explained and therefore directs attention to Gödel's theorem on the impossibility of an “intelligent machine”. However, the key problem for him is not logical in nature but touches on the issue of physical nature. In his books, he constantly pointed out that in order to understand the essence of the universe and its origin, it is necessary to think about the creative dimension of the purposefulness of the correlation between matter and energy. However, at the same time, the problem of the origin of human consciousness and self-awareness remains unsolved. According to Penrose, our human mind cannot be algorithmically programmed in performance processes. Not only do we still know so little about it, but what we do know we cannot interpret in a correct way using limited thinking schemes. In other words, we lack a conceptual framework that could solve the aporias of the relationship between the natural and the artificial. When everything is reduced to the right measure, it seems that Penrose's scepticism towards

²⁴ Ž. Paić, *Prospects of Future Philosophy: Metaphysics-Cybernetics-Transhumanism*, Mizan-trop, Zagreb 2023.

what Moravec calls «human equivalence» denotes the result of something that German speculative philosophy from Fichte to Schelling has already considered: “artificial intelligence” cannot be an adequate term for the very act of developing a thinking machine until it develops what is called self-consciousness. However, the question is whether the “self-consciousness of an intelligent machine” can only be a copy of human self-consciousness or whether we have to find a different solution for what Gotthard calls «trans-classical logic» that goes beyond the principles of identity and sufficient reason²⁵. Unexpectedly, in his interpretation of this problem, Penrose says that *AI cannot be real intelligence because only human intelligence is a real thing*.

Here, I would like to add the following. To understand the relationship between human thinking and what we call “artificial intelligence”, something more than classical ontological categories like “reality” and “non-reality” is needed. As we know, Kant talks about modal categories in which the substance and essence of a thing appear in space and time. These categories are possibility, facticity and reality and necessity. When we talk about artificial intelligence, it goes without saying that in developing a thinking machine, despite Gödel’s theorem, it will be increasingly supplied with a multitude of information beyond all human memory capabilities. Plato still counted memory among the fundamental features of human thinking because it was only thanks to this mode of thinking that humans have self-consciousness in space and time. The possibility of the self-development of artificial intelligence assumes two things: the self-development of the rational structure or logic of this thinking and the self-development of what is called artificial intuition, that is, thinking that produces information by functioning according to the model of a visualized concept or image. That picture is anything but realistic, so Penrose is only partly right. Artificial intelligence is not “real” but “hyper-real”.

It is precisely because of this that the key point of the modality category for the self-development of artificial intelligence on the way to technological self-awareness denotes the connection between possibilities and reality as a new contingent necessity. Deleuze calls this «virtual actualization»²⁶. Although it seems obvious to Penrose that the concept of artificial intelligence should be freed from the matrix of social implications and consequences for human communication by having to solve falls into the abyss of reduc-

²⁵ G. Gunther, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, vol. 1, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1976, pp. 249-328.

²⁶ G. Deleuze, *op. cit.*

tionism, there remains a problem that is already, at this level of artificial intelligence use, irremediable. The openness of the space for the creative dimension of human thinking and innovation by no means excludes the possibility that artificial intelligence thinks and acts by creating innovatively what looks similar to human thought existence.

In his conversation with Penrose, Severino consistently defended his views on the original structure of thought as the openness and persistence of Being in its eternity, starting from Parmenides and pre-Socratic ontology. For him, the decisive problem in the discussion of the relationship between the natural mind and artificial intelligence boils down to the fact that the conceptual framework of both is present in what Plato calls *poiesis*, i.e. production. Since the West denotes precisely the absolutization of production as the ruling and only authoritative way of thinking, *poiesis* is the cause that enables the creation of something from non-existence into existence. We can see from this how Severino tries to show that the question of thinking as a dispute between the original and the non-original lies at the very foundation of Western metaphysics. For this reason, the question about the possibility, reality and necessity of artificial intelligence simultaneously becomes a question about the ontological issue of the world and humans, considering that for the first time in history, intelligence can now become completely non-human and therefore created as a manipulative framework for any further action in reality.

In contrast to Penrose, who defined real or natural intelligence using the concept of conscience as a quality of consciousness, which assumes the ethical dimension of distinguishing between good and evil, Severino concludes that consciousness encompasses the area that artificial intelligence cannot reach and thus it seems that the production of consciousness is what becomes the fundamental issue of today. Hence, both the mathematician and the philosopher are aware that this conversation is nothing more than an exchange of views on the hope that the self-development of artificial intelligence cannot replace the irreducibility of human thinking and that, in the future, the relationship between the artificial and the natural will still be in the coherence of both, not in the total power of artificial intelligence over man.

Everything that emerges from this book is not far from Heidegger's notion of serenity [*Gelassenheit*] against the technical system in the sense of preserving the property of thinking as expressing the meaning of Being²⁷.

²⁷ M. Heidegger, *Gelassenheit*, G. Neske, Pfullingen 1985.

However, it seems to me that this is just an attempt to calm people before the unstoppable process of technologizing thoughts and visualizing events. The problem is no longer in pointing out that production in the sense of the total production of consciousness marks the path of Western nihilism. What the term *technosphere* attempts to denote goes beyond the scientific and philosophical ways of thinking. The *technosphere* cannot be what Penrose and Severino are talking about when they sceptically try to protect the irreducible territory of human consciousness with the help of ethics and ontology in the synthesis of all five senses in human history, with language as the first and last guarantee. When the logic of an infinite number in the process of computation completely masters the concept of image in the sense of producing information as visualized concepts, then the problem is in what we ascribe from Aristotle to being human, namely opinions in terms of *animal rationale*. From the essence of the *technosphere* as the self-awareness of autopoietic machines, it necessarily follows that thinking synthesizes the non-human into the human, i.e. the rational into the intuitive. Therefore, it should be no coincidence that, at the beginning of the 21st century, intensive research into artificial intuition in robotics and engineering goes beyond the limits of human thinking that we usually attribute to art, not science. In the conversation between Penrose and Severino, the “third man”, the synthesis of artist and visionary, was missing – the “great third”, who is neither God nor technology but that which can think differently and creatively produce something new without it being a mere imitation of human creativity. Is this *tertium datur* still only a possibility and not a reality and a necessity, or perhaps, has the virtual actualization of the non-human as a creative designer of worlds already been realized?

Why does that conversation between mathematicians and philosophers seem extremely important for understanding the problem of the relationship between the technosphere and war? Because it shows that thinking as calculation-planning-construction versus thinking as mythopoetic telling signifies the primacy of the pragmatics of knowledge about the possibility of mastering the world as the conquest and subjugation of the earth and the universe with the fundamental purposes of what constitutes the essence of modernity, which is the rule of the subject-substance through progress and the development of the techno-scientific objectification of Being. Therefore, it seems quite obvious that with the new era and the scientific and technological image of the world, a hegemony of thinking is established, which tends to have military features in the form of the quantification and visualization of Being. The military cannot be just the

realization of war plans and programs for the complete conquest of the earth and space due to the will for the power of some singular-collective subjectivity. It involves the colonization of the land and the rationalization of the world, starting from the tendency to bring the concept of total mobilization, which Jünger talks about in his analysis of the enslavement of Being and the nihilism of technology, to the real condition of governance beyond all limits. However, the boundary between thinking as the technomilitarism of the world, which Nietzsche calls «logic, mass and brutality», and thinking as a discursive conception of Being cannot be only a difference in the sense of a plea for war and a plea for peace²⁸.

Instead, in these two modes of human thought existence, we face the last border in the very “being” of man as *animal rationale* and *homo kybernetes*. While the anthropological reduction of the ontology has a scientific-technological character for the former, for the latter, as the “last man” in the posthuman condition, the difference between what Heidegger calls calculating thinking [*Rechnen*] and what he calls telling thinking [*Dichten*] cannot be decisive. Why? For the simple reason that for the contingent-emergent action of “man” in the environment of the technological dispositif of “artificial intelligence”, any insistence on defending the irreducibility of mythopoetic narration and the humanistic set of “values” represents “reactionary” nostalgia for the old days of metaphysics. This obscure dualism between the Platonic rule of *téchne* and *poiesis* is no longer relevant for the technosphere as the essence of a cybernetic system of managing a technically shaped world. As an event of the third paradigm, war represents the “natural state” of the self-regulation of the relationship between the techno-military system and its environment, where local-regional wars take place at all levels of performativities. In this respect, Jünger left the following prescient thoughts, irrefutable proof of the complete bankruptcy of all messianic-romantic illusions about the meaning and purpose of wars in the post-historical era:

The perfection of the technical means of power consists of the ultimate state of expediency and the possibility of total destruction. [...] Already in the last war, there were zones of destruction whose scenes can only be described if we compare them to natural disasters. [...] It is a romantic thought that social contracts can restrain the rampage of these energies and their application in a life-and-death struggle. The premise of that thought is that man is good – but man is not good,

²⁸ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, KSA 2, edited by G. Colli and M. Montinari, De Gruyter, Berlin-New York 1980, p. 473.

but good and evil at the same time. In every calculation that needs to pass the exam, it is really necessary to include that there is nothing that a person is not capable of. Reality is not determined by moral rules; it is determined by laws²⁹.

From all that has been said, something uncanny emerges. First of all, what is hidden behind the third paradigm of war in the term “technosphere” can, for the first time, become a realized absolute as a triad of metaphysics, cybernetics and transhumanism. Technological singularity is therefore not a messianic event of the cosmic-human evolution of consciousness, which, by merging with God, will lead to bliss on the other side of history. Instead of this traditionally understood soteriology, which was still the philosophical view of modern physicists and mathematicians, as well as the philosophers of monadology, namely Newton and Leibniz, there are more and more reasons to express concern about the linear development model of emergent artificial self-awareness.

The reason is clear. The production of autonomous weapon systems or “killer robots” that can find military targets and neutralize them with smart bombs without human intervention has already gained momentum in recent years. Drones are powerful weapons in military conflicts, and in addition to replacing aviation, their widespread use is leading to significant changes in warfare in the classic means of destruction, from tanks to multi-barrel rocket launchers. No one can stop this anymore, especially not by making appeals of an ethical nature, such as the one signed by many leading technological experts, roboticists and philosophers, and linguists claiming that they intend to prevent the so-called third revolution in warfare after the invention of gunpowder and nuclear weapons. It cannot be prevented because this is neither the first nor the second paradigm of warfare, nor, therefore, is it the sword and shield, nor is it the cannon and the bomb, which were created as a development of technique and technology as a means of conquering the Other in the sense of (re)territorialization. This “here” and “now” is not spatially and temporally fixed and permanent in the opinion of some great inventor or designer.

This arises as the *technosphere* from the singular process of the human that merges with the non-human, just as the emergence of cybernetics with its key concept of information meant transcending the concepts of matter as mass and energy³⁰. For the performative enactive mind of the

²⁹ E. Jünger, *Der Arbeiter – Herrschaft und Gestalt*, Klett-Cotta, Stuttgart 1981, pp. 145-146.

³⁰ N. Wiener, *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*, MIT Press, Cambridge MA 2019.

third or cybernetic machine, the world is no longer post-temporally “in” the world. Instead, in the middle is a techno-genetic construction in which Being, beings and the essence of man are no longer ontologies. After all, the authoritative concepts of the new operational opinions are based on the trans-classical logic of *tertium datur*. That third – the third machine, the third hand, the “great third”, the third paradigm of war – is nothing but the end of the distinction between metaphysics and cybernetics. Instead, thinking in the sphere of action of the technosphere goes beyond the earth and territorial rootedness of things and objects, and the autonomous object as such, object X, “thinks” by quantifying and visualizing what lies in the horizon of the immeasurable and invisible, like technoscience with the human eye.

Artificial intelligence therefore becomes only the algorithmic potentiality of the construction of events that do not exist in reality but are virtually actual and thus hyperreal as far as the strategic planning of the future war is concerned, for now still in the heads of people and their metaphysical fictions and obsessions for the will to power against the existence of the Other as the enemy of my subjectivity and substantiality, and declare what is “new” on the *event horizon* as a legitimate war objective that should be neutralized or destroyed. We can now see that what until the 1990s had the feature of “futuristic” or SF, like the dystopian films *Blade Runner*, *Alien* and *Terminator*, has since become a hyperreal event of the combination of information, genes and robotics in the production of a third machine or *technosphere* that “thinks” and acts autonomously but in the sense of *Rechnen*, not *Dichten*. In the coming future, this tendency may even become *techno-mythic-poetic*, which presupposes unimagined possibilities of aestheticizing as designing digital platforms of cybernetic synaesthesia.

Wars Without Worlds?

Any new “philosophy of war” no longer has its *raison d’être* for the simple reason that a war waged with autonomous weapons for the destruction of the Other, not necessarily human, is no longer a war-in-the-world that has, phenomenologically speaking, its *noema* or subjectivity of the object. The concept of the world in the metaphysical history of the West until Heidegger had that essential ontological difference between Being and beings, so it was self-evident to distinguish between the world as *cosmos* and *mundus* in the Greek and Christian sense and the world as the horizon of designing the

event of Being and the essence of the human. The worldliness of the world has always been a “thing” of thought within the metaphysical triad of Being-God-Man. The fourth, that is, worldly in the concept of the world, belongs to an opinion that does not reduce the absolute integrity of the world to something external to it, such as science or technique-technology, which Heidegger destroyed in *Being and Time* by asserting that the meaning of Being is missed in the modern reductiveness of biology, psychology and anthropology³¹. “Life”, “soul” and “man” therefore do not express the subject-centricity of thinking but are self-showing and self-expressing phenomena of the meaning of Being in the mode of an existential project of freedom as a “being there” [*Dasein*]. When the world in the age of the *technosphere* loses its cosmocentricity and anthropocentricity, that is, what in the term “Anthropocene” signifies its carbon structure of the earth and the end of the industrial conquest and destruction of the surrounding world [*Umwelt*], the logical consequence is that from the horizon of meaning, the world becomes astrophysically reducible to the possibility of its disintegration in the projection of the *event horizon*, which, as Hawking knew, marks the end of the possibility of all visibility and the cognitive-theoretical validity of physical categories³².

³¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, V. Klostermann, Frankfurt am Main 2018.

³² The event horizon denotes the boundary that defines the region of space around a black hole from which nothing (not even light) can escape. In other words, the escape velocity of an object within the event horizon exceeds the speed of light. It is so-called because it is impossible to observe any event that takes place within it – it is a horizon beyond which we can no longer see anything. The event horizon therefore effectively hides the singularity at the centre of the black hole, a boon for astrophysicists uneasy about the breakdown of the laws of physics at such a point. The cosmic censorship assumption states that all singularities are hidden by the event horizon and this lack of laws of physics is not visible. In theory, any mass can be compressed enough to form a black hole. The only condition is that its physical size must be smaller than the radius of the event horizon. For example, our Sun would become a black hole if its mass were contained within a sphere with a diameter of about 2.5 km. The event horizon of a rotating black hole splits into an outer horizon and an inner horizon. The outer event horizon of such an object acts as a point of no return, just like the event horizon of a non-rotating black hole. The inner event horizon of a rotating black hole, also known as the Cauchy horizon, is stranger. After that threshold, cause no longer necessarily precedes effect, the past no longer necessarily determines the future, and time travel may be possible. (In a non-rotating black hole, also known as a Schwarzschild black hole, the inner and outer horizons coincide). A rotating black hole also forces the fabric of spacetime around it to rotate with it, a phenomenon known as frame dragging or the Lense-Thirring effect. Frame drag can also be seen around other massive bodies, including Earth. If we summarize what was said above, then it should be pointed out that the concept of the event horizon originates from Einstein’s theory of relativity. As a whole, everything that happens beyond that horizon only shows that the known physical laws no longer apply, so even the model of causality cannot explain the interaction of what is

When we keep this in mind, it becomes obvious that the technosphere transcends the boundaries of the human and the earthly and that its space-time is that of contingency-emergency-deterministic chaos. The world of the technosphere lies beyond any metaphysical picture of the world, and even Heidegger's brilliant analysis of the emergence of the scientific-technical age with the term «the age of the world picture» [*Die Zeit des Weltbildes*] is no longer an appropriate framework of thought for what is happening “here” and “now”³³. Instead of world history, we are immersed, and no longer thrown out, into the global-planetary nihilism of *the third paradigm of war beyond the war for (re)territorialization* because total war in the hyperspace of Schmitt's *Großraum*, which I call *post-imperial sovereignty*, encompasses everyone and no one, with a tendency to become an interplanetary war without worlds, that is, in the singular plural, it is about permanent wars that will potentially be waged between humans, *homo kybernetes* and extraterrestrial creatures in the coming future³⁴. This syncretism of subjects/actors shows that Jünger, Schmitt and Heidegger, not the heirs of Kant and the Enlightenment, are the thinkers who were quite clearly “down to earth” in thinking that the human is neither an angel nor devil but a being that, in its possibilities, encompasses precisely the demonic ability to realize the goals of radical or diabolical evil and, just as Schelling first thought in his discussion about the essence of freedom, becomes the fundamental issue of any further discussion about the meaning of life in the age of artificial intelligence. Is it not amazing that as soon as *ChatGPT* was released by OpenAI

beyond these horizons with what is inside. We would say that contemporary science in this respect is identical to what Deleuze claims when he introduced into the philosophy of becoming [*devenir*] what Duns Scotus, Spinoza and Nietzsche called “immanence”. The worldliness of events marks the boundary between the empirically determined world of phenomena and what cannot be known, such as the Kantian thing-about-itself [*Ding-an-sich*] or object X. However, what if, from the point of view of future physics as a metaphysics that synthesizes experience within itself astrophysics and cosmology and philosophical research into the possibility of the emergence of what lies behind our experience, the event horizon is actually a temporary cognitive-theoretical boundary, not something fixed and unchanging? What, then, if events can happen in such a way that Whitehead's hypothesis that the evolution of cosmic epochs requires the creation of new conceptual frameworks for understanding the contingent necessity of a universe for which God is not the first cause and the last purpose, but possibly the creative-metaphysical initiator of the process into infinity without the last insight into its newness of eternal becoming?, Z. Merali, *Stephen Hawking: “There Are No Black Holes”*, in «Nature», (2014), <https://doi.org/10.1038/nature.2014.14583>.

³³ M. Heidegger, *Holzwege*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1977, pp. 87-88.

³⁴ Ž. Paić, *Nemesis: Aporias of the Political and Politics*, Naklada Breza, Zagreb 2022, pp. 309-340.

in 2022, all previous “great narratives” of metaphysics, from phenomenology, psychoanalysis, Marxism, the philosophy of life, hermeneutics and philosophical cosmology to cybernetic anthropology and various theories of war from the perspective of the ethical-political renewals of Kant and cosmopolitanism, lost any credibility? All the new so-called “successful” positive science philosophies take place as neurocognitive and neurophilosophy, so this referential framework of the brain as calculation-planning-construction becomes something of a reductive path in understanding war in the age of the technosphere. However, let us not celebrate what should not be celebrated because the brain as a vision and as a program only shows the ambiguous wisdom of Heidegger’s statement from *What Does it Mean to Think?*:

Das Bedenklichste in unserer bedenklichen Zeit ist, daß wir noch nicht denken³⁵.

To think of war in the age of the technosphere means to think radically differently from the ruling current of this techno-nihilistic fall into the abyss of “new positivism”. War denotes the *polemos* of all things, and that is why its destructive history of chaos and entropy becomes paradoxically our *creative future*, provided that what remains presupposes the openness of the question of evil and not the closure of thought in the ever-new fiction of perpetual peace and its fallen angels of infinity. To think of what stands outside this event horizon means to think of what is impossible and inexpressible and, as such, essentially undemonstrable.

Abstract

The problem of the thinking of the technosphere cannot be an ethical issue because it is no longer a question of a potential struggle or war for the territory of a nation-state or even for supremacy over the global-planetary space. Instead, “war” has now become only cognitive and a matter of ruling over the human mind and body as a free territory of existential performance. Furthermore, if the means and metaphors of warfare in the age of technique are the sword and shield, and, in the age of technology, the cannon and the bomb, then it is quite obvious that in the age of the technosphere, the instruments

³⁵ M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, GA 8, V. Klostermann, Frankfurt am Main 2002, p. 5.

of the destruction of the Other, earth and man are nothing but gamma rays and hypersonic missiles. The essence of total war derives from the post-metaphysical “attributes” of contemporary nihilism and thus connects all three paradigms of understanding war (the technical one, the technological one and the one I call the technosphere) as a combination of artificial intelligence and artificial intuition.

Keywords: technosphere; total war; contemporary nihilism; artificial intelligence; evil.

Žarko Paić

University of Zagreb

zarko.paic@tlf.unizg.hr

La guerra. Un'altra forma di nichilismo?

T

Lúcio Jorge Hammes, Rogério José Schuck

Fundamentos para a paz: limites e possibilidades

Introdução

A questão da paz reiteradamente entra em pauta, trazendo à tona diversas opiniões e compreensões, não raro, equivocadas. Falar de paz não significa que defendemos um sentimento de inércia, de ausência de ação ou o abafamento dos conflitos. Referimo-nos às ações desenvolvidas para edificar alternativas à violência e construir bases para aprender a resolver os conflitos de modo não violento, valorizando as resoluções já estabelecidas pela civilização, que cuida dos direitos humanos e dos princípios de convivência humana.

O objetivo do artigo é discutir possibilidades de construir a “paz perpétua”, defendida por Kant (2008), possibilitando a convivência pacífica entre pessoas, grupos e nações. A paz se fundamenta no respeito às leis para “coordenar o antagonismo das suas disposições pacíficas no seio de um povo” (p. 29). Esta perspectiva de paz é a base para buscar consensos, “necessários do código não escrito, tanto do direito de Estado como do direito das gentes, para um direito público dos homens em geral e, assim, para a paz perpétua” (Kant 2008, p. 23). Dessa forma, o artigo parte de estudos já aprofundados sobre a resolução conflitos de forma não violenta, servindo de base para a construção de alternativas possíveis para a edificação da paz.

Vivemos ainda tempos marcados por conflitos de ordem econômica, ideológica, cultural, dentre outras, com forte presença de iniciativas bélicas para solucioná-los. Situações de violência doméstica, chacinas ou guerras, normalmente, sofrem as consequências da resolução de conflitos de modo violento. Estas situações podem levar a mais violência.

Em relação à guerra na Ucrânia, destacam-se as ameaças que permanecem como horizontes nos discursos que envolvem o uso de armas nucleares, constituindo-se em potencial ameaça para a sobrevivência da humanidade. Armas de potencial destruidor semelhante foram lançadas pelos Estados Unidos sobre as cidades japonesas de Hiroshima e Nagasaki. Agora, em pleno ano de 2023, quase há 80 anos dos eventos do uso de bombas atômicas contra os japoneses, a Rússia recoloca a discussão em pauta, numa declaração do seu ex-presidente Demitry Medvegev:

Imaginem que a contraofensiva, que é apoiada pela OTAN, fosse um sucesso e eles [a Ucrânia] arrancassem uma parte de nossa terra, então seríamos forçados a usar uma arma nuclear de acordo com as regras de um decreto do presidente da Rússia. Simplesmente não haveria outra solução. Nossos inimigos devem rezar a nossos combatentes para que não permitam que o mundo seja destruído por chamuscas nucleares (Força Aérea Brasil 2023).

A mesma fonte (Força Aérea Brasil 2023) afirma que a “Rússia tem hoje 4.400 ogivas nucleares de reserva, com aproximadamente 1.900 delas em armas nucleares táticas”. Percebe-se que ainda estamos numa corrida armamentista como forma de preparar-se para resolver os conflitos, de modo violento.

Neste artigo, defendemos a mudança da forma de resolução de conflitos, para não mais usar a violência para encaminhar a resolução. Esta perspectiva não violenta de resolver os conflitos pode ser a base para construir a cultura da paz, tornando comum resolver os conflitos de modo não violento. Ao longo do texto, percebe-se que a superação somente é possível com uma educação para a paz, em busca de uma cultura de paz, invertendo a lógica da máxima que vem desde o Império Romano, que traz como princípio: “Se queres a paz, prepare-se para a guerra”.

A partir da definição do conceito de conflito, o estudo busca bases para a solução dos conflitos de modo não violento, apresentando fundamentos da educação para a paz e a construção da cultura da paz.

Percurso metodológico

Este artigo é resultado de estudos impulsionados pelo desenvolvimento do projeto de pesquisa “Fundamentos da cultura da paz: pesquisas e intervenções sobre a gestão de conflitos e a cultura da paz”. Também discute os estudos feitos por Guimarães (2005), estabelecendo um diálogo fecundo

com as demais pesquisas desenvolvidas pelo autor. Os encontros entre os pesquisadores facilitaram o aprofundamento de questões ainda abertas.

A pesquisa teve como objetivo discutir e aprofundar as possibilidades de construir a paz, fundamentada em acordos ou leis que sedimentam a vida em sociedade. Ou seja, uma proposta de paz que busca consensos e resolve os conflitos de modo não violento, tendo como horizonte a cultura da paz.

Para a coleta de dados, foram utilizados referenciais teóricos norteadores de aspectos que envolvem a resolução de conflitos, educação para a paz e culturas de paz, na perspectiva de fundamentar culturas de paz, tendo presentes os limites e as possibilidades na formação de sociedades que caminhem para a resolução de seus conflitos de modo não violento.

A análise dos dados apoia-se na hermenêutica do texto de Ricoeur (1986), para interpretar os documentos no contexto histórico-social e cultural. Dessa forma, a análise interpretativa dos dados valoriza as ideias-força presentes em três categorias: resolução de conflitos, educação para a paz e culturas de paz.

O artigo traz dados da pesquisa sobre os fundamentos da educação para a paz e questões relacionadas, como violências, conflitos e educação para a paz, tendo como horizonte a construção de uma cultura de paz. Através da análise bibliográfica, aprofunda conceitos centrais que fundamentam a resolução de conflitos de modo não violento.

Resolução de conflitos como base da violência ou da paz

A busca de fundamentos para a paz tem na resolução de conflitos uma base para buscar a paz, conforme define Hammes (2021, p. 71). Também compreendido como disputa ou discórdia, o conflito se instaura no encontro de pessoas com pensamentos e posicionamentos diferentes. É resultado da convivência social, tendo como motivos contendas por brinquedos, amores, bens, fama, questões ideológicas, etc. Dessa forma, o conflito é compreendido como algo normal na convivência em sociedade, mas sua resolução pode seguir caminhos de paz ou de violência, dependendo da forma de resolução.

Elucidar as situações que envolvem o conflito e suas implicações é a base para que seja tratado de modo adequado. Sua resolução depende da formação e da animosidade das pessoas envolvidas, destacando sua capacidade de diálogo e de convencimento, mas também pode ser feita através da violência, quando um oprime ou massacra o outro. Dessa forma, as consequências da resolução do conflito podem ser o início da construção de

uma cultura de paz, fundamentada no diálogo, ou podem desencadear ações de violência, que resultam em brigas, assassinatos ou a própria guerra.

A história mostra que o conflito pode ser base para o estabelecimento de ações de violência e a implantação de uma cultura de violência ou pode ser uma oportunidade para desencadear ações em favor de uma cultura de paz. Se partirmos da história da sociedade ocidental, revelam-se perspectivas diferentes para tratar o conflito.

Na Grécia Antiga, na época do desenvolvimento das cidades gregas, quando Atenas se tornava um importante centro comercial e cultural, filósofos como Sócrates, Platão e Aristóteles valorizavam o diálogo como estratégia de tratamento e de solução dos conflitos. Por isso, os espaços preferenciais para o desenvolvimento do pensamento eram a Ágora (praças públicas), a Academia e o Liceu, onde se encontravam o mestre e os discípulos para pensar e dialogar sobre questões emergentes, entre as quais estava a resolução dos conflitos da *pólis*.

As temáticas centrais que ocupavam os filósofos de Atenas se relacionavam à vida em sociedade, especialmente, a ética e a política. A vida do cotidiano era tema preferencial para a reflexão filosófica, valorizando a coerência (relaciona teoria e prática) e a autenticidade (ser o que anuncia ser), o que resultava em embates com outros pensadores, como os sofistas ou pessoas que ocupavam o poder político ou judiciário da época. O método socrático consistia em perguntas para as quais obtinham-se opiniões do interlocutor, que resultavam em outras perguntas e respostas, para demonstrar os limites das primeiras opiniões, para, então, construir com o interlocutor, o conhecimento sobre o qual discutiam. Esse método “consistia em livrar seus companheiros de todas as crenças infundadas e ‘quimeras’ – as simples fantasias que preenchiam seus espíritos” (Arendt 1993, p. 49).

Na cultura judaico-cristã, há situações descritas na Bíblia que podem ajudar a compreender o conflito e as formas de resolução. São histórias lidas e rezadas por pessoas que se organizam como povo e encontram nestas passagens, expressões que ajudam a organizar sua vida. Apontamos apenas algumas:

- a) Caim e Abel (Gn 4,3) – Os filhos de Adão e Eva, Caim e Abel, se tornaram agricultor e pastor. Os dois fizeram sua oferta a Deus: Caim apresentou frutos da terra e Abel, primícias do seu rebanho. Mas, Caim sentiu ciúmes do irmão, ficou extremamente irritado, armou uma emboscada, convidando-o para ir ao campo e atirou-se sobre ele e o matou.
- b) A intervenção do rei Salomão (1 Reis 3,16-28) – O rei Salomão foi chamado para intervir num conflito em que duas mulheres se diziam mães do mesmo menino. Diante disso, o rei pede uma espada e pronuncia: “Dividi

em duas partes o menino vivo e daí metade a uma e metade a outra”. A mãe então clama para não matar o menino e entregá-lo vivo.

- c) O Êxodo do Egito (Ex 5) – Moisés é um israelita que cresceu e foi educado junto ao Faraó, rei do Egito. Percebendo que seu povo era maltratado como escravo, com Arão, pede a libertação do povo (Ex 1,5). Moisés comunica que Deus enviará pragas se o Faraó impedir a saída do povo do Egito. Após as 10 pragas caírem sobre o Egito, Moisés consegue seguir pelo Mar Vermelho e se constitui como povo no deserto, para ocupar a Terra Prometida.
- d) Dar a outra face (Mt 5, 38-42) – O ensinamento de Jesus de Nazaré muda as relações do *Olho por olho e dente por dente* diante do malvado. Ele ensina: “se alguém te dá um tapa na face direita, oferece-lhe também a esquerda! Se alguém quiser abrir um processo para tomar a tua túnica, dá-lhe também o manto! Se alguém te forçar a andar um quilômetro, caminha dois com ele! Dá a quem te pedir e não vires as costas a quem te pede emprestado” (Mt 5, 39-42).
- e) A expulsão dos vendedores (Mt 21, 12-13) – Ao entrar no templo, Jesus expulsou os comerciantes, derrubou as mesas dos cambistas e os bancos dos negociantes de pombas, dizendo: “Está escrito: Minha casa é uma casa de oração (Is 56,7), mas vós fizestes dela um covil de ladrões (Jr 7,11)!”.

Os conflitos bíblicos se tornam conhecidos através da vivência religiosa, que pode provocar reações diferentes: servir para promover ainda mais violência ou para levar a uma cultura da paz. Assim, em relação à expulsão dos vendedores, Guimarães (2019, p. 190) afirma que Jesus respeita o templo e

[...] não se pode falar de raiva de Jesus, nem de manifestação de impaciência. É preciso comparar esta ação de Jesus com ações de Gandhi, quando, por exemplo, este convida a queimar os tecidos britânicos, como gesto de protesto contra as leis britânicas que proibiam os indianos de fabricarem seus próprios tecidos. Uma ação que tem um impacto forte e desorganiza o sistema existente, mas que não faz violência contra ninguém!

Os conflitos retratados, sejam na Bíblia ou em outros textos, se desencadeiam com pessoas e em contextos específicos. Por isso, uma resolução adequada do conflito requer a sua compreensão (elucidação), mantendo aberto o diálogo entre as partes envolvidas. Dessa forma, é possível expressar melhor os sentimentos, desejos e dilemas, que envolvem estes conflitos, a fim de superá-los da melhor forma possível.

O desejo de suplantar os conflitos sem violência e guerra, segundo Kant (2008), poderia ser expresso na “Constituição civil em cada Estado”, em que

haja um “poder supremo legislativo, executivo e judicial, que dirima pacificamente os nossos conflitos”. Significa dizer que qualquer nação, incluindo as grandes potências, pode encontrar uma maneira de não entrar num conflito. Para Kant a razão é suprema para tomar as rédeas da sua historicidade, haja vista que “se não existir o substituto da federação das sociedades civis, a saber, o federalismo livre, que a razão deve necessariamente vincular com o conceito de direito das gentes” (Kant 2008, p. 18).

Deutsch (2004) destaca um conjunto de variáveis que influenciam a ocorrência de conflitos, tais como: 1) as características das partes em conflito; 2) os relacionamentos prévios de um com o outro; 3) a natureza da questão que originou o conflito; 4) o ambiente social em que ocorreu o conflito; 5) os espectadores interessados no conflito; 6) as estratégias e a tática empregada pelas partes no conflito; 7) as consequências do conflito para cada participante e para outras partes interessadas. Para o autor, as dinâmicas do conflito interpessoal, intercoletivo e internacional aparentam ter características similares e “parecem depender de alguns processos subjacentes comuns, como a profecia de autoexecução, percepção e julgamento equivocados, e compromisso inconsciente” (Deutsch 2004, p. 32).

Os conflitos, segundo Guimarães (2004, p. 10), “são normais não necessariamente positivos ou negativos, maus ou ruins. É a resposta que se dá aos conflitos que os torna positivos ou negativos, construtivos ou destrutivos. A questão é como resolvemos os conflitos, se por meios violentos ou não violentos”.

Esta perspectiva de compreensão do conflito também é defendida por Deutsch (2004, p. 35), ao salientar que “o conflito dispõem-no no rol dos vilões, como se o conflito em si fosse a causa da psicopatologia, da desordem social e da guerra”. Porém, o conflito tem funções positivas, pois, independentemente de nossa vontade, por fazermos parte da sociedade, faz parte do contexto vital em que nos encontramos. Os conflitos são parte constituinte da nossa existência, de modo que é impossível viver sem a presença de conflitos. Podemos até eliminar alguns conflitos por um curto espaço temporal, mas não há como eliminá-los ou suprimi-los por um longo tempo. A arte do bem viver compreende isso e aprende a melhor forma de coexistir e superar gradualmente os conflitos.

Para Guimarães (2004), o conflito não deve ser encarado necessariamente como algo ruim, negativo, ou como obstáculo para a construção da cultura da paz. Segundo o autor, “é a resposta que se dá aos conflitos que os torna positivos ou negativos, construtivos ou destrutivos. A questão é como resolvemos os conflitos, se por meios violentos ou não violentos” (Guimarães 2004, p. 10).

A resolução de conflitos de modo não violento pode contribuir para construir uma cultura de paz, mudando atitudes, crenças e comportamentos (no dia-a-dia ou nas grandes negociações entre países), tornando natural resolver os conflitos sem violência. Conforme Guimarães (2004, p. 18), esta forma de solução de conflitos amplia os conhecimentos sobre o panorama da diversidade humana, passível de gerar soluções, em que não seja necessário ter ganhador e perdedor, numa perspectiva do “ganha-ganha”, com soluções razoáveis para ambas as partes. Em vez de encarar o outro com hostilidade e como adversário, é possível tê-lo como parceiro, com interesses comuns, numa ótica de cooperação.

Para o desenvolvimento do processo de solução de conflitos de forma não violenta, destacam-se movimentos e pessoas, como é o caso de Mahatma Gandhi (1869-1948), que deu a contribuição pessoal mais significativa na história da técnica não violenta. Conforme Sharp (1973, p. 82), com suas experiências, com o uso da não-cooperação, da desobediência e do desafio, Gandhi objetivava controlar governantes, alterar políticas governamentais e minar sistemas políticos; Martin Luther King (1929-1968), com as lutas pelos direitos civis, promoveu o boicote aos ônibus que proibiam que os negros ocupassem assentos nesses veículo; também participou da Marcha sobre Washington, ocasião em que fez o discurso “Eu tenho um sonho”, junto ao Memorial de Lincoln; Nelson Mandela (1918-2013), um líder da resistência não violenta, foi condenado por traição, tornando-se um dos prisioneiros mais famosos do mundo, que, após ter conquistado a liberdade, foi responsável pela refundação do seu país como uma sociedade multiétnica.

Esta proposta de resolução de conflitos fundamenta-se nos ensinamentos filosóficos da vertente grega e da tradição judaico-cristã. Traz em sua essência propostas que apontam caminhos ou aprofundam as ações, com destaque para a resolução de conflitos através do diálogo, desenvolvendo uma “educação dialogal e ativa, voltada para a responsabilidade social e política, caracterizando-se pela profundidade na interpretação dos problemas” (Freire, 1967, p. 61).

Em busca de fundamentos para a paz

A resolução não violenta de conflitos pode constituir a base para a paz e para promover a cultura da paz. Esta paz, conforme Hammes (2009), requer conceituações precisas e a educação para a paz, desde a mais tenra idade, com o objetivo de edificar uma cultura de paz

Situações de violência ainda vêm ocupando espaços nos meios de comunicação e são estudados na academia. O combate à violência é uma das propostas mais citadas nas campanhas eleitorais, sendo destinados recursos públicos para o policiamento, a construção e a manutenção de presídios e hospitais e para as guerras. Parece haver unanimidade em torno desse tipo de ações e a paz passa a ser tarefa de todos.

No entanto, estudos mais aprofundados na perspectiva da paz duradoura têm mostrado contradições e chamam atenção das consequências da ausência de políticas efetivas para contrapor à cultura da violência, criando assim mais violência. Nessa perspectiva, Hammes (2009) busca trazer a situação para o debate:

Em nível global, o fim da guerra fria no Ocidente não levou para longe a ameaça de uma catástrofe mundial provocada, não por fatores externos ao planeta, mas pelo próprio modo de vida existente entre nós. Segundo dados do SIPRI (Stockholm International Peace Research Institute), em 1997, foram gastos cerca de 740 bilhões de dólares em armas [...] O genocídio estende-se para todas as formas de vida, numa situação de biocídio e geocídio. Estima-se que a cada dia desaparecem cerca de 10 espécies vivas. Entre 1975 e o ano 2000, 20% das espécies vivas desapareceram da terra. Com os meios técnicos que inventou, a humanidade está em condições de exterminar a si mesma, sem deixar sobreviventes. Em nível local, está o avanço da violência em todas as suas formas: física, psicológica e simbólica. A humanidade deve decidir se transforma a si própria e opta pela paz ou se abdica da certeza de seu futuro humano (Hammes 2009, p. 12).

Os estudos também indicam que há perspectivas diferentes em jogo. Além dos que defendem propostas que vão em direção à cultura da violência (defendem clubes de armas, a venda de armas, a violência contra organizações sociais, etnias ou a pessoas de partidos diferentes), há aqueles que propõem novas formas de educar e viver, referenciados em novas relações socioculturais, a partir do princípio da não violência.

Conforme Aguillera (1994, p. 23), uma das exigências para a consolidação da paz é a educação para a paz. Ela surge a partir da experiência da primeira grande guerra, com os movimentos de renovação pedagógica, a realização de oficinas, pesquisas, estudos e publicações de obras como “Educazione e pace” (Montessori 1951), que defendem uma concepção positiva de educação para a paz e afirmam que não basta mostrar os horrores da guerra, mas estimular o espírito de cooperação e a compreensão.

A história tem revelado que, após a segunda grande guerra, desenvolve-se uma corrida armamentista, ao mesmo tempo em que surge um

grande movimento pacifista. A educação para a paz é compreendida como ação pedagógica, que requer a investigação de temas como culturas de paz, tendo nos grupos de não violência e paz, os espaços preferenciais para tematizar suas grandes questões. Dessa forma, a educação para a paz revela-se como possibilidade no próprio espaço formal de educação, contribuindo para a superação da violência no meio escolar e a construção de uma sociedade não violenta. “A educação para a paz é hoje reconhecida como tarefa mundial, exigência indiscutível, componente importante dos programas educativos, enfim, como uma direção pedagógica necessária para a construção de uma sociedade democrática” (Guimarães 2004, p. 9).

Com Kant (2008), busca-se instaurar o estado de paz, pois a omissão diante das hostilidades ainda não é a garantia de paz. O filósofo sugere que os Estados, nas suas relações internacionais, saiam do estado da natureza, como os indivíduos fizeram numa época de sua história, e construam uma ordem jurídica que os conduza em direção à paz, pois “a razão condena a guerra como procedimento de direito e torna, ao contrário, o estado de paz um dever imediato” (Kant 2008, p. 40).

A partir disso, passa-se a compreender a paz, não apenas como ausência de guerra ou de violência, mas como a construção de uma cultura de paz, que tem nos estudos sobre a paz, participação decisiva, para buscar entender as raízes dos conflitos e os passos necessários para a sua superação. A Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) assumiu esta perspectiva da paz enquanto construção, quando anunciou, em novembro de 2000, que os próximos anos (2001 a 2010) seriam a “Década Internacional para uma Cultura da Paz e da Não Violência para as Crianças do Mundo”:

A Cultura de Paz se constitui dos valores, atitudes e comportamentos que refletem o respeito à vida, à pessoa humana e à sua dignidade, aos direitos humanos, entendidos em seu conjunto, interdependentes e indissociáveis. Viver em uma Cultura de Paz significa repudiar todas as formas de violência, especialmente a cotidiana, e promover os princípios da liberdade, justiça, solidariedade e tolerância, bem como estimular a compreensão entre os povos e as pessoas (Hammes 2009, p. 14).

A paz que se propõe transcende o significado restrito, que é a ausência de guerra ou de violência. A paz pode ser conceituada como uma construção, uma busca ou esforço permanente, pois ainda vivemos situações de violência. No entanto, mesmo se no nosso cotidiano já vivêssemos em paz,

a educação para a paz e a construção da paz deveriam estar na agenda da educação e das proposições das políticas públicas. A educação para a paz torna-se cada vez mais relevante, envolvendo mais pessoas, para que a cultura da paz seja a cultura vigente, orientando atitudes e valores.

Destacamos, a seguir, algumas concepções que orientam a educação para a paz, que constituem pressupostos pedagógicos que fundamentam as ações. Nesta perspectiva, compreende-se que:

- a) A paz não é um estado, mas uma construção. A paz não é um estado dado, mas algo a ser construído com ações pacifistas baseadas em pesquisas, debates como sujeitos e cocriadores.
- b) Paz se aprende. As pesquisas indicam que a humanidade não nasce violenta ou pacífica. Mas aprende a ser, ou violenta ou pacífica. Já aprendemos que a paz, além de raízes sociais, econômicas e políticas, possui um enquadramento cultural.
- c) Paz se ensina. A educação contribui significativamente com os processos de construção de culturas de paz e de não violência. Por isso, a educação para a paz é importante para buscar a paz.
- d) A paz se constrói, empoderando pessoas. A possibilidade da paz funda-se na habilidade humana para agir juntos, tendo como ponto de partida o poder que temos.
- e) A paz se constrói a partir da não-violência. Já sabemos que as soluções aos problemas relacionados à violência terão alcance reduzido, se permanecerem no campo restrito da resposta à violência. Por isso, as ações a partir da não violência podem resultar em resolução de conflitos.
- f) A paz se constrói num processo dialógico-conflitivo. A paz se apresenta não como oposta ao conflito, à agressividade, à indignação, ao uso da força e à luta, mas é resultado da forma de resolver os conflitos. Por isso, sugere-se empenhar energia e avançar em direção à resolução dos conflitos sem o uso de violência.
- g) A educação para a paz se firma como um elemento de ressignificação das práticas educativas (tanto da escola como da sociedade). Mais do que disciplina específica, a educação para a paz apresenta-se como eixo pedagógico, a partir do qual podem ser redesenhadas as práticas educativas, priorizando estudos, mas também as horas-aula, espaços físicos, tomadas de decisões, linguagem, elementos lúdicos, aspectos sociais, econômicos, políticos, culturais, religiosos, dentre outros.
- h) A educação para a paz funda-se no primado do vivido sobre o enunciado. Assim, é possível enfrentar o “passar o conteúdo”, estruturando a educa-

ção para a paz, a partir de vivências que constituam o próprio conteúdo. Logo, a metodologia se torna central, pois une fins e meios, os meios como embriões e sementes dos fins.

- i) A educação para a paz a partir do referencial sociocrítico. A educação para a paz tem a ver com o desvelamento dos germes culturais do desentendimento, dos sentimentos e das intenções sociais, contrários aos valores mais indispensáveis da experiência humana. Como afirmou Paulo Freire, ao receber o Prêmio de Educação para a Paz, da UNESCO, em 1986: “A paz se cria, se constrói, na e pela superação das realidades sociais perversas. A paz se cria, se constrói, na construção incessante da justiça social. Por isso, não creio em nenhum esforço chamado de educação para a paz, que, em lugar de desvelar o mundo das injustiças, torna-o opaco e tenta miopizar suas vítimas” (Apud Gadotti 1996, p. 52).
- j) A educação para a paz como espaço de construção coletiva. Como construção, a paz deixa de ser um atributo apenas individual, para assumir uma compreensão mais coletiva e comunitária. Nesta perspectiva, a educação para a paz apresenta-se como um espaço onde as pessoas firmam-se como pacifistas, inserindo-as no movimento social para a paz e repercutindo no seu cotidiano aquilo que é a busca das pessoas comprometidas com a paz no mundo.
- k) A educação para a paz como espaço de debate. No conflito interpretativo que se estabelece em nossa sociedade, a linguagem torna-se um “caminho para a paz”, fazendo da educação para a paz um espaço de debate, de diálogo e de negociação, para operar um consenso em torno da paz. A partir de Kant (2008), sugere-se que a paz seja construída como exercício da razão e dos acordos, em que as dimensões comunicativa e argumentativa assumem significado e lugar especial.
- l) A educação para a paz como exercício de ação. Na educação para a paz, a ação, entendida em sua dimensão pública e política, torna-se uma experiência de descoberta e de articulação com o movimento pacifista, num esforço de solidariedade para a resolução dos conflitos, de modo não violento.

Estas concepções teóricas orientam a prática e dão consistência à vivência social. A educação para a paz tem um valor todo especial. Ela ajuda a aceitar o diferente e valorizar as diversas formas de ser e de agir. Coloca-se como condição imprescindível para a vivência harmônica, pois se aprende a viver em paz, uma vez que ninguém nasce violento ou pacífico, como também ninguém tem tendência natural (biológica) para a violência ou para a paz.

Destaca-se que a paz continua sendo uma das questões de interesse geral, isto é, de políticos, de religiosos, de instituições internacionais e nacionais, etc. Há estudos relacionados às temáticas paz, violência e conflitos, que buscam relacionar as condições para que haja paz.

O grupo de pesquisadores corrobora que sem uma verdadeira educação inclusiva não é possível construir a paz. Esta perspectiva vai ao encontro de princípios sustentados por Abraham Muste, de que “a paz é o caminho”. Nesse sentido, constitui-se como referência para organizações, grupos e movimentos, que pautam suas ações no princípio da não violência.

Considerações finais

Já é tempo de passarmos de um conhecimento negativo para um conceito positivo de paz, no sentido de buscar a paz, não como um estado de espírito ou um acontecimento, mas como construção. A paz não se caracteriza a partir do conceito de identidade, mas de pluralidade e de multiplicidade cultural. Sugere-se ampliar a noção de paz, não mais ancorada na subjetividade, mas na relação intersubjetiva. Esta superação da compreensão idealista de paz passa pelo esforço de pensar a paz como um projeto a ser realizado.

Questões de violência e paz fazem parte da pauta do cotidiano, desde os círculos de amigos até os grupos de pesquisa e as instituições que compõem a sociedade. A discussão acerca da temática assume não apenas o debate popular, mas o papel de circunscrever e de fornecer chaves interpretativas para outras temáticas, tais como direitos humanos, convivência e desenvolvimento sustentável.

Na busca de bases que fundamentem possibilidades de paz, emergem aspectos que podem constituir referências para a construção de propostas que sustentem a paz e a proposição de políticas públicas para a educação, a segurança pública e os direitos humanos.

Dessa forma, as temáticas de violência e paz não podem se esgotar, abrangendo até causas e variáveis psicológicas, sociais, econômicas, culturais. Referem-se ainda à produção cultural, identificadas como cultura de violência ou cultura de paz. Dessa forma, a cultura da violência não deve ser entendida enquanto ação individual, que independe do contexto social. Urge evitar simplismos ou reducionismos como os que associam violência com segurança, restringindo o debate a mecanismos de controle e de repressão à violência.

Debates sobre violência e paz emergem normalmente com a experiência de fatos graves como crimes hediondos, tragédias comunitárias, chacinas ou a eclosão de guerras. São contextos que trazem questões como pena de morte, a militarização do aparelho policial e a corrida armamentista. Contudo, é um equívoco limitar o debate a esse nível de discussão.

A busca de saídas racionais e a fundamentação da paz requerem uma postura crítica, pois a “violência não promove causas, nem a história, nem a revolução, nem o progresso, nem o retrocesso; mas pode servir para dramatizar queixas e trazê-las à atenção pública” (Arendt 1994, p. 58). Esta violência, trazida à esfera pública, pode constituir a base para pensar sistematicamente questões relacionadas à violência e à guerra, colocando-se em oposição às narrativas apresentadas cotidianamente, revelando o quanto a violência, a guerra e sua arbitrariedade ainda são consideradas corriqueiras e desconsideradas em suas relações mais profundas.

A partir desta compreensão, paz e violência não são fenômenos naturais ou manifestações do processo vital, mas se referem às relações humanas e sociais e, como tais, devem ser tratados. Por isso, discutir paz e violência envolve todos os seres humanos e não apenas um grupo ou setor. Esta responsabilidade se baseia na esperança de que a violência não é uma fatalidade inexorável. A violência é produzida pelas pessoas, mas pode ser evitada, superada e trabalhada em sociedade.

A possibilidade da paz baseia-se na habilidade humana para agir conjuntamente, constituindo uma das mais decisivas experiências humanas. Por isso, sugere-se construir proposições e alternativas, não apenas para reagir à violência ou à cultura de violência, mas no sentido de edificar uma sociedade pacifista e uma cultura de paz.

Referências

- Aguillera, B. *et al.* (1994), *Educar para la paz*, Madrid, Centro de Investigación para la Paz, s/d.
- Arendt, H. (1993), *Lições sobre a filosofia política de Kant*, trad. A. Duarte de Macedo, Relume-Dumará, Rio de Janeiro.
- Deutsch, M. (2004), *A Resolução do Conflito*, in «Estudos em Arbitragem, Mediação e Negociação», vol. 3, DF: Editora Grupos de Pesquisa, Brasília.
- Força Aérea, Revista Força Aérea. Disponível em: <https://forcaaerea.com.br/ex-presidente-russo-ameaca-ucrania-e-otan-com-armas-nucleares/>. Acesso em ago. 2023.

- Freire, P. (1967), *Educação como prática da liberdade*. Série Ecumenismo e Humanismo, vol. 5, Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- Gadotti, M. et al. (1996), *Paulo Freire: um biobibliografia*. São Paulo. Cortez, Instituto Paulo Freire, Brasília: UNESCO, p. 52.
- Guimarães, Dom I.R. (2019), *Correspondência com Irene. Meditações de um cristão sobre a paz e a não violência*, Educs, Caxias do Sul.
- Guimarães, M.R. (2005), *Educação para a paz: sentidos e dilemas*, Educs, Caxias do Sul.
- Guimarães, Marcelo Rezende (2004), *Um novo mundo é possível: dez boas razões para educar para a paz, praticar a tolerância, promover o diálogo inter-religioso, ser solidário, promover os direitos humanos*, Sinodal, São Leopoldo RS.
- Hammes, L.J. (2009), *Conceituação e antecedentes históricos da educação para a paz*, in Selau, B., Hammes, L.J., *Educação Inclusiva e Educação para a Paz: relações possíveis*, EDUFMA, São Luis/MA, pp. 9-20.
- Hammes, L.J. (2021), *Conflito*, in Nodari, P.C., Síveres, L. (Org.), *Dicionário de Cultura de Paz*, vol. 1, Editora CRV, Curitiba.
- Kant, I. (2008), *A Paz Perpétua: Um Projecto Filosófico Tradução Artur Morão*, Lu-soSofia, Covilhã.
- Montessori, M. (1951), *Educazione e pace*, Garzanti, Milano.
- Ricoeur (1986), *Do texto à ação: ensaios de hermenêutica*, vol. II, Rés, Porto.
- Sharp, G. (1973), *The Politics of Nonviolent Action. Part 1: Power and Struggle*, Porter Sargent Publishers, Boston.

English title: Foundations for Peace: Limits and Possibilities

Abstract

Violence and peace are part of our daily lives, permeating circles of friends, groups and institutions that make up society. The investigation intends to discuss the possibilities of building “perpetual peace”, defended by Kant (2008), enabling peaceful coexistence between people, groups and nations. It is a qualitative research, which, together with the bibliographical analysis, deepens central concepts on the issue of non-violent conflict resolution. It defends the need for a paradigm shift in conflict resolution, to no longer use violence to forward the resolution. This non-violent perspective of resolving conflicts can be the basis for building cultures of peace, making it common to resolve conflicts non-violently. It is concluded that peace and violence are not natural

phenomena, but refer to human and social relations, and should be treated as such. Therefore, discussing peace and violence involves all human beings and not just a group or sector.

Keywords: violence; peace; conflict resolution; culture of peace.

Lúcio Jorge Hammes
Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA)
luciojh@gmail.com

Rogério José Schuck
Universidade do Vale do Taquari - Univates - Lajeado - RS – Brasil
rogerios@univates.br

La guerra. Un'altra forma di nichilismo?

T

Werner Stegmaier

Nihilismus in Zeiten des Krieges. Im Gespräch mit Nietzsche

*Aktuelles Problem: Unverständlichkeit des russischen Kriegs
gegen die Ukraine*

Ein Krieg, wie wir ihn jetzt in der Ukraine, mitten in Europa, erleben, war lange nicht mehr vorstellbar. Nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion und dem Ende des Kalten Kriegs hatten sich Ost und West ökonomisch so eng verflochten, dass ein neuer Krieg schlicht irrational schien.

Mit dem 24. Februar 2022, an dem die Invasion begann, trat eine Ernüchterung ein, die Enttäuschung der Ideale einer neuen weltweiten und friedlichen Kooperation. Sie waren nun als bloße Idealisierungen erkennbar. Man hatte sich Jahrzehnte lang über den zunächst in akzeptablen demokratischen Verfahren gewählten Präsidenten Russlands, der weiterhin militärisch überlegen gerüsteten Übermacht in Europa und einer der Großmächte in der Welt, getäuscht. Er war zum übermächtigen Herrscher im eigenen Land, zu einem Autokraten, geworden und begann nun einen Krieg gegen sein inzwischen nach Westen orientiertes, entschieden demokratisch gewordenes Nachbarland.

Bisher hatte man in Wladimir Putins politischem Handeln noch Rationalität erkennen können, eine Rationalität der Macht: Es war ihm einerseits gelungen, sich auf friedlichem Weg, wenn auch unter immer deutlicherer Ausschaltung rechtsstaatlicher und demokratischer Grundregeln auf unabsehbare Zeit seine Macht im Inneren zu sichern, und andererseits, durch wachsende ökonomische Verflechtung mit dem Rest der Welt, besonders aber mit Westeuropa, wechselseitige wirtschaftliche Abhängigkeiten zu schaffen, die in beiderseitigem Interesse unumkehr-

bar schienen, so dass mit langfristiger Stabilität zu rechnen war. Immerhin blieb ein Misstrauen immer wach. Man wusste, dass Putin aus den berüchtigten Geheimdiensten der Sowjetunion kam. Es wurden immer wieder Anschläge auf seine politischen Gegner im eigenen Land verübt. Unter Putins Herrschaft wurden Kriege gegen abdriftende Länder wie Georgien und Tschetschenien geführt, die mörderischen Einsätze des syrischen Autokraten gegen seine eigene Bevölkerung unterstützt, die ukrainische Krim annektiert und Separatistenbewegungen im ukrainischen Donbass gezielt gefördert, um nur das Auffälligste zu nennen. So wenig man all das billigen konnte, schien das Handeln des russischen Machthabers doch immer noch berechenbar, und Russland konnte weiterhin als zuverlässiger Partner im ökonomischen Austausch gelten. Putin vertrat die Interessen seines Landes, sein eigenes Interesse an der Macht über sein Land und wiederum der Macht seines Landes über andere Länder zwar hart und brutal, aber immerhin strategisch klug und aus seiner Sicht erfolgreich.

Auch wenn man dem Handeln moralisch nicht zustimmen kann, sind Berechenbarkeit und Zuverlässigkeit Grundzüge der Rationalität und als solche fundamentale Maßstäbe ebenso zwischenmenschlicher wie politischer Orientierung. Der russische Krieg gegen die Ukraine aber war nicht mehr in die Vorstellungen einzuordnen, die man sich im Westen von Wladimir Putins Rationalität gemacht hatte. Man war ratlos über sein Auftreten und über die russischen Kriegsziele: Putin, der seine Macht groß inszenierte und selbst höchste Vertreter seines Machtapparats spektakulär auf Distanz hielt und zum Teil öffentlich düpierte, ließ den Krieg demonstrativ grausam führen, zerstörte, ohne Rücksicht auf Zivilisten und noch weniger bekümmert um das Völkerrecht als bisher, ein Land, das er doch dem eigenen Reich einverleiben wollte, bekannte sich zu Stalin, der in der Ukraine eine Hungersnot herbeigeführt hatte, die Millionen Menschenleben kostete, diskriminierte die heutigen Ukrainer pauschal als Faschisten, drohte mehr oder weniger deutlich mit dem Einsatz von Atomwaffen, provozierte den geschlossenen Widerstand des Westens, der mit der Ukraine die freiheitliche Demokratie verteidigen und sie in absehbarer Zeit in die Europäische Union aufnehmen wollte, und riskierte damit auch massive wirtschaftliche Sanktionen, die dem eigenen Land auf kurze, mittlere und längere Frist immer schwerer schaden mussten, dazu einen Vertrauensverlust auf Jahrzehnte hinaus und schließlich, bei einem Scheitern oder auch nur einem begrenzten Erfolg der „militärischen Spe-

zialoperation“, den Verlust der eigenen Macht. Das alles war auch mit den Strategien eines skrupellosen Machthabers nicht mehr zu vereinbaren. Putin war unberechenbar geworden, man wusste nicht mehr, wie man sich zu ihm verhalten sollte, man war desorientiert. Desorientierung ruft Angst und Verzweiflung hervor (Stegmaier 2008, 2). Durch diesen Krieg waren alle europäischen Länder im Westen Russlands bedroht. Man sah sich in äußerster Gefahr und stand unter höchstem Zeitdruck, um die Situation zu meistern. Zugleich war man beeindruckt von der Kampfmentalität der ukrainischen Bevölkerung und ihres lange unterschätzten Präsidenten Wolodymyr Selenskyj. So unterstützte man spontan die heroische Abwehr, völkerrechtlich die Notwehr der Ukraine, mit Waffen, die sie brauchte, man trat, um Schlimmeres zu verhindern, nicht selbst in den Krieg ein, aber beteiligte sich an ihm.

Die Desorientierung auf westlicher Seite wurde kaum gehoben durch die Kriegsgründe, die nach und nach vom russischen Machthaber und seinem Apparat verlautbart wurden: Dass, nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion, den man als schwerste Wunde Russlands in seiner Geschichte empfand, das russische Großreich wiederhergestellt werden sollte, das seinen Ursprung einst in der Kiewer Rus, also im heutigen Staatsgebiet der Ukraine hatte. Das schien ein völlig veralteter und heute abwegiger Kriegsgrund zu sein: Mit derartigen Geschichtsrevisionen, hier der Wiederherstellung ehemaliger Staatsterritorien, könnten unzählige Kriege gerechtfertigt werden. Und dieser Krieg konnte in Zeiten atomarer Bewaffnung leicht zur Zerstörung auch des eigenen Landes führen. Selbst wenn man einbezog, dass das russische Zarenreich im Abwehrkrieg gegen Napoleon und das Sowjetreich Stalins im Abwehrkrieg gegen Hitler schwere Zerstörungen des eigenen Landes im Sinn einer Strategie der verbrannten Erde zuließ, war ein solches Vorgehen jetzt nicht mehr zu verstehen. Als auch wiederholte direkte Gespräche westlicher Regierungschefs mit dem russischen Machthaber keinen Aufschluss brachten und erst recht keine Einstellung der Kriegshandlungen bewirkten, blieb als Antwort auf den Krieg nur die Unterstützung der unmittelbaren Notwehr gegen ihn, also ebenfalls Krieg, entgegen dem Pazifismus, in dem man sich in Europa nach und nach eingerichtet hatte. Man fand sich im Abgrund eines schon nicht mehr vorstellbaren Krieges mitten in Europa wieder, und er kostete, über die ruinösen Ausgaben für Waffen hinaus, bald Hunderttausende von Menschenleben.

Methode: Sich auf ein Gespräch mit Nietzsche und seine Rede vom Nihilismus und vom Krieg einlassen

Ist ein solcher Krieg, fragen Adriano Fabris und Alfredo Rocha de la Torre, eine Form des Nihilismus? Nietzsche hat den Begriff des Nihilismus für die heutige Zeit geprägt, und so wird man bei ihm nachfragen. Er sprach sogar von einem russischen Nihilismus ebenso des „*Denkens*“ wie der „*That*“ (N Sommer 1880, 4[108], KSA 9, 127 f.)? Hätte Nietzsche, der den aktiven „russischen Nihilisten“ durchaus „Größe in den Gefühlen“ zuerkannt hat, weit mehr als den Deutschen und erst recht den Engländern (N Sommer-Herbst 1884, 26[335], KSA 11, 238), diesen Krieg vielleicht sogar begrüßt? Nietzsche hat dem Begriff des Nihilismus die reichsten Bestimmungen gegeben, sie jedoch in unklarem Zusammenhang belassen. Im veröffentlichten Werk hat er wenig von ihm gesprochen, in seinen nachgelassenen Aufzeichnungen aber immer neu mit seiner Bestimmung gerungen (van Tongeren 2018; Stegmaier 2022, 84-98, 319-358). Man kann aus einigen von ihnen einen einleuchtenden systematischen Zusammenhang konstruieren, muss dazu aber andere beiseite lassen (van Tongeren 2018, 90). Doch es könnte in der Sache gut begründet sein, dass Nietzsche seinen Begriff des Nihilismus nicht definitiv bestimmt hat. Denn er hat mit ihm auch die Bestimmbarkeit als solche und die Logik als Kriterium konsistenter und kohärenter begrifflicher Zusammenhänge in Frage gestellt; Nihilismus war für ihn etwas, das man durchleben und durchstehen muss (N November 1887 – März 1888, 11[411], KSA 13, 189 f.). Wir sollten ihn darum nicht auf eine – scheinbar von ihm selbst versäumte – abschließende Definition des Nihilismus festlegen, sondern uns auf ein offenes Gespräch mit ihm einlassen, indem wir einige seiner Anhaltspunkte aufnehmen, ohne sie unsererseits in ein System zu bringen. Auch und gerade so können wir vielleicht einiges darüber lernen, was Nihilismus in Zeiten des Krieges bedeuten kann und nun in der aktuellen Situation des Krieges Russlands gegen die Ukraine. So können wir zwar keine letzten Schlüsse, aber Orientierung in unserer Desorientierung gewinnen, durchaus im „Spielraum und Tummelplatz“ des immer möglichen „Missverständnisses“, an das Nietzsche nachdrücklich erinnert hat (JGB 27)¹.

¹ Ich verzichte der Kürze halber hier weitgehend auf die Auseinandersetzung mit anderen Forschungen und verweise stattdessen auf weitere Arbeiten, in denen ich sie geführt habe.

Nietzsches Rede vom Nihilismus und vom Krieg und die aktuelle Wertung des Krieges

Die Spielräume von Nietzsches Gebrauch des Begriffs des Nihilismus und ebenso des Begriffs des Krieges sind weit. Ich markiere zunächst die Extreme. Nach Nietzsches Lenzerheide-Aufzeichnung, die er im Juni 1887 in einem Zug niedergeschrieben hat, um sich über die komplexen Zusammenhänge des „*europäischen Nihilismus*“ klar zu werden und ihm seine Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen und des Willens zur Macht (nicht des Übermenschen) zuzuordnen (Stegmaier 2022, 319-358), treibt der Nihilismus einen „*Willen zur Zerstörung*“ als Willen eines noch tieferen Instinkts, des Instinkts der Selbstzerstörung, des „*Willens ins Nichts*“, hervor. Er werde, als „*aktiver Nihilismus*“, bei allen „Schlechtweggekommenen“ ein „*blindes Wüthen*“ auslösen und damit eine „*Crisis*“, die zu einer neuen „*Rangordnung der Kräfte*“ führen müsse, „abseits von allen bestehenden Gesellschaftsordnungen“. Man werde „gleichsam sich seine Henker selbst züchten“ (N Sommer 1886 – Herbst 1887, 5[71]11-16, KSA 12, 215-217). Dies ist bis heute der extremste und stärkste Anhaltspunkt für Nietzsches Verständnis des Nihilismus und des Krieges, Krieg verstanden wiederum in einem weiten Spektrum von geistigen bis zu militärischen Auseinandersetzungen. Und so hat man die extremen ideologischen, politischen und kriegesischen Auseinandersetzungen im Europa der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts verstanden, als einen Nihilismus, der fraglos zu überwinden war (Rocha de la Torre 2020). Und vieles davon erinnert auch an den jetzigen russischen Krieg.

Nietzsche wurde oft als Philosoph des Krieges betrachtet, und das lässt sich auch durch viele Stellen belegen. Dem steht ein weniger beachteter Aphorismus aus *Der Wanderer und sein Schatten* gegenüber, aus der Zeit, bevor Nietzsche vom Nihilismus und vom Willen zur Macht gehandelt hat, überschrieben „*Das Mittel zum wirklichen Frieden*“ (MA II, WS 284; Stegmaier 2007). Jahre zuvor hatte er noch notiert: „Der normale Zustand ist der *Krieg*: wir schließen *Frieden* nur auf bestimmte Zeiten.“ (N Sommer 1872 – Anfang 1873, 19[69], KSA 7, 442) Jetzt erwägt er, ob statt des „sogenannten bewaffneten Friedens“, in dem Staaten weiterhin Heere unterhalten und dafür „jene Moral, welche die Nothwehr billigt, [...] als ihre Fürsprecherin an[rufen“, nur der „Frieden der Gesinnung“ das „*Mittel zum wirklichen Frieden*“ sein könne. Denn die Bereitschaft zur Notwehr unterstelle ja dem Nachbarn unausgesetzt „Eroberungsge-

lüste“, die man für sich selbst leugne. Man setze also „die schlechte Gesinnung des Nachbars und die gute Gesinnung bei sich voraus“: „Diese Voraussetzung ist aber eine *Inhumanität*, so schlimm und schlimmer als der Krieg: ja, im Grunde ist sie schon die Aufforderung und Ursache zu Kriegen, weil sie, wie gesagt, dem Nachbar die Immoralität unterschiebt und dadurch die feindselige Gesinnung und That zu provociren scheint.“ Zum wirklichen Frieden kann nach Nietzsche nur ein Umdenken führen. Schwöre man „der Lehre von dem Heer als einem Mittel der Nothwehr [...] ebenso gründlich ab [...] als den Eroberungsgelüsten“, dann komme „vielleicht ein grosser Tag, an welchem ein Volk, durch Kriege und Siege, durch die höchste Ausbildung der militärischen Ordnung und Intelligenz ausgezeichnet, und gewöhnt, diesen Dingen die schwersten Opfer zu bringen, freiwillig ausruft: *wir zerbrechen das Schwert*‘ – und sein gesamtes Heerwesen bis in seine letzten Fundamente zertrümmert. *Sich wehrlos machen, während man der Wehrhafteste war*, aus einer Höhe der Empfindung heraus, – das ist das Mittel zum *wirklichen* Frieden, welcher immer auf einem Frieden der Gesinnung ruhen muss [...].“ Kurz: Großmut entwaffne. Nietzsche steht nicht an, daraus auch die – dann vielleicht fatale – politische Konsequenz zu ziehen: „Lieber zu Grunde gehen, als hassen und fürchten, und *zweimal lieber zu Grunde gehen, als sich hassen und fürchten machen*, – diess muss einmal auch die oberste Maxime jeder einzelnen staatlichen Gesellschaft werden!“ praktische Gründe sprächen gegen eine allmähliche militärische Deeskalation, wie sie auch in unseren Zeiten lange versucht wurde: „Unsern liberalen Volksvertretern fehlt es, wie bekannt, an Zeit zum Nachdenken über die Natur des Menschen: sonst würden sie wissen, dass sie umsonst arbeiten, wenn sie für eine ‚allmähliche Herabminderung der Militärlast‘ arbeiten.“ Und zuletzt ruft Nietzsche, gerade er, die Religion zu Hilfe, wie es Politiker tun, um die eigene Politik, sei es die Kriegs- oder Friedenspolitik, zu unterstützen: „Vielmehr: erst wenn diese Art Noth [sc. der Wehrlosigkeit] am grössten ist, wird auch die Art Gott am nächsten sein, die hier allein helfen kann. Der Kriegsglorien-Baum kann nur mit Einem Male, durch einen Blitzschlag zerstört werden: der Blitz aber kommt, ihr wisst es ja, aus der Wolke und von der Höhe.

Das trifft ebenfalls verblüffend auf die jetzige Situation zu, nun auf den immer noch übermächtigen Westen, der beteuert, vor allem den Frieden zu wollen. Der Gedanke, dass der Krieg durch wahrhafte Friedensgesinnung entwaffnet, die Notwehr-Moral durch eine Moral des Verzichts auf alle Gegenwehr abgelöst werden könne, taucht auch beim spätesten Nietzsche

wieder auf, in *Der Antichrist*, seinem „Fluch auf das Christenthum“, mit dem er zuletzt die „Umwerthung aller Werthe“ vollziehen wollte. Nachdem er die ihrerseits kriegerrische Schrift so eröffnet hat: „Nicht Zufriedenheit, sondern mehr Macht; nicht Friede überhaupt, sondern Krieg“ (AC 2), entwirft er im Herzen des Werks das Bild des „Typus Jesus“, das er mit Dostojewski aus den tiefen Schichten des Evangeliums ermittelt habe: „Gerade der Gegensatz zu allem Ringen, zu allem Sich-in-Kampf-fühlen ist hier Instinkt geworden: die Unfähigkeit zum Widerstand wird hier Moral [...], die Seligkeit im Frieden, in der Sanftmuth, im Nicht-feind-sein-können. Was heisst ‚frohe Botschaft‘? Das wahre Leben, das ewige Leben ist gefunden – es wird nicht verheissen, es ist da, es ist in *euch*: als Leben in der Liebe, in der Liebe ohne Abzug und Ausschluss, ohne Distanz.“ (AC 29) Dieses Leben kenne keinen Krieg – der Typus Jesus habe „nie einen Grund gehabt, ‚die Welt‘ zu verneinen, er hat den kirchlichen Begriff ‚Welt‘ nie geahnt... Das Verneinen ist eben das ihm ganz Unmögliche.“ (AC 32) Er sei wohl äußerst sensibel für die Leiden der Welt, leide aber selbst nicht unter ihnen. In seiner Welt der Liebe und der Großmut werde auch nicht beschuldigt, und Unrecht werde verziehen, ja, nach erlittenen Schlägen biete man sich entwaffnend für weitere Schläge an.

In der Figur des Typus Jesus hat Nietzsche sichtlich „das Mittel zum wirklichen Frieden“ aus *Der Wanderer und sein Schatten* verdichtet. Ihm schreibt er keinen Nihilismus zu, wohl aber der anderen, der kriegerrischen Seite, den Priestern des ‚Christentums‘, in erster Linie Paulus: Er habe aus der „evangelischen Praktik“ Jesu (AC 33) eine dogmatische Lehre gemacht, die die Welt erorbern sollte, und ihr einen Nihilismus beschert, der dem Leben alles Lebenswerte nahm – „die Priester haben immer den Krieg nöthig gehabt...“ (AC 48). Christus ging an seinem Leben in der Liebe zugrunde, so wie auch die militärrische Übermacht, die aus Großmut alle Waffen niederlegen würde, mit einiger Wahrscheinlichkeit zugrunde gehen würde. Eine solche Großmut würde von der Gegenseite kaum verstanden; wie als persönliche so auch als politische Haltung gilt sie den meisten heute als wirklichkeitsfremd und unverantwortlich. Als politische Haltung von Regierungschefs würde sie den Untergang des eigenen Volkes riskieren. Fragte man die Bevölkerung des nun mehr und mehr vereinigten Europa, das sich wie kein anderer Kontinent für den globalen Frieden verantwortlich fühlt, ob man, auch im Namen des Christentums, eine militärrische Wehrlos-Machung wagen könnte, würde man auf großes Erstaunen und größtenteils auf erbitterten Widerstand stoßen. So kam, aus verständlicher Angst vor den russischen Invasoren, die Frage gar nicht

auf. Herfried Münkler, einer der führenden deutschen Politologen mit unbestochenen Urteil und auch Nietzsche-Kenner, meinte im Gegenteil, die USA und Großbritannien hätten vor Kriegsbeginn ihre Atom-U-Boote unter ukrainischer Flagge fahren lassen, d.h. selbst mit dem Atom-Krieg drohen sollen. Putin wären dann seine Generäle in den Arm gefallen. Mit „kühlen Nerven in einem riskanten Agieren“ hätte man „die Glaubwürdigkeit der nuklearen Abschreckung“ unheroisch wiederherstellen können (Münkler 2022).

Viel häufiger als für militärische Auseinandersetzungen gebraucht Nietzsche den Begriff ‚Krieg‘ im intellektuellen Sinn von ‚etwas oder jemandem den Krieg machen‘. Zuletzt in *Ecce homo* hat er ausführlich seine persönliche „Kriegs-Praxis“ dargelegt (EH, Weise 7). Nach den beiden Weltkriegen des 20. Jahrhunderts, die auch er nicht voraussah, wurde Krieg im militärischen Sinn zum schlimmsten Unwert und der Frieden im Gegensatz dazu zum höchsten Wert. Denn totale Kriege, wie man sie erlebt hatte, zerstörten die Lebensgrundlagen; ihre Verhinderung war nun die erste Bedingung alles menschlichen Lebens auf der Erde. Dennoch wurden weiterhin Kriege geführt in Korea, in Vietnam, im Irak, im Kaukasus, in Zentralasien, in Südostasien, in Jugoslawien und vor allem in Afrika, um nur die wichtigsten zu nennen. Sie wiesen eine große Vielfalt auf; es ging, wie jetzt im Ukraine-Krieg, um Territorien, idelle Werte und ökonomische Interessen, aber auch um die Befreiung von Kolonialmächten einerseits und um die Erhaltung der Hegemonie andererseits und, sehr häufig, um ethnische Konflikte. Viele dieser Kriege wurden gegen das Völkerrecht und außerhalb des Kriegsrechts, manche als Stellvertreterkriege, immer wieder auch von irregulären Verbänden und Söldnertruppen geführt (Münkler 2002, 2006). Internationale Organisationen wie die UNO versuchten sie zu verhindern oder doch einzuschränken, konnten aber nur wenig erreichen. Am ehesten eingedämmt wurden Kriege durch die Angst vor Selbstzerstörung beim Einsatz von Atomwaffen; keiner ist bisher wieder zum Weltkrieg geworden. Im aktuellen Krieg Russlands gegen die Ukraine könnte man mit Nietzsche einen „Instinkt der Selbstzerstörung“ vermuten; aber gerade mit Nietzsche wird man sich hüten, einem Nachbarn schlechthin „Immoralität zu unterschieben“ und erst recht einen böartigen Nihilismus. So bleibt die Desorientierung. Im Westen hat sie eine moralische Spaltung selbst bei denen ausgelöst, die der Ukraine beistehen wollen: Sollte diese sich, um weitere hunderttausende Kriegesopfer zu vermeiden, der Übermacht ergeben oder sollte man entschlossen das Völkerrecht durchsetzen und die Zerstörung der rechtsstaatlichen und freiheitlichen Demokratie des Nachbarn mit immer

massiveren Waffen verhindern? Auch oberste moralische Prinzipien, hier Frieden und Recht, geraten hier in Streit, stehen selbst zur Entscheidung, die Desorientierung wächst.

Nietzsches Rede von der Entwertung der obersten Werte als Befreiung zu eigener Wertsetzung

Doch Nietzsche hat hier noch eine letzte Auskunft bereit, seine Rede vom Nihilismus als Entwertung der bisherigen obersten Werte (N Herbst 1885 – Herbst 1886, 2[131], KSA 12, 129-132, u.ö.). Das Russland Putins, jedenfalls seine Staatspropaganda und von ihr beeinflusst offenbar auch eine große Mehrheit der Bevölkerung, erklärtermaßen bestärkt von der russisch-orthodoxen Kirche, will an seinen bisherigen obersten Werten festhalten und geht dafür, mehr oder weniger willig, auch in einen Krieg gegen den Nachbarn im Westen, der sie zu gefährden scheint. Sind jene Werte in Russland tatsächlich gefährdet und sieht man sich zugleich ökonomisch „schlechtweggekommen“, kann man das mit Nietzsches Lenzerheide-Aufzeichnung so interpretieren, dass sich das russische Volk nun „seinen Henker selbst züchtet“ oder in Putin schon gefunden hat. Aber kann man so weit gehen und gerade dann, wenn man die traditionellen russischen Werte, „die russische Art, traurig zu sein“ (N Juli – August 1888, 18[9], KSA 13, 535), „den *russischen Fatalismus*“ (EH, weise 6) so schwer verstehen kann? Eher wird man sich an die Befreiung zu eigener Wertsetzung halten, die Nietzsche aus der Entwertung der obersten Werte abgeleitet hat. Sie kann auch bedeuten, entschieden an herkömmlichen Werten festzuhalten oder dies doch öffentlich zu betonen. Die Rede von Werten lässt große Spielräume und es ist schwer, mit ihnen ehrlich zu sein. Im freiheitlich-demokratischen Westen gelten seit der Amerikanischen Unabhängigkeitserklärung und der Französischen Revolution Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit als die obersten Werte, und für ihre Durchsetzung wurden hier wie dort schwere Kriege geführt. Im Lauf der letzten beiden Jahrhunderte aber hat sich im Zug der technisch-industriellen Entwicklung einerseits und der Demokratisierung andererseits ein anderer Wert vor sie geschoben, der des allgemeinen Wohlstands, von dem man inzwischen erwartet, dass er immer weiter gehoben wird. Seither konkurrieren die Herrschaftssysteme darum, welches den höheren Wohlstand erwirtschaften kann, und die modernen Kommunikationssysteme ermöglichen nun eine Beobachtung aller durch alle weltweit. Wir erleben heute, dass man, so beunruhigend, wenn nicht empörend

das für unsere westlichen Ohren klingt, Völkern in großem Umfang und auf lange Zeit Grundrechte und Grundfreiheiten verwehren (oder nur auf dem Papier stehen lassen) kann, wenn man nur wachsenden Wohlstand im Land zu schaffen versteht. Das große Beispiel ist jetzt China, vor nicht langer Zeit war es das nationalsozialistische Deutsche Reich, das von der Mehrheit der Bevölkerung emphatisch begrüßt wurde. Heute werden auch in den demokratischen Gesellschaften des Westens und Südostasiens bis hin zur ältesten verfassten und bisher solidesten Demokratie, den USA, autoritäre Machthaber gewählt, wenn sie nur größere politische Macht und damit überlegenen Wohlstand im Sinn des ‚Make America great again!‘ versprechen. Das muss keineswegs das Interesse am Krieg verstärken, der so leicht zur Selbstzerstörung führen kann. Umso erstaunlicher ist es, dass der russische Machthaber einen neuen großen Krieg riskiert hat. Er mag da schlicht den Widerstandswillen der meisten Ukrainer und Ukrainerinnen unterschätzt und die eigenen derzeitigen militärischen Fähigkeiten überschätzt haben. Oder er wollte, wie dies oft geschieht, einen nach seiner Erwartung kalkulierbaren Krieg nach außen einsetzen, um durch einen blitzartigen Triumph seine Macht im Innern zu stärken.

Also auch der Werte, die da im Spiel sind, können wir uns nicht sicher sein. Die „Umwerthung aller Werthe“, die Nietzsche angekündigt hat, traf im Ganzen wohl ein, verlief aber auf verschlungenen Wegen und nicht auf Ziele hin, die, wie Nietzsche es sich dachte, nach dem ‚Tod Gottes‘ nun ‚der Mensch‘ selbst setzen sollte. Die Orientierung ist hier ebenso so schwer, wie es leicht ist, jedes Handeln, auch das grausamste, durch Werte zu begründen – darunter Kriege zu beginnen, um Frieden zu schaffen (*si vis pacem, para bellum*). So werden uns bescheiden müssen, vor allem darin, dass unsere westlichen Werte von Freiheit und Gleichheit, deren Grundlage der Frieden und nun auch der wachsende Wohlstand ist, nicht universal, nicht in aller Welt gelten und wir auch nicht das Recht haben, sie, wenn sie nicht freiwillig akzeptiert werden, durch Kriege in der Welt zu verbreiten. Das schließt nicht aus, dass wir unsere Werte notfalls auch militärisch verteidigen. Aber wir können inzwischen wissen, dass es *unsere* Werte sind und wir auch um unseres Wohlstands willen und der weiteren Dominanz des Westens über den Rest der Welt kämpfen.

Nietzsche hat im Herbst 1887, nach der Lenzerheide-Aufzeichnung, eine differenzierte Aufzeichnung zum Nihilismus selbst, in der er ihn als „zweideutig“ beschreibt, weil er ein Zeichen ebenso von „Stärke“ wie von „Schwäche“ sein kann, nachträglich mit der Bemerkung überschrieben „Der Nihilismus ein normaler Zustand.“ (N Herbst 1887, 9[35], KSA 12, 350,

KGW IX 6, W II 1, 115). „Normal“ heißt, dass er ein Zustand ist, in dem wir alltäglich leben, leben müssen und offenbar auch leben können. Wir können das, indem wir, ohne auf Werte zu pochen, die *wir* für allgemeingültig halten, allen zugestehen, nach ihrer eigenen Orientierung, d.h. von ihrem eigenen Standpunkt in ihren eigenen Situationen aus im Rahmen ihrer eigenen Horizonte und Perspektiven, entscheiden, wo sie wann welche Werte ins Spiel bringen. Orientierungsstandpunkte und die Wertungen, die sich mit ihnen verbinden, können einander sehr fremd und unverständlich sein; eben darum unterscheiden wir sie und eben deshalb wird Kommunikation unter ihnen nötig. Auch Nietzsche hat das so gesehen (Stegmaier 2024). Man kann sich mit guten eigenen Gründen, die nicht für alle gelten müssen, auch unterschiedlich und wechselnd für Krieg oder Frieden entscheiden. Ein ernst genommener normaler und „grundsätzlichster“ Nihilismus (N Frühjahr – Sommer 1888, 16[32], KSA 13, 492, korr. nach KGW IX 9, W II 7, 144) und mit ihm das, was man heute ‚Relativismus‘ nennt, sind noch immer philosophische Schreckgespenster, denen im übertragenen Sinn ‚der Krieg gemacht‘ wird. In diesem Sinn kann der Krieg eine Form des Nihilismus sein.

Ich habe, um es klar zu sagen, als Bürger eines westlichen Landes, der frei und friedlich in ihm leben will, keine Bedenken, die freiheitliche Demokratie notfalls wenn nicht durch Krieg, so doch durch Waffenlieferungen zu verteidigen, solange Frieden schaffende Verhandlungen nicht möglich sind. Wenn wir uns philosophisch an Nietzsche orientieren wollen (was wir keineswegs müssen), sollten wir jedoch zugleich in der Zweideutigkeit, die der Nihilismus in seinem Sinn gegenüber allen Werten geschaffen hat, auch anderen zugestehen, dass sie nach *ihren* Werten denken und handeln, ob uns das nun rational und akzeptabel erscheint oder nicht. Wir orientieren uns im Nihilismus, in dem es keine letzten Gewissheiten mehr gibt, gerade dadurch, dass wir unsere eigenen Bezüge herstellen und *darin* Orientierungssicherheit zum Handeln gewinnen. Nietzsche selbst orientierte sich daran, dass man zuletzt aus eigener Kraft und in eigener Verantwortung, nicht nach scheinbar unbedingt vorgegebenen höheren Werten zu entscheiden hat, welche Werte man in welcher Situation in Anschlag bringen will. Dies dürfte es sein, was er mit dem „ausserordentlichen Privilegium der Verantwortlichkeit“ eines „*souverainen Individuums*“ meinte (GM II 2). Wenn Autokraten, wie wir sie heute kennen, dieses Privileg für sich beanspruchen, um zerstörerische Kriege zu führen, sollten sie freilich beachten, welch hohe sachlichen und persönlichen Voraussetzungen Nietzsche dafür geltend gemacht hat.

Bibliographie

- Fabris, A. (2020), *Etica e ambiguità. Una filosofia della coerenza*, Morcelliana, Brescia.
- Münkler, H. (2002), *Die neuen Kriege*, Rowohlt Taschenbuch, Hamburg.
- Münkler, H. (2006), *Der Wandel des Krieges. Von der Symmetrie zur Asymmetrie*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist.
- Münkler, H., *Gegen politische Romantik. Postheroische Gesellschaften müssen im Krieg die Nerven behalten*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung» vom 16.3.2022.
- Rocha de la Torre, A. (2020), *Fondamento o abisso (Abgrund)? L'interpretazione heideggeriana del nichilismo nella filosofia di Nietzsche*, in «Teoria», 1, pp. 61-75.
- Stegmaier, W. (2007), *Zum zeitlichen Frieden*, in A. Hirsch, P. Delhom (Hg.), *Denkwege des Friedens. Aporien und Perspektiven*, Alber, Freiburg-München, pp. 70-86, wiederabgedruckt in: Ders., *Europa im Geisterkrieg. Studien zu Nietzsche*, OpenBook Publishers, Cambridge 2018, pp. 463-479.
- Stegmaier, W. (2008), *Philosophie der Orientierung*, De Gruyter, Berlin-New York.
- Stegmaier, W. (2022), *Nietzsche an der Arbeit. Das Gewicht seiner nachgelassenen Aufzeichnungen für sein Philosophieren*, De Gruyter, Berlin-Boston.
- Stegmaier, W., *Nietzsches Philosophie der Orientierung*, in S. Kaufmann, P. Schwab, A.U. Sommer (Hg.), *Nietzsches Philosophien*, De Gruyter, Berlin-Boston (im Erscheinen 2024).
- Van Tongeren, P. (2018), *Friedrich Nietzsche and European Nihilism*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle.

English title: Nihilism in Times of War. In Dialogue with Nietzsche

Abstract

Whether war is a form of nihilism makes one ask Nietzsche what nihilism is and how it is related to war. In conversation with Nietzsche, it becomes clear that nihilism in today's terms means an abysmal disorientation, and the Russian war against Ukraine, which threatens the existence of the democratic West, irritates it to the extreme: this war is completely incomprehensible to us. Nietzsche further noted that nihilism could trigger a „blind rage“ in those who consider themselves „gone badly astray“. Thus they can initiate

destructive and even self-destructive wars. But Nietzsche wrote earlier, too, that it is „the means to real peace“ if the superior puts down the weapons, in order to prove his own sense of peace. This seems to continue the „evangelical practice“ that Nietzsche attested in The Antichrist to the „type Jesus“ in order to contrast it against dogmatic Christianity. Nobody might think of such a magnanimous transgression of common values today, neither in Christian Russia nor in the so-called Christian Occident. But for Nietzsche war was above all the intellectual struggle for values, and positively he understood nihilism as liberation to own new value setting. Nihilism as a continuous reevaluation of all values was for him „normal state“ or process. It includes that the value setting of others in their situation become incomprehensible for one's own value orientation. If this results in a war like the current Russian one against Ukraine, it can be a form of nihilism.

Keywords: Nietzsche; desorientation ; means to real peace; normal nihilism; reevaluation of all values.

Werner Stegmaier
Universität Greifswald
stegmai@uni-greifswald.de

Fernando Gilabert Bello

Llenaremos de sal vuestros campos. Reflexiones en torno a la guerra y el nihilismo

1. *Introducción. La guerra nunca cambia*

«War... war never changes...» resuena en la voz de Ron Perlman mientras se suceden imágenes en blanco y negro de la II Guerra Mundial, de los bombardeos sobre poblaciones civiles, de los ejércitos desfilando antes de marchar al combate, de la ciencia y la técnica aportando su grano de arena a la destrucción en el Proyecto Manhattan, de las ciudades devastadas, finalmente, del hongo nuclear¹. «War... war never changes...». La cita original se atribuye tanto a Ulises S. Grant² como a Napoleón³. Ambos están considerados entre los más grandes estrategas militares del siglo XIX, pero sus tácticas forman parte de un entramado bélico muy distinto al de las guerras del siglo XX y más aún a las del XXI. Distintos, sí, pero la guerra, la guerra nunca cambia...

¹ T. Cain, *Fallout*, Interplay, Irvine CA 1997.

² «I have never advocated war except as means of peace, so seek peace, but prepare for war. Because war... War never changes. War is like winter and winter is coming». La cita, bastante popular entre la comunidad *geek*, se le atribuye a U. S. Grant, poco después de dejar el cargo. Sin embargo, en sus documentos, sólo se encuentra la primera parte de la cita, en la *Ulysses S. Grant Presidential Library*, en una nota publicada en «The Times», el 15 de junio de 1877: «Although a soldier by education and profession, I have never felt any sort of fondness for war and I have never advocated it except as a means for peace. I hope that we shall always settle our differences in all future negotiations as amicably as we did in a recent instance».

³ «The great Napoleon won his victories because the Grand Army could outmarch the enemy. It is the same to-day. War never changes. Only weapons are new. Yet it is not always the weapons, but the men who handle them, who win victories». La atribución de dicha sentencia a Bonaparte proviene del jefe de camareros de un restaurante sin nombre en un lugar no especificado de Francia, hablando durante los primeros meses de la I Guerra Mundial. *The World's work: The Conduct of the War*, 29, 1 (1914), p. 41.

Los rostros de Vládimir Putin y Volodímir Zelenski aparecen cada día en las noticias acerca de la guerra entre Rusia y Ucrania; sólo a veces aparece un tercero en liza, como Yevgueni Prigozhin, Leonid Pásechnik, Dmitró Kuleba o, incluso, Joe Biden, pero los medios ofertan el enfrentamiento como un choque exclusivo entre los presidentes de las naciones en liza, en un conflicto que parece iniciarse en febrero de 2022, cuando el gobierno de Moscú decide la invasión. Sin embargo, oficialmente, la guerra no es tan reciente: está en curso desde 2014, cuando los rusos se anexionan la península de Crimea (y estalla la crisis del Dombás⁴). Aún más, las tensiones en la zona vienen desde el desmembramiento de la URSS. Pocos actores memorables y miles de víctimas, entre fallecidos y refugiados⁵. Ello nos señala que la guerra, la guerra nunca cambia...

No es intención de este estudio hacer un análisis de la confrontación ruso-ucraniana, desgraciadamente aún en ciernes. Tampoco de ninguna otra guerra concreta de la historia. Más bien, lo que se pretende es elucidar cómo la guerra forma parte del juego nihilista al que está abocada la civilización desde su propio amanecer, hasta el punto de que pueda parecer su avatar por su poder de destrucción. Pero ocurre como en el ajedrez: el poder de la dama, la figura más poderosa del juego, sólo sirve para la protección del rey, la pieza más importante sobre el tablero. Esto es, aquello que aparentemente puede tener un papel primordial en toda exposición acerca del nihilismo, que, representado como un vacío de todo sentido, en realidad oculta un significado intrínseco todavía más fundamental, algo que no responde únicamente ante el poder destructivo de la civilización cuando entra en conflictos bélicos, sino que yace de antemano en su corazón mismo, como algo inmutable que pertenece a la propia esencia de la civilización.

⁴ La tensión comienza realmente con el llamado *Euromaidán* de 2013, cuando Ucrania tras haber firmado un acuerdo con la Unión Europea para su incorporación, se aleja al no querer cumplir lo exigido por el grupo de los 25, entre ellas la liberación de presos políticos. Las protestas y el vacío de poder posterior a la disolución es aprovechado por el gobierno del Kremlin para iniciar una ofensiva excusándose en el peligro que corrían los prorrusos de Ucrania, radicados en la región de Crimea. V. *Ukraine's envoy says Russia "declared war"*, in «The Economic Times», 24 de febrero de 2022.

⁵ Mientras dure el conflicto las cifras no son fiables, pero se estima que desde 2022 ya han muerto en el conflicto unos cien mil soldados y unos quince mil civiles. V. Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, *Conflict-related civilian casualties in Ukraine*, 20 de marzo de 2023.

2. La proclama del viajero, sombra de Zarathustra

En *Also sprach Zarathustra*, Nietzsche pone en voz del viajero, sombra del profeta, un canto en el que recuerda su estancia entre las hijas del desierto. Tal canto comienza y acaba con una aseveración terrible: «El desierto crece: ¡Ay de aquel que esconde desiertos dentro de sí!»⁶. Tal sentencia tiende a interpretarse en esencia como metafísica, siguiendo la prescripción heideggeriana de poner a Nietzsche fundamentalmente en relación con Aristóteles⁷. Los dos, Aristóteles y Nietzsche, son los extremos de una misma línea que toma el relevo filosófico de Platón, ambos con críticas que conciernen a la interpretación platónica del mundo en dos niveles: el estagirita aduce la materialidad de la sustancia asociada a la forma, por lo que el mundo de las ideas no puede ser previo a la realidad inmanente, sino sólo una aspiración a lo universal que parte de cada cosa concreta⁸; Nietzsche, por su parte, aboga explícitamente por una inversión del platonismo, pues lo suprasensible se establece como una fuga explícita del mundo de la vida al dar primacía a una realidad situada más allá de ésta (de la vida), como un refugio imaginario a los problemas que en ella acaecen⁹.

De este modo, Nietzsche cierra un círculo que comienza con Aristóteles, es el último de una gran tradición (identificada con la tradición metafísica de Occidente) que el propio pensador alemán considera abocada a un nihilismo que ha de superarse si no quiere verse su fin¹⁰. Ese nihilismo se identifica con el desierto del canto del viajero, de modo tal que la metafísica no puede sino contemplar su avance, con Nietzsche como gran profeta y teórico

⁶ «Die Wüste wächst: weh Dem, der Wüsten birgt!», F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*. KSA IV, De Gruyter, Berlin 1988, p. 375. El mismo fragmento que narra el canto del viajero también es publicado en la colección de poemas *Dionysos-Dithyramben* (En KSA VI, De Gruyter, Berlin, p. 379).

⁷ G. Vattimo, *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Bari 1985, p. 3.

⁸ Aristóteles, *Metaphysica*, I, 7, 988a. Parece ser que Aristóteles consagra un tratado a la crítica del sistema platónico, *Peri Ideôn*, el cual se pierde en la noche de los tiempos. De él se conoce a través de los comentarios de Alejandro de Afrodisias a la *Metafísica* aristotélica. V. Alexander Aphrodisiensis, *In Aristotelis Metaphysica Commentaria*, ed. M. Hayduck, Reimer, Berlin 1891.

⁹ «Meine Philosophie umgedrehter Platonismus: je weiter ab vom wahrhaft Seienden, um so reiner schöner besser ist es. Das Leben im Schein als Ziel», F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1869-1874*. KSA 7, De Gruyter, Berlin 1870, p. 156.

¹⁰ «Es ist an der Zeit, dass der Mensch sich sein Ziel stecke. Es ist an der Zeit, dass der Mensch den Keim seiner höchsten Hoffnung pflanze», F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*. KSA IV, cit., p. 8.

que augura el predominio de la nada, del vacío de sentido¹¹. La tradición occidental que da preeminencia a la metafísica es un desierto que crece. En el desierto no hay nada, pero tampoco puede haberlo. No es un mero espacio vacío que no se puede llenar, ni es un lugar inhabitado que necesite ser poblado. El desierto simplemente es allí donde impera la nada, es el lugar del nihilismo como una suerte de no-lugar¹².

El viajero canta: «El desierto crece». No es sólo que cada vez la composición del yermo sea más mineral y menos orgánica, no es que cada vez el calor producido por el cambio climático empuje a la humanidad a un desplazamiento nómada hacia otras áreas del planeta. Más bien, lo que caracteriza a la desertificación es que implica cierta irrecuperabilidad del terreno: no se puede volver a cultivar el suelo del desierto. De ahí que desde antiguo, uno de los castigos más atroces a los enemigos sea el regar con sal sus tierras, condenando a la carestía no sólo a quienes sufren la derrota en el campo de batalla, sino también a las generaciones posteriores, como un recordatorio de que no deben levantarse en armas contra los vencedores, como una condena que los debilita de cara a la rebelión si permanecen en su nación o que directamente los expulsa de su suelo patrio al escasear los recursos para allí mantenerse.

3. *Salando los campos*

El castigo de salar los terrenos de cultivo enemigos está presente desde los albores de la humanidad. Era un castigo ritual en Oriente próximo, que forma parte del Herem, el castigo sagrado hebreo de aquel que atenta contra la comunidad judía¹³. Abimelec, hijo de Gedeón y autoproclamado rey de Israel, tras sofocar la rebelión de Siquem, ejecuta a todos los habitantes de la ciudad y luego cubre con sal sus ruinas¹⁴. Más cercana, y aunque también fundada, en parte, en la leyenda, está la destrucción de Cartago tras la ter-

¹¹ «Non è dunque una iperbole considerare Nietzsche come il massimo profeta e teorico del nichilismo», F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Bari 2009, p. 39.

¹² Es oportuna la referencia a Marc Augé a los pocos días de su fallecimiento. El no-lugar es un espacio intercambiable donde el individuo permanece anónimo. Tal idea casa con el nihilismo, pues también en la caída en el nihilismo, la existencia pierde su identidad más propia, en un dejarse arrastrar por la corriente en la que transcurre el entramado del mundo. V. M. Augé, *Non-lieux, introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Seuil, Paris 1992.

¹³ *Deuteronomio* 13, 5-16.

¹⁴ *Jueces* 9, 45.

cera guerra púnica: a pesar de la piedad de Escipión para con Asdrúbal¹⁵, las huestes de Roma venden como esclavos a sus ciudadanos y declaran «para siempre malditos aquel suelo y aquellos campos, de tal suerte que no se volviese a ver jamás en ellos casas ni sembrados»¹⁶. La historia está llena de ejemplos de castigos similares: no se salan los campos, pero el pago de reparaciones de guerra, como el que acuerda el Tratado de Versalles que debe hacer Alemania tras la I Guerra Mundial o la establecida por la UNCC que afronta Irak tras la Guerra del Golfo, empobrecen a la nación vencida.

La condena a la carestía del bando derrotado no afecta sólo a la generación que pierde la guerra, sino que el castigo se extiende a las generaciones futuras: la herencia que los vencidos dejan a su descendencia es el desierto, el terreno irrecuperable para el cultivo, donde no es posible alcanzar de nuevo la prosperidad y, por tanto, donde no «pueden contar con que saldrán victoriosos de la contienda»¹⁷. Las sociedades modernas tratan de paliar las funestas consecuencias de los castigos a los perdedores estableciendo el sueño de Kant de una confederación de estados libres¹⁸, pero que en sus distintas versiones no sirven para garantizar una paz mundial¹⁹, sino que más bien se mueven al compás que marcan los detentores de la hegemonía política global, entre otras cosas porque la paz es sólo una idea regulativa, un emblema vacío que se coloca al frente de las relaciones políticas pero que no oculta las divergencias ni los enfrentamientos que están a la base de lo político mismo, la confrontación del uno con el otro²⁰.

Así lo que late en lo político y lo social es una idea metafísica: la vieja máxima heraclíteica de los opuestos, la guerra como motor generador de todo²¹, desde una contradicción que en muchos casos se trata de resolver en una superación trídica totalizadora que abarque los dos extremos y los su-

¹⁵ Polibio, *Historiae* XXXIX, 2.

¹⁶ «Den Boden und die Felder für immer verflucht, so dass dort weder Häuser noch Feldfrüchte jemals wieder zu sehen sein würden», T. Mommsen, *Römische Geschichte Band 3: Viertes Buch: Die Revolution*, Zabern, Darmstadt 2021, p. 45.

¹⁷ «Können sie damit rechnen, den Wettbewerb zu gewinnen», R. Safranski, *Das Böse oder das Drama der Freiheit*, Hanser, München 1997, p. 140.

¹⁸ I. Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, en *AK VIII-Abhandlungen nach 1781*, De Gruyter, Berlin 1971, pp. 354-357.

¹⁹ Ni la Sociedad de Naciones (1919) ni la ONU (1945) han conseguido su propósito de diálogo entre Estados a fin de evitar el drama de la guerra. Respecto de las alianzas comerciales entre países se mantiene la ambigüedad entre una paz necesaria que fomente el comercio (I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, cit., p. 368) y las guerras fruto del espíritu capitalista.

²⁰ C. Mouffe, *The return of the political*, Verso, London 1993, p. 9.

²¹ *Heraklitos*, B 53.

pera a través de un tercero²² o simplemente se declara la incompatibilidad de los términos y hay que tomar partido²³. Si bien la especulación metafísica trata de mediar de algún modo entre los opuestos, introduciendo un elemento externo a la dicotomía que fluctúe por encima de ella como herramienta que facilite la comprensión, la vida fáctica (que siempre es una existencia compartida con los demás²⁴) presenta una disyuntiva en la que, en la oposición, cada uno de los antagonistas siempre está condicionado por el otro. Estos opuestos que se complementan son fundamentales para explicar la política y, por ende, la guerra. Carl Schmitt, uno de los grandes teóricos de lo político, formula la hipótesis de que en todos los dominios de la realidad se produce una oposición y que en el caso de la política es la de amigo y enemigo, cuya separación más extrema es la guerra²⁵.

Si el desierto crece como castigo al vencido, hay entonces que abordar si la cuestión de la guerra acaso no trae como consecuencia el nihilismo. Las teorías progresistas, como la lectura kantiana, argumentan en favor de la paz mundial, tal vez porque la concepción del tiempo que manejan, un tiempo lineal, implica una superación paradigmática de las circunstancias en pos de un ideal: la humanidad y su perfeccionamiento²⁶. Visto así, todo es cuestión de tiempo y sólo se está a la espera de que la razón y la modernidad lleguen a un punto tal en que la guerra quede abolida en virtud del posible diálogo entre amigos y enemigos, como parece pretender la economía liberal²⁷. Independientemente de que tal opinión «ilustrada» sea en mayor o medida ingenua, es necesario señalar que el principal obstáculo para que el progreso tenga lugar, es que el tiempo mismo del nihilismo no es acorde a una temporalidad lineal, sino que en él el tiempo se «aplana», se nivela.

4. *El tiempo del nihilismo*

El tiempo del nihilismo es un tiempo plano, donde los éxtasis temporales se cancelan del mismo modo que ocurre con la eternidad: el tiempo del nihilismo se supone una perpetuidad sin principio, sucesión ni fin. El recurso a la eternidad vale también para señalar la relación del nihilismo

²² G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. GW 9, Meiner, Hamburg 1987, pp. 29-49.

²³ S. Kierkegaard, *Elten-Eller*. SKS 2/3, Nordisk, København 1994.

²⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 2006, p. 118.

²⁵ C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlín 1996, p. 45.

²⁶ A. Campillo, *Adiós al progreso*, Anagrama, Barcelona 1985, pp. 19-20.

²⁷ C. Schmitt, *op. cit.*, p. 55.

con el tiempo lineal: para la tradición cristiano-romana, la temporalidad se concibe como una línea progresiva en la que hay un principio, la Creación, y un final, el Apocalipsis, pero hay una excepción a dicha línea que la trasciende: la eternidad, relacionada con lo divino²⁸. Tal concepción conlleva un nihilismo *supra-tempore*: la línea de la temporalidad viene de la nada y va hacia la nada, pues nada hay antes de la Creación ni nada hay después del Apocalipsis, sólo la eternidad divina, un tiempo que es «la plenitud de los tiempos»²⁹.

El carácter lineal del tiempo cristiano se seculariza en la Modernidad en el concepto de progreso, pero continuando una tradición que, como se señala un poco más arriba, Nietzsche considera abocada al nihilismo: la concepción progresista-lineal del tiempo no permite un ulterior intento de superación del nihilismo como pretende, al ser sólo una variante de la teología³⁰, pues el aplanamiento temporal no permite avance ni retorno. Frente a ello, el propio Nietzsche remite al eterno retorno, uno de los conceptos fundamentales que rescata de los antiguos griegos, para quienes el tiempo es cíclico, de modo que «lo que ocurre [en el futuro] es, pues, de la misma especie que lo que ocurre en el pasado y en el presente»³¹.

El tiempo «aplanado» del nihilismo parece que hace referencia bien al tiempo presente, bien a un futuro muy próximo, donde el nihilismo se instala bajo la forma del tedio profundo, de donde ya no es posible salir³². Un tiempo como el actual, donde parece que la guerra, la técnica y el consumo conducen al nihilismo, como un futuro que adviene y deja la desolación y la nada. De modo que la expresión «el desierto crece» parece un juicio sobre la época: desde finales del XIX, el aparente dictamen de Nietzsche es que el camino que la civilización está tomando conduce hacia a la nada, que es inminente la condena a una carestía futura en vistas de desertificar el presente. Sin embargo, el camino hacia la nada no es algo que surja desde hace relativamente poco, el modelo civilizatorio europeo no está abocado al fracaso a tenor de los últimos movimientos que las democracias occidentales

²⁸ F. Gilabert, «Aeternitas» vs. «Aei», *Heidegger y la ruptura con la teología*, en «Analele Universitatii din Craiova. Seria: Filosofie», 46, 2 (2020), p. 83.

²⁹ *Gálatas* 4, 4-5.

³⁰ M. Heidegger, *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, en *Holzwege*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, p. 203.

³¹ «[...] that whatever is to happen will be of the same pattern and character as past and present events», K. Löwith, *Meaning in History. The Theological Implications of Philosophy of History*, University of Chicago Press, Chicago 1949, p. 6.

³² M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1983, pp. 217-227.

hacen en el tablero. Lo que Nietzsche afirma sobre el avance del desierto no son palabras acerca de la época actual³³, más bien es un grito metafísico, el grito donde está contenido todo el pensamiento de Nietzsche, la última gran alocución de la metafísica.

5. *Un pensamiento metafísico*

La prescripción heideggeriana acerca de Nietzsche lo pone en relación con Aristóteles, esto es, lo considera como un pensador esencialmente metafísico³⁴. Esto significa que trata de responder también a la pregunta por el ente y no a la del ser. Cuando Nietzsche se pregunta por el ente, su respuesta es «voluntad de poder». La gran obra de Nietzsche, aquella que expone su verdadera filosofía, lleva ese título... pero no está redactada como tal, sino que está dispersa en los *Nachgelassene Fragmente*³⁵.

La metafísica pregunta por el ente y con ello pretende salvar el problema del ser, el problema fundamental a la hora de captar la realidad de modo radical, pero realmente relega el ser al olvido, pues se atiene exclusivamente al ser del ente y no al ser en cuanto ser. Si la pregunta por el verdadero fundamento se olvida, resulta que todo lo construido por la tradición metafísica se desmorona, pues los cimientos se asientan sobre la pura nada. También Nietzsche forma parte de este entramado metafísico, aunque va bien encaminado: la tradición metafísica, cuando llega a su etapa moderna, quiere un techo seguro al que acogerse y de Descartes a Husserl se considera que los presupuestos para lograrlo han de ser los mismos que los de una ciencia estricta que permita alcanzar un conocimiento seguro y fiable³⁶, mientras que Nietzsche, aunque también preocupado por la ciencia, acierta al situar un elemento externo para poder dilucidar cualquier referencia a ésta: el arte³⁷.

La historia de la metafísica, desde una óptica nietzscheana, debe derivar hacia lo artístico, pues el arte puede exponer la violencia del avance del desierto. Esa deriva hacia el arte es el proyecto de la obra no escrita: el «gran estilo», un supremo sentimiento de poder, pues el arte es un concepto

³³ M. Heidegger, *Was heibt denken?*, Stuttgart, Reclam 2015, p. 21.

³⁴ *Supra*, G. Vattimo, *op. cit.*, p. 9.

³⁵ M. Heidegger, *Nietzsche I*, Frankfurt am Main 1996, p. 5.

³⁶ F. Gilabert, «*Fundamentum Scientiae*». *Heidegger y el no-pensar de la ciencia moderna*, en «Azafea. Revista de filosofía», 24 (2022), pp. 187-199.

³⁷ M. Heidegger, *Nietzsche I*, cit., p. 64.

jerárquico en tanto que desprecia la belleza corta³⁸ y en tanto que lleva la totalidad de la existencia a la decisión, la mantiene en ella y por eso se somete a condiciones únicas³⁹. El saber de Nietzsche acerca del arte y su lucha en favor de la posibilidad del gran estilo están dominados por la visión de lo perfecto, pero de manera tal que está sometido a condiciones únicas: defiende una estética fisiológica que toma el naturalismo no como algo calculable y accesible para una razón no perturbada y válida por sí misma, como ocurre en la etapa moderna, sino que, más bien, resalta la pobreza y la necesidad de una victoria, en tanto que ha de crear previamente las condiciones existenciales y entregarse y abrirse a ellas⁴⁰. Esos planteamientos también responden a la pregunta por el ser del ente. Pero sucede que, en el caso de Nietzsche, el ser no es ser, sino devenir, esto es, sobrevenir, acaecer, llegar a ser: el ser está en el futuro. Este es su grito metafísico.

6. *El precio de la sal*

El grito metafísico de Nietzsche, donde expone todo su saber⁴¹, constituye un «único» pensamiento, único tanto por su singularidad, como porque trata de responder a la misma pregunta que el resto de la tradición, la pregunta por el ser del ente. La sentencia «el desierto crece» descubre cómo se reconoce el propio Nietzsche a partir de lo expuesto en *Also sprach Zarathustra* como pórtico de todo su verdadero pensamiento, el cual sólo se desarrolla en la obra no escrita⁴². La voluntad de poder como respuesta al ser del ente es algo que sobreviene como un proceso de expansión del propio ser, lo que lo vincularía a la *physis*, «en tanto que ser mismo, en virtud de lo cual el ente llega a ser»⁴³. Esa expansión es una lucha contra toda la trascendencia y una forma de afirmar la vida como lo que siempre aspira a más, pero no como un fin o un objetivo, sino como negación de lo que difiere de ella⁴⁴, a saber, lo trascendente.

³⁸ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, cit., XIV, 145.

³⁹ M. Heidegger, *Nietzsche I*, cit., p. 126.

⁴⁰ «Das Naturliche, das seine physiologische Ästhetik meint [...] d. h. das für eine scheinbar ungeklärte und für sich gültige Menschenvernunft Berechenbare Eingängliche», *ivi*, p. 129.

⁴¹ M. Heidegger, *Was heißt denken?*, cit., p. 36.

⁴² M. Heidegger, *Nietzsche I*, cit., p. 2.

⁴³ «Die *physis* ist das Sein selbst, kraft dessen das Seiende erst beobachtbar wird und bleibt», M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen 1987, p. 11.

⁴⁴ G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1997, p. 97.

La afirmación de la vida y la ruptura con lo trascendente, sin embargo, implican un precio a pagar. Es el precio de la sal con que se riegan los campos enemigos: una afirmación de la vida tal implica un acto de libertad que puede considerarse como una victoria, pero con consecuencias negativas, pues la carestía no sólo llega al vencido, a quien se opone a la vida inmanente y anhela lo trascendente, sino también al vencedor. En Nietzsche, esto se representa con la muerte de Dios⁴⁵: con el asesinato de lo divino se comete el mayor acto de libertad y se abre la puerta al futuro, pues desde que dicha muerte es hecha pública no hay que ajustarse al guion establecido por el Creador y sus predicadores, rompiendo con ello el límite mismo de la libertad. Pero el no seguir la pauta y situarse en el sin-límites de la libertad, la transgresión en cuanto tal, tiene una consecuencia no calculada: el ser humano pierde su posición privilegiada como la criatura más importante de la Creación divina, como interlocutor mundano de lo sagrado, pues la muerte de Dios no deja nada grato en herencia, sólo la pesada carga de su responsabilidad.

Con la muerte de Dios se derrumba el modelo teocrático. Si bien se pretende una suerte de deificación de lo humano a fin de que ocupe el espacio vacío que el deicidio ocasiona, los mortales no están a la altura de la responsabilidad, o al menos aún están intentando en hacerse dignos del puesto. No le queda otra a la humanidad que seguir intentándolo, pero ya no le parece una tarea apetecible. Con la pauta dada por la religión no hay sorpresas, pero cuando lo sacro es denostado el paradigma se rompe y todo es nuevo e insospechado, vagándose sin rumbo ni dirección. Ya no queda nada sólido que sea predecible y controlable⁴⁶, que constituya un paradigma del mundo: hay conciencia del advenimiento del nihilismo.

7. *El espacio (vacío) de los valores*

Nietzsche interpreta metafísicamente la marcha de la historia occidental como surgimiento y despliegue del nihilismo. Volver a pensar con Nietzsche, desde Nietzsche, es meditar como la historia de Occidente lleva al nihilismo. Pero también Nietzsche mismo está bajo el signo del nihilismo en tanto que su filosofía es una reacción a la metafísica de Platón y Aristóteles que señalan a lo trascendente y suprasensible como la pauta para el mundo

⁴⁵ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft. KSA III*, De Gruyter, Berlin 1999, 3-125, p. 477.

⁴⁶ Z. Baumann, *Liquid Modernity*, Blackwell, Oxford 2000.

de la vida: el primero, situando un mundo más allá en el que habitan las entidades perfectas y del cual este mundo sensible sólo es una copia defectuosa, obra de dioses menores⁴⁷; el segundo, al establecer un mundo de sentido a través de nociones y conceptos universales que están más allá de lo fáctico⁴⁸. La reacción de Nietzsche contra el mundo suprasensible mantiene la esencia de aquello contra lo que lucha, no puede escapar de la metafísica. Ese es el sentido de la muerte de Dios: la caída del mundo suprasensible que constata la nada que hay tras los valores que profesa⁴⁹.

El espacio vacío tras valores suprasensibles es el sentido del nihilismo. Parece como si colocar un nuevo valor en el lugar del valor perdido puede contener el nihilismo, pero este sale en tromba por los resquicios, pues los nuevos valores, muerto Dios como su garante, siempre son provisionales y es difícil que se ajusten exactamente a la silueta que los valores depuestos dejan en el espacio, y por los resquicios se escapa la nada a borbotones. Y sin embargo, la nada no es nada, no es como una fuga que se pueda taponar, sino que es sólo un inmenso vacío. Porque el nihilismo no es una opinión cualquiera, no es una mera manifestación epocal⁵⁰. No es como el humanismo, el cristianismo o la Ilustración, que son formas que adquiere la metafísica a lo largo a de la historia, sino que va de suyo en la propia metafísica, de manera intrínseca y anterior, pues la Ilustración, el cristianismo y el humanismo escriben un guion a través del cual lo suprasensible permite soportar lo sensible. Pero con el nihilismo se deja translucir que el lugar de los valores que sirven de pilares está vacío y todo lo que se coloque en ese espacio sólo tiene sentido de manera efímera y volátil. El nihilismo supone que los valores instaurados pierden relevancia y, con ello, que el mundo se desmorone. Pero el mundo continúa, aún sintiendo ese vacío de sentido⁵¹.

Aunque los valores de lo suprasensible desaparezcan, ahí queda su hueco. Nietzsche quiere dar un paso más con el nihilismo consumado y eliminar el lugar mismo de lo suprasensible, el ámbito desde donde se instauran esos valores⁵². No hay que llenar el hueco, sino invertir la manera de valorar, transvalorar los valores conforme a la voluntad de poder. Pero esa voluntad de poder también forma parte de la tradición metafísica, pues sigue inten-

⁴⁷ Platón, *Timeo*, 42e-47e.

⁴⁸ Aristóteles, *Metaphysica*, VII, 13, 1038b.

⁴⁹ M. Heidegger, *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, cit., p. 214.

⁵⁰ *Ivi*, p. 201.

⁵¹ *Ivi*, p. 207.

⁵² *Ivi*, p. 208.

tando disponer valores, aun cuando lo que busque sea cambiar de lugar el hueco vacío. Por eso, toda la interpretación nietzscheana de la tradición metafísica como despliegue del nihilismo también es metafísica.

8. *Guerra, técnica y voluntad de poder*

La muerte de Dios anuncia el advenimiento del nihilismo, que está imbricado en la propia historia de Occidente desde su origen, pero que no se despliega en su totalidad hasta la época moderna. El nihilismo es aquello que nos muestra como extraño todo lo que era familiar y cotidiano⁵³. La metafísica oferta un lugar seguro de cuyos fundamentos no hay que hacerse responsable, pero en lo extraño en medio del páramo inhóspito al que conduce el nihilismo no hay nada a lo que acogerse. La metafísica da un techo seguro, pero ahora se desmorona, pues sus cimientos están corroídos desde que se establecieron, pues no se asientan sobre un suelo seguro. La metafísica de Nietzsche, aun siendo consciente del inminente derrumbe, no trata más que apuntalar: se preocupa de sostener el techo del hogar metafísica, pero no puede determinar el fallo estructural que presentan los cimientos. Esto efectivamente es el problema de Nietzsche: a pesar de señalar que la cuestión del nihilismo no es algo de la época actual, sino que está en la instauración del platonismo, es decir, en los albores del pensamiento griego, sigue pensando que es posible salvar los muebles entonando un canto a la vida que permita la supresión del mundo suprasensible y glorifique la sensualidad con su melódica armonía.

Ese es el propósito de la transvaloración de los valores: es una vuelta a la casa en ruinas familiar para transgredir su estructura y mostrar aquella fuerza que lo transgrede como un marco nuevo para el viejo hogar: la voluntad de poder. En ella resuenan con fuerza las ambiciones del ser humano por lograr sus deseos, como una instauración por la fuerza de su dominio. Eso convierte al ser humano en un ser inquietante: es el ser que domina y transforma el mundo, encaminándose unas veces al mal y otras al bien⁵⁴. Señalarlo con estas características implica captarlo desde los límites más extremos y desde los escarpados abismos de su ser⁵⁵. Las formas que em-

⁵³ F. Gilabert, *Parajes inhóspitos: inquietud, familiaridad, mundaneidad*, en «Philosophical Readings», XIII, 3 (2021), pp. 202-208.

⁵⁴ Sófocles, *Antigone*, 366-367.

⁵⁵ M. Heidegger, *Einführung in de Metaphysik*, cit., p. 158.

plea para su dominio y transformación son la guerra y la técnica, a la postre estrechamente imbricadas, como bien expone Jünger en *Die totale Mobilmachung*⁵⁶.

Sin embargo, hay que exponer una serie de matices que diferencian el sentido último de una y otra, de la técnica y de la guerra, si bien ambas conducen a lo mismo, al nihilismo, por caminos paralelos que a veces se entrecruzan las razones de su arrastrarse hacia la nada son bien distintas, como las dos cabezas de un ettin nihilista⁵⁷. La lectura que hace Heidegger de los entramados del mundo de la técnica y la tecnología en la contemporaneidad son los que condicionan la interpretación acerca su relación con el nihilismo: en *Die Frage nach der Technik*⁵⁸, expone que si bien la técnica es instrumento necesario para la supervivencia humana, en los tiempos modernos se considera como un fin en sí misma y no como un medio, lo que lleva aparejado una suerte de desarraigo que hace que el ser humano mismo pase a formar parte de un fondo disponible dominado por la técnica y desde el que la técnica domina. Una analogía con la guerra en este punto es clara: de igual modo que ocurre en la técnica, los ejércitos se forman con un fondo disponible de seres humanos que ejercen de soldados en tiempos de guerra. Las tropas son el modo en que la guerra se ejerce la voluntad de poder: mediante ellas se domina y además son dominados en tanto que tienen el deber militar de obedecer.

Esta analogía, inquietante, señalaría que la técnica y la guerra van parejas, conduciendo al nihilismo tanto en lo técnico como en lo bélico, pero hay una diferencia fundamental y de ahí que se presenten de forma autónoma: la cuestión del suelo patrio. En el caso de la técnica, ésta no tiene una tierra natal como excusa, el capitalismo que lleva intrínseco el desarrollo más extremo de la tecnología no conoce fronteras, aspirando a un libre mercado sin límite alguno (salvo por supuesto, los límites de la propiedad privada y de los intereses del propio capital y sus agentes). El ejemplo son las multinacionales que tienen negocios establecidos en varios países en función de las leyes que sean más convenientes para sus beneficios: en un determinado

⁵⁶ E. Jünger, *Die totale Mobilmachung*, en *Essays I*, Cotta, Stuttgart 1980, pp. 119-142.

⁵⁷ En la mitología nórdica, un ettin es un malvado gigante bicéfalo, emparentado con los jötunn, donde cada una de sus dos cabezas es autónoma de la otra y controla un lado del cuerpo, siendo fundamental entonces el entendimiento entre ambas a fin de realizar los más básicos movimientos, aunque los motivos, deseos y razones son independientes en cada una. V. S. Sturluson, *The Prose Edda* (trad. por J. Byock, Penguin, London 2006).

⁵⁸ M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, en *Vorträge und Aufsätze*, V. S. Klostermann, Frankfurt am Main 2000, pp. 5-36.

lugar se fabrica porque la mano de obra es más barata, en otro se distribuye porque quienes allí habitan tienen un mayor poder adquisitivo, en este otro se pagan impuestos porque tienen una política fiscal más benévola con las empresas, y finalmente en este otro distinto se cotiza en bolsa puesto que los activos financieros necesita que se negocien con sus términos para los inversores.

9. *La cuestión de un suelo*

La tecnología y la economía que controla no conciben más suelo propio que el mercado, que siempre es transnacional. La guerra, sin embargo, siempre viene dada históricamente por cuestiones territoriales y políticas, la oposición schmittiana de amigo y enemigo como centro de toda la reflexión acerca de lo político establece al Estado como la comunidad suprema y más intensa, pues es el estatus político de un pueblo bien organizado sobre un territorio delimitado⁵⁹. La comunidad se concibe como un conjunto de personas esencialmente ligadas, por lo que el nexo entre ellas debe apelar a lo más profundo de su ser, a su esencia, y que ésta sea dada colectivamente, es decir, para todos y cada uno de los miembros de una comunidad.

La comunidad se asienta en tres puntos fundamentales: la tradición, el espíritu y el lenguaje⁶⁰, ello constituye un suelo mucho más profundo que el territorio físico. Esa es la diferencia entre un nacionalismo de pertenencia y la meditación sobre la esencia de un pueblo, lo que la nación es en tanto que colectivo y mundo al que uno pertenece. En muchas ocasiones el término «suelo» sirve para apoyar la noción de «fundamento», como aquello que sostiene una determinada cosmovisión, en este caso de lo político, pero el mero territorio y la mera estatalidad no constituyen este suelo.

Desde ahí puede vislumbrarse una fractura con la noción del Estado, un ente burocrático, en muchos casos artificial, pues quiere establecer una pertenencia al mismo en función de emblemas sin tener en cuenta la adscripción social de cada existencia. Esa fractura se deja translucir en varios emblemas de lo político como la guerra civil o las figuras del desertor o del

⁵⁹ C. Schmitt, *op. cit.*, p. 20.

⁶⁰ F. Gilabert, *The concept of Volk in Heidegger as an exponent of fundamental ontological structure of Mit-Sein*, en «Diacrítica. Revista do centro de estudos humanísticos», 30, 2 (2016), pp. 73-85.

insumiso. En ellos se demuestra que la polarización amigo-enemigo no es sólo una pertenencia patriótica, sino que hay algo más. Sin entrar activamente en la cuestión de lo político y su construcción en la política, es preciso dejar en claro que el conflicto, con la guerra como su caso más extremo, es una cuestión identitaria, que es precisamente lo que despoja a la guerra de todo matiz técnico, pues la «marca» como tal es sólo un desvío que toma el neoliberalismo para vender sus opciones y establecer nichos de mercado con los que identificar las diversas subjetividades consumidoras, pero que en sí no remiten a nada ulterior.

10. *Medallas de guerra para el Übermensch*⁶¹

La proclama del viajero, «el desierto crece» es el pensamiento más profundo de Nietzsche⁶². La guerra es uno de los modos más en que este desierto crece, sólo una de sus manifestaciones, pero no el avance mismo en cuanto tal del desierto, sólo es una manera de expandirse, pero no el motor mismo que mueve a la expansión. Mientras se confunda el nihilismo con sus manifestaciones, la postura respecto al mismo siempre será superficial⁶³. La guerra no puede ser entonces causa y origen del nihilismo. Por tanto, Heráclito, que señala que todo proviene del conflicto⁶⁴ o bien no tiene razón o bien no se refiere a las guerras estatales, a las diferencias colectivas. Nietzsche mismo sirve para aclarar a qué se refiere Heráclito. El canto del viajero se completa con un lamento: «El desierto crece, ¡ay de aquel que esconde desiertos!». El desierto habita en el interior de los seres humanos, unos parecen mostrar ese desierto y otros no, lo ocultan, lo esconden. La guerra siempre se desarrolla en el interior del ser humano: él es responsable de que el desierto crezca y no ahora, sino que lleva haciéndolo desde su mismo origen.

¿Qué significa que la lucha está siempre en el interior del ser humano? ¿Qué significa que en él habita el desierto y desde él se expande? Que el

⁶¹ Se ha decidido dejar el término en el idioma original alemán para así identificar al conjunto de los seres humanos, independiente de su género, en lugar del tan manido «super-hombre».

⁶² *Supra*, M. Heidegger, *Was heibt denken?*, cit., p. 36.

⁶³ «Solange wir nur Erscheinungen des Nihilismus für diesen selbst nehmen, bleibt die Stellungnahme zum Nihilismus oberflächlich», M. Heidegger, *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, cit., p. 205.

⁶⁴ *Supra*, *Heraklitus*, B 53.

ser humano no se ha posicionado conforme a su propia esencia. Ese ser humano ha de ser superado por otro tipo de humanidad, la del *Übermensch*. La humanidad anterior está asentada sobre un suelo «prestado» y por ello no se ha reconocido aún: cree que tiene un hogar en alguna parte en función de un entramado ideológico que denomina metafísica. A pesar de una vida saciada y plena, como la que otorga la vida moderna, la humanidad tiene sus tierras regadas con sal, pero esto no es castigo de un enemigo, sino que es ella misma la que sala los campos y se condena a la penuria: aún dominando la tierra en su totalidad, sigue soportando penurias.

En los planteamientos acerca del nihilismo de Nietzsche y la lectura que Heidegger hace de ellos, cuando se hacen referencias al término «esencia» no se busca denotar un carácter íntimo ni es aquello que apunta a lo característico de un ente, sino que con ella se alude a lo que ese ente «es», en este caso el ente «ser-humano». No es lo permanente ni lo invariable, sino que más bien es al contrario: lo que «es» siempre está sujeto a una suerte de temporalización⁶⁵, lo cual, rompe con la temporalidad «plana» que deriva del nihilismo⁶⁶. Esta temporalización es lo que permite trascender al *Übermensch* desde la humanidad anterior.

Pero este salto trascendente no implica el fin de una esencia humana y el origen de una esencia «super-humana», sino que se refiere a la misma esencia, la de lo humano en general, sólo que transmutada para asumirla conforme a lo que ella misma «es», pues desde el alba de los tiempos, no se ha tomado posesión por entero de ella, en tanto que no se ha conseguido averiguar qué es en cuanto tal, de modo que no cumple ni siquiera el ser metafísico que le requiere su propio entramado ideológico y que le proporciona un techo seguro bajo el que acogerse.

Pero el *Übermensch* no es una simple elevación de la humanidad a un estatus metafísico superior, permitiéndole volver a hacer que florezca el desierto, sino que más bien es un salto que lo eleva sobre la metafísica, en tanto que conduce por primera vez la esencia del ser humano a su verdad, permitiendo asumirla⁶⁷. Puede parecer que este salto es una condecoración por honores de guerra, pues el héroe siempre es un sujeto excepcional, que se destaca en el campo de batalla. Pero en este caso, la medalla es el retiro: el hombre loco llega demasiado pronto⁶⁸, Zarathustra se retira al medio-

⁶⁵ V. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit.

⁶⁶ V. *supra*, M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, cit., pp. 217-227.

⁶⁷ M. Heidegger, *Was heibt denken?*, cit., p. 43.

⁶⁸ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, cit., p. 478.

día con destino desconocido, pues Occidente aún no está preparada para el advenimiento del *Übermensch*⁶⁹. Hay algo de desertor en Zarathustra al volver al ostracismo, a la soledad del eremita, a la soledad de quien vive en la *eremía*.

11. *Conclusión: el desierto nunca cambia*

«El desierto crece». Una imagen visual del desierto evoca un paisaje monótono, sin cambios. Lo mismo que el tiempo «aplanado» pero ahora lo que se nivela es el espacio, donde todo es igual, donde nunca cambia nada. *Eremía* es la soledad, pero también es el desierto como tal y, por ende, la carencia propiamente dicha. Una planicie visual que llega al horizonte revelando la escasez del yermo. *Eremía* también significa «ausencia de enemigos». Tal término viene de *eremos*, el desierto, la tierra baldía, pero también la privación, de nuevo la carencia, y junto a ella la indefensión. ¿De quién hay que defenderse en el desierto, si los enemigos están ausentes? Precisamente *eremos* también designa el juicio donde no comparece el acusado. *Eremoo* significa devastar, desolar: es aquello que hace el victorioso frente al derrotado, cuando llena de sal los campos, cuando condena a la carestía. Sin embargo, el verbo *ereo*, que comparte raíz etimológica, significa preguntar, interrogar, buscar, investigar⁷⁰... esa es la labor del pensador, quien es consciente de que el desierto corroee en el interior y empuja a vagar por la tierra de hierro⁷¹, sabiendo que frente a sí sólo queda el desierto.

La expresión «el desierto crece» supone un advenimiento del nihilismo y no del *Übermensch*. Descubrir que el desierto se esconde en el interior mismo de lo humano y que desde ahí extiende su desolación está más allá de toda guerra, pues abarca a la propia existencialidad, lo cual va más allá de una identidad colectiva que pueda llegar al conflicto con otra, mucho menos que se señale a través de un territorio delimitado cualquiera.

⁶⁹ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, cit., p. 407.

⁷⁰ Para el análisis etimológico nos hemos apoyado en J.M.S. Pabón de Urbina, *Diccionario manual griego clásico-español*, Vox-Spes, Barcelona 1967, p. 253.

⁷¹ *Deuteronomio* 28, 23.

English title: We will fill your Fields with Salt. Reflections on War and Nihilism

Abstract

Friedrich Nietzsche proclaims the advance of nihilism in Also sprach Zarathustra with the phrase “The desert grows (die Wüste wächst)” and thereby puts the entire metaphysical tradition in check, for nihilism is not the fruit of political, social and cultural movements, but has belonged to the West since its own Greek dawn. Nihilism is imbricated in the history of the forgetting of being, but it only becomes visible when a transmutation of values takes place. War, for its part, can be interpreted either as an imposition of new values or as a defence of old ones, but in the end it is still part of the nihilistic game, since the space occupied by these values is located in the metaphysical framework that favours the forgetfulness of being. One might suppose that this space, when it is deserted (empty), it is possible to try to locate new values. But that Nietzsche points to nihilism with the metaphor of the desert is no coincidence, for the desert is characterized by the fact that there is nothing, nor can there be, it is nothingness as such: the desert is characterized by the irretrievability of the terrain: desertified land cannot be cultivated again. This brings us back to the war, for the victorious side filled the fields with salt in order to condemn the future generations of the defeated enemy to famine. This punishment, the imposition of a desert, can serve as a metaphor with which to establish a relationship between war and nihilism, not because war is another form of nihilism, but rather to show that, from its origin, established as a Heraclitean war of opposites, nihilism is part of a tradition condemned to the oblivion of being.

Keywords: war; nihilism; desert; famine; punishment.

Fernando Gilabert Bello
Universidad de Màlaga
fgilabert@uma.es

La guerra. Un'altra forma di nichilismo?

T

Rebeca Maldonado Rodriguera

La nada como torsión y límite de la modernidad. Pensar desde la experiencia de la guerra el comienzo. Sobre los textos ontohistóricos de Heidegger del 41*

En el final de la metafísica, el signo distintivo de la realidad de todo lo real es la capacidad de brutalidad.

M. Heidegger, *Cuadernos negros, Reflexiones XII-XV*.

Presentación

Una de las tareas de la filosofía es el esfuerzo de colocar al pensamiento en un espacio-tiempo más esencial que aquel que presentan los periódicos y los noticieros, y la multitud de acontecimientos que nos estremecen o nos indignan para verlos de otra manera. En este sentido, Heidegger fue muy crítico de la publicidad y la propaganda, como lugares donde era más visible el quiebre de la verdad, o donde más ciegos a la verdad somos:

Tener la vista del ente, de las cosas y acontecimientos. En todo ello se equivoca el hombre, [en cambio ver es] tener el ojo para el “ser”. [...] Este ver es la vista del dolor de la experiencia. El poder sufrir hasta el sufrimiento de la plena ocultación de la salida¹.

* Este trabajo fue realizado en una estancia sabática en la Universidad Pompeu Fabra con el apoyo de la Dirección General de Apoyo al Personal Académico de la UNAM, en febrero y marzo del 2023 en Barcelona.

¹ M. Heidegger, *El evento*, Editorial Biblos-Biblioteca Internacional Martin Heidegger, Buenos Aires 2016, p. 31.

Los textos del pensar de la historia del ser, de Martin Heidegger, son textos escritos en medio de la Segunda Guerra, en medio de la experiencia de la devastación, por lo cual ese pensamiento se vuelve vigente en nuestros días, donde la Guerra de Ucrania, de Siria, y otras guerras de diversa intensidad como la guerra del narcotráfico en México, sin fin visible, hacen que nos preguntemos por la salida. Heidegger se pregunta por la salida de esa oscuridad y cuyo final es incierto, y es en medio de ese andar donde desde una meditación concibe el otro inicio (el otro comienzo). De ahí que Heidegger, en *Cuadernos negros* (1939-1941), frente a una *brutalitas* que socava toda posibilidad de inicio escribe: «nosotros tenemos un saber del otro comienzo»². O también leemos: «Cuando la historia se encamina hacia un final tiene que estar ya campeando un comienzo»³.

Sobre los capítulos de Beiträge zur Philosophie y Das Ereignis intitutados «La resonancia» (Der Anklang)

Pero ¿cómo pensar entonces este tiempo de pleno ocultamiento del ser donde el ver sea la vista del dolor de la experiencia ante el no vislumbraimiento de la salida? En la obra de Heidegger *Das Ereignis* (1941-1942) modernidad [*Neuzeit*], tránsito [*Übergang*], incidente [*Zwischenfall*], superación de la metafísica [*Überwindung der Metaphysik*], ocaso [*Untergang*], torsión [*Verwindung*], son conceptos que, algunos creados y otros retomados desde la misma crítica de Nietzsche a la metafísica occidental, permiten a Heidegger crear una atmósfera de crisis, de acabamiento, de tránsito hacia lo que él llama el otro comienzo. La enumeración inicial de todos estos conceptos se configuran en el apartado «La resonancia» [*Der Anklang*] de *El evento* [*Das Ereignis*]. Otro apartado con el mismo título se encuentra en *Aportes a la filosofía Acerca del evento*, [*Beiträge zur Philosophie*], donde utilizará otros conceptos: maquinación [*Machenschaft*], gigantesco [*Riesenhafte*], vivencia [*Erlebnis*], carencia de indigencia [*Notlosigkeit*], depotenciación de la physis [*Entmachtung der Physis*], época de la carencia de cuestionabilidad [*Zeitalter der volligen Fraglosigkeit*]. En ese mismo lugar, hablará de la última resonancia de la alétheia como abandono de ser en el ente o de la época de la carencia de indigencia. En este nuevo ensayo de resonancia en *Das Ereignis*, se suman al de abandono del ser en el ente otros conceptos,

² M. Heidegger, *Cuadernos negros, Reflexiones XII-XV*, p. 11.

³ *Ivi*, p. 218.

además de los ya mencionados: pasar [*Vorbeigang*], transcurrir [*Vergehen*] perecer/desaparecer [*Verendung*], porque lo fundamental será para Heidegger el tránsito, el entretanto, el perecer epocal de la modernidad, es decir, su pasar y desaparecer.

Heidegger quiere señalar en esta atmósfera de crisis y de acabamiento de la metafísica como modernidad la disposición también hacia ella como dolor de la diferencia. Todo el dispositivo conceptual heideggeriano fabricado desde la cercanía y familia de palabras, cercanía incluso auditivas entre palabras, está habilitada para templar y disponer en la época una pertenencia y una disposición para un rebasamiento o para un sobrepasamiento de la metafísica que como torsión del *Ereignis* [Acontecimiento propicio en Felix Duque, o Apropiación propicia en Irene Borges] se desprenda de toda la subjetividad y objetualidad de la voluntad de voluntad [*Willen zum Willem*] marca epocal de la modernidad como metafísica en su acabamiento. ¿Cómo Heidegger piensa el sobrepasamiento de la metafísica desde la modernidad? La piensa como torsión del ser mismo desde la voluntad de voluntad, desde la subordinación absoluta del ente a esta voluntad de voluntad y desde el acaecer de la metafísica como verdad del ente de estos últimos siglos en giro hacia la verdad del ser. Desplazada la mirada hacia el Acontecimiento propicio o *Ereignis* mismo y, por lo tanto, hacia la Vuelta o *Kehre*, la historia de la metafísica, no constituye una esencia o fatalidad, sino que constituye para Heidegger un incidente [*Zwischenfall*], un episodio transitorio, aunque señala «[la] duración de su dominio, según el tiempo cuantitativo es más larga que todo momento histórico, que resulta inmedible»⁴. El pensar del tránsito de Heidegger sigue esa transitoriedad, pertenece a ese pasar [*Vorbeigehen*] y al perecer [*Verendung*] mismo de la metafísica. Por eso, Heidegger dice: «La resonancia muestra el pasar»⁵. La metafísica constituye un incidente en cuanto «dominio del ente y su verdad»⁶. Como en otros textos del pensar del *Ereignis*, piensa que en ese incidente pensado desde la perspectiva del ser domina la verdad del ente sobre la verdad del ser. En *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, nos dice que la época es la resonancia [*Der Anklang*] del olvido del ser, del abandono del ser en el ente,

⁴ M. Heidegger, *El evento*, cit., FTO 120, p. 125. En textos públicos como “Superación de la metafísica” que aparece en *Conferencias y artículos* Heidegger señala el incierto final del acabamiento de la metafísica al afirmar: «La finalización dura más tiempo que lo que ha durado hasta ahora la historia acontecida de la metafísica», M. Heidegger, *Superación de la Metafísica*, en E. Barjau (ed.), *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona 1994, FTO 1, p. 63.

⁵ M. Heidegger, *El evento*, cit., FTO 105, p. 114.

⁶ *Ivi*, FTO 105, p. 113.

y la época es ese sonido final, resonancia, insisto, del más extremo olvido del ser y también más extremo, por lo mismo, abandono del ser en el ente, su acabamiento y culminación, en el sentido de un llegar a su completud [*Vollendung*] el ocultamiento mismo del ser. Por eso, dicho más claramente, la época es la resonancia en el más pleno olvido del ser, del ocultamiento y el rehuso del ser mismo. Por eso a veces también dirá que es la más lejana cercanía al rehuso (del ser).

A «la servidumbre de la aniquilación y el desaparecer»⁷ de esta época le pertenecen como señala en *Das Ereignis*, la devastación o desertización [*Verwüstung*], y la erosión [*Aushöhlung*], que emergen justamente del dominio de la verdad del ente sobre el ser a lo largo y ancho de la historia occidental. Este dominio de la verdad del ente desde la voluntad de voluntad se extiende a todo el globo terráqueo, sin embargo, su esencia es otra que el simple cubrimiento de su dominio sobre la superficie de la tierra. El planetarismo es el efecto de destrucción ilimitada, incondicionada e irrestricta de la voluntad de voluntad que con su ordenación y cálculo «al servicio del poder mundial»⁸, «exige a toda costa lo igual y la monotonía de medios que sean cada vez más simples»⁹, surgiendo las mismas maquinaciones.

Pensar la aniquilación y la desaparición como el efecto corrosivo de la voluntad de voluntad y a la vez el desprendimiento de la voluntad de voluntad como movimiento del Ser mismo y por lo tanto como *Ereignis* es tarea de nuestro tiempo. Ahora bien, Heidegger habla de «la constelación del pasar»¹⁰ o del *Inzwischen* o del entretanto en cuanto ese *entre* entre el primero y otro comienzo, donde ya resplandece el enigma del Ser. Es aquí en la culminación de la verdad del ente en medio de la «servidumbre de la aniquilación y el desaparecer»¹¹ que acaece la torsión del desprendimiento del dominio del ente sobre el ser. «La resonancia muestra la superación de la metafísica [*Überwindung der Metaphysik*] que se produce desde la torsión del desprendimiento [*Verwindung der Entwindung*]»¹². Como veremos la torsión es el movimiento fundamental de la *Kehre* que ensambla con el comienzo. *Verwindung der Entwindung* alude a un girar para desprenderse, como un niño de un abrazo, o un perro de una cuerda, por eso Piccoli tra-

⁷ *Ivi*, FTO 104, p. 113. Traducción modificada.

⁸ M. Heidegger, *Sobre el comienzo*, Editorial Biblos-Biblioteca Internacional Martin Heidegger, Buenos Aires 2005, FTO 16, p. 43.

⁹ M. Heidegger, *Cuadernos negros*, cit., p. 225.

¹⁰ M. Heidegger, *El evento*, cit., FTO 117, p. 123.

¹¹ *Ivi*, FTO 104, p. 113. Traducción modificada.

¹² *Ibidem*. Traducción modificada.

duce *Entwindung* como arrebatado. *Verwindung der Entwindung* debe entenderse como torsión del desprendimiento del dominio del ente y su verdad. Esa torsión del desprendimiento es el gesto fundamental de la *Kehre*, de la vuelta, como una torsión en el camino. Hablar de torsión *Verwindung*, implica abandonar conceptos como Giro, o Inversión, que no son más que recaídas en el esquema de la metafísica, aquí es un cambio de dirección, una torsión en el camino, como sugiere Irene Borges¹³. Heidegger, gracias al pensar de la historia del ser, coloca a la modernidad entre el primer y otro comienzo, de manera que en la torsión, el recuerdo [*Erinnerung*] y también resonancia del primer comienzo como el despuntar del surgir mismo de la *physis* en su inicialidad sea en el tránsito al otro comienzo el recuerdo del desprendimiento de la verdad del ser y su surgir y será el saber de la expropiación de la verdad del ser mismo por el ente, en tránsito al otro comienzo, como experiencia de la nada, como experiencia de la diferencia y desde la experiencia del dolor. La nada en tránsito al otro comienzo es la torsión de la verdad del ente que signa a la historia de la metafísica en la modernidad acabada, con lo cual la voz de Heidegger es una de las voces en que en el decir del ser mismo la nada acontece como en la Escuela de Kioto, siendo Acontecimiento propicio con toda su inicialidad, como veremos más adelante. Ellos también podrían afirmar que Todo es comienzo, desde la vacuidad, desde la nada, desde el inicio.

La Kehre y su torsión

Pensar los textos del Ereignis es introducirse junto con ellos en el sentido del Viraje *Kehre* como torsión en el claro del ser, y darse cuenta que en el dominio de la voluntad de voluntad por mucho «que los entes parecen reinar en la manera de poder y realidad, de modo que el todo del ser es, tragado y tolerado sólo como pretensión y ficción útil, aún resulta para lo no ente una verdad, que es la verdad del ser [*Seyn*]»¹⁴. ¿Cómo puede ser posible que en lo acontecido pueda experimentarse la torsión en el claro del ser desde el más extremo abandono del ser? Para Heidegger en el discurso que solo conoce al ente, en el discurso del dominio de la verdad del ente, se confirma el esenciarse de la verdad del ser o incluso en la verdad del ente

¹³ Cfr. «Esta reversibilidad en el darse del ser al ahí, de abrirse del ahí del ser, a partir de los años 30, tiene su momento culminante la reflexión sobre la gracia y desgracia de esta posibilidad intrínseca de la dinámica del ser», I. Duarte, *Cuidado e afectividades em Heidegger e na análise existencial fenomenológica*, NAU Editora-Editora PUC Rio, Rio de Janeiro 2021, p. 93.

¹⁴ M. Heidegger, *El evento*, cit., FTO 107, p. 115.

resuena la verdad del ser es a lo que Heidegger llama la diferencia. ¿Cómo esto puede suceder? El dolor de la experiencia de la ausencia de indigencia permite el clarear por primera vez «la cuestionabilidad del ser mismo»: «La resonancia es la resonancia del ser, su voz sin sonido y su ensamblaje sin imagen se hacen claros. ¿De dónde? Desde el primer experimentar la ausencia de indigencia»¹⁵. La experiencia de ausencia de indigencia como dolor es la voz del ser mismo, su voz sin sonido. Y del dolor de la experiencia, del dolor de la experiencia de solo lo ente y nada más que lo ente, del dolor de la entificación en todo, surge la voz sin sonido proveniente de un lugar indeterminado en medio de la confusión de la época, siendo esta voz sin sonido «la más próxima resonancia de lo inaparente [*Unscheinsbare*]»¹⁶ que es el Ser mismo. Para Heidegger en medio de la verdad del ente, acontece el deslumbramiento de lo Inaparente. Heidegger parece encontrar el deslumbramiento del ser en medio de la voluntad de voluntad y su obsesión de que todo sea calculado, ordenado, medible y anticipado y a eso es lo que llama Expropiación [*Enteignis*]. Para Heidegger en medio de lo calculable acaece a la vez lo incalculable, en medio de la mirada de la voluntad de voluntad emerge el lugar libre donde el ser acontece. Aún en el ámbito del pensar calculador y ordenador surge el enigma, el resplandor del ser, lo inevitable, lo inaparente, el esenciarse del ser desde su verdad, mostrándose en los signos de lo incalculable y es a esto a lo que repito se llama *Expropiación* de la verdad del ente por el Ser.

Para Heidegger aún cuando «únicamente el cálculo conduce la relación con el ente», «la cercanía del ser tampoco puede ser expulsada», «todavía» tiene que contar el ente con el Ser». Aun cuando el cálculo [*Rechnung*] busque lo sin resto, es decir, que nada quede fuera, «tiene que contar con el ser». De qué manera, como cuando se lo piensa como lo abstracto, lo meramente ideado, o como «una formación de lo vano». Heidegger problematiza estas denominaciones pues «no obstante aún en este desconocimiento» habría que pensar «si el mero idear no piensa ya desde la referencia al ser»¹⁷. Lo inevitable es la verdad del ser, la experiencia de su cercanía, la pertenencia de la esencia humana a la verdad del ser, por lo cual en medio del dominio de la verdad del ente se manifiesta en el ámbito del ocultamiento, lo inevitable, el misterio. Lo inevitable se muestra en los signos de lo incalculable.

¹⁵ *Ivi*, FTO 109, p. 116.

¹⁶ *Ivi*, FTO 110, p. 117.

¹⁷ *Ivi*, FTO 110, p. 118.

¿Cómo Heidegger muestra que en medio de la verdad del ente ahí domina la verdad del ser? Para Heidegger en la economía mundial de la guerra hay un clamor por materias primas, y señala que «el grito mundial por nafta y trigo» está sustentado en «La voluntad de voluntad», ella testimonia nuestro actual «vínculo con el ser», porque el objetivo de ordenar, y construir absolutamente todo, es apenas «el primer plano de la forma de las condiciones, que la voluntad de voluntad tiene que plantearse para el incondicionado posibilitamiento de su dominio»¹⁸. Pero esta forma del espíritu como voluntad de voluntad está además sustentada en «la primacía de la verdad del ente en la forma de la certeza, a cuyas exigencias esenciales pertenece la primera, es decir la voluntad de voluntad, que requiere estar cierta de sí, esto es: segura»¹⁹. Podríamos decir que la voluntad de voluntad es el espíritu del capitalismo mismo que rechaza todo lo indeterminado y forma parte del extravío en la inesencia.

El extravío en la inesencia se muestra en la ausencia de necesidad, la ausencia de dios, la edificación del entorno donde el humano movido por la voluntad de voluntad se ha convertido en «garante de la ausencia de verdad»²⁰ es decir «del dominio de la certeza como seguridad incondicional en el dominio del ordenar»²¹. Ahora bien, la voluntad de voluntad y su aspiración de dominio incondicionado de todo, con su «gestión del ente» rechaza lo ineludible del ser mismo pues no puede sospechar que «la totalidad de lo calculable es lo incalculable»²². Es más: no puede admitir que «la compulsión a la totalidad es la ley de la inevitabilidad ante lo incalculable»²³ que es la verdad del ser. Porque lo que no es asible o se rehusa, lo «sigue paso a paso» (sn) y «promueve [...] contra saber y voluntad lo insurreccional contra la voluntad de voluntad»²⁴. Lo insurreccional aparece cuando «el incondicional dominio de la voluntad de voluntad fuerza a sus ejecutores a proceder contra sí mismos»²⁵. Es esa misma compulsión a la totalidad la que desoculta los signos de lo ineludible, de lo incalculable, a la vez que los encubren y en ello se prepara la esencia del giro y «es el origen histórico del tránsito del

¹⁸ *Ivi*, FTO 110, p. 119.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ivi*, FTO 112, p. 121.

²¹ *Ivi*, FTO 113, p. 121.

²² *Ivi*, FTO 114, p. 121.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ivi*, FTO 114, p. 122.

²⁵ *Ibidem*.

primer al otro comienzo»²⁶. Heidegger se daba cuenta que en lo calculable, acaece lo incalculable, en la exigencia de orden de la voluntad de voluntad, lo insurreccional y es eso lo que prepara el otro comienzo. En ese sentido, Heidegger pensaba que lo desconocido estaba al acecho en todos los afanes del cálculo (incluidos los cálculos bélicos). Por eso la torsión no es una torsión que acaezca según la voluntad sino desde los signos del ser.

El abandono de la metafísica en la inesencia

Heidegger entiende que en el tránsito se supera el dominio de la inesencia no ocupándose de ella ni sojuzgándola, sino soltándola: «El tipo abismal de superación es el desprendimiento [*Loslassung*] de lo por superar»²⁷. De este modo para Heidegger la posibilidad del abandono del ser del ente en cruce con la torsión es el Entretanto y el entre del ser ahí. Para Heidegger, el ser «en la torsión y desprendimiento de la metafísica»:

abandona la metafísica misma a la propia inesencia, [...], porque a esta inesencia pertenece la voluntad de voluntad [...] entonces el hombre histórico, por cierto, también en el tránsito, conforme a la referencia del ser a su esencia, tiene que estar encarecido en la superación. En verdad no puede iniciarla ni llevarla a cabo, pero no obstante no le es ajeno²⁸.

Es a esto a lo que Heidegger llama el ser ahí, en el tránsito, el entre de este acaecimiento es el ser ahí como encarecido, como aquel que corresponde al ser, es decir, que corresponde al desprendimiento de la entidad o a la Expropiación de la verdad del ente por el ser. El desprendimiento es el desprendimiento del ser mismo, no de la voluntad. Para Heidegger ante la voluntad de voluntad, ante el extravío de la voluntad y su mandato de seguridad a través del cálculo para la ordenación de lo ente, justo no podemos tratar de «quebrar la voluntad de voluntad», porque no es posible «querer dominar y conducir al ser mismo»²⁹. Heidegger habla de corresponder al ser.

Pero el hombre tiene que corresponder al ser [*Seyn entsprechen*]. El ser mismo y su respectiva verdad es inicialmente acaecido sólo desde el ser. Al desprendimiento [*Loslassung*] del ser en el perecimiento corresponde con instancia la se-

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ivi*, FTO 115, p. 122.

²⁸ *Ivi*, FTO 121, p. 125.

²⁹ *Ibidem*.

renidad de la longanimidad [paciencia], que experimenta el pasar [*Vorbeigang*] y sabe ya de la torsión y escucha la resonancia del comienzo y prepara la palabra a su voz³⁰.

El cansancio, el hartazgo, es ya corresponder simplemente a la torsión del ser y entonces experimentar el pasar de la metafísica, en todos los signos del hundimiento y de ocaso. Dice Heidegger: «el agotamiento tiene que sentirse como una secreta amenaza y a través de ello tanto más ser afirmada la voluntad de voluntad»³¹. Experimentarlo es saber del otro comienzo, es escuchar la resonancia del comienzo. Nietzsche, en su *Genealogía* habló como de pasada de la crisis de hartazgo, de ya no más, Heidegger la escucha de otra manera, es experimentada como torsión del ser mismo. Volverse encarecidos a su voz es corresponder a la devastación planetaria desde el ser mismo, es entender que estamos en la constelación del pasar. Películas como *Melancolía*, de Von Trier, muestran ese pasar, ese dolor de la diferencia, incluso el *Caballo de Turín* muestran la constelación del pasar. Iluminan el lugar mismo donde ya no hay ningún ente por dominar, el ocaso. O tal vez la ausencia de indignancia y el amplio progreso de la planeación y del cálculo, pueda «entregar el globo terráqueo junto con su aire a una carga explosiva»³². A esta impotencia lleva el animal racional cuando excluye lo inicial.

El comenzar del comienzo. Los templos del tránsito

¿Cómo el ser acaece apropiadoramente al ser ahí, sino es en la forma de la obediencia al acontecimiento propicio, en tanto transpropiación del hombre por el ser, esto es: como transferencia del hombre al ser y del ser al hombre? Para Heidegger en completo abandono de la voluntad de voluntad surge «la gracia que emerge desde la consonancia mundo y tierra», que a su vez surge de la «paciencia para el claro en la pobreza del ente»³³. Son pues otras las disposiciones las necesitadas por el ser, requeridas por el ser y en correspondencia con el ser: serenidad, paciencia, suavidad, pobreza para el advenimiento del Ereignis. Mientras que la voluntad de voluntad está marcada por un activismo, Heidegger habla que en la torsión del ser mismo y en correspondencia con el ser aparece la serenidad, la paciencia

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ivi*, FTO 120, p. 125.

³² *Ivi*, FTO 138, p. 142.

³³ *Ivi*, FTO 139, p. 143.

(o longanimidad), la calma. Dice «¿qué hemos de hacer? ¿De qué se trata? Ser-ahí». Y añade «El desacostumbramiento (¡negación! del obrar y hacer) desde el acaecimiento apropiador en el ser ahí»³⁴. Este dejar, este soltar como señalaba es el desprendimiento de la torsión del Ereignis mismo, no del hombre y es experimentada desde la transferencia al ser desde el ser ahí y como transferencial del ser al hombre. Y a la vez, este soltar este no obrar es un pensar y un decir pero desde el rehuso del ser, de ahí surge: «El comenzar del comienzo», la «instancia como preguntar», la instancia como «preguntar como oír de la obediencia», la obediencia del pensar «como oír, escuchar pensar» solo desde el ahí del ser surge la «liberación al advenimiento en el jardín de la más noble suavidad de puro recuerdo de única intimidad»³⁵. El «rehuso es lo provisional», porque es «la calma callada de la cobijante gracia»³⁶. Heidegger escribe estos textos en medio de la guerra, los enconados y empecinados, tienen que girar obstinación por suavidad, para acceder a la suavidad a través de la escucha, la obediencia del pensar.

La torsión de la nada

Para Heidegger como señalaba, en medio de aquellas circunstancias era indispensable el saber del comienzo. E insistentemente afirmaba que era posible de seguro girar de devastación al comenzar. Heidegger desde ese pensar encarecido piensa la diferencia piensa el comienzo como el abismo, lo sin por qué y la cuestionabilidad del ser mismo, la pobreza, como disposición al evento apropiador, porque es el inicio de la transferencia a la esencia. El abismo entraña lo extraño, «convoca la rareza», lo singular. Para Heidegger experimentar la rareza, lo extraño, lo singular, lo abismal como comienzo implica desistimiento del planear y del computar. En este sentido resuenan las palabras del personaje de la película de *Los límites del control* de Jahrmuch: «suceda lo que suceda no controles». Porque solo entonces es posible corresponder y obedecer a la voz sin sonido, al escuchar y el decir del ser. Y la experiencia del no control, del no poder, se experimenta como nada: «Entonces te será como si fuera la nada. Pero entonces sea para ti lo que es: el ser»³⁷. Este dejar, este desistir, este anonadamiento, esta negativa es experimentada como obediencia, que es propia de la paciencia y la

³⁴ *Ivi*, FTO 139, p. 143.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ivi*, FTO 140, p. 150.

³⁷ *Ivi*, FTO 168, p. 163.

calma, aunque desde la perspectiva del *Ereignis* es la transferencia al ser, señal de que el ser ha acaecido inicialmente. Para Heidegger este vacío, este desistimiento es el evento de «la inicial expropiación-de la retención [*Verhaltenheit*]»³⁸. Recordamos *Aportes a la filosofía*, retención es el temple del soportar el rehuso del ser y de ahí la donación. Por eso la nada es la torsión y límite de la modernidad. Para Heidegger es la diferencia misma que se esencia de la que surge el ser como nada:

La inicial nada es el claro puramente otorgante como evento del viraje. En esta nada se esencia el rehuso como rasgo fundamental del abismo. Desde esta nada y su nadear, es decir, rehusar, es decir, el comenzar se determina el no y lo negador en diferencia. Pero en tanto la nada es el ser, el ser es esencialmente la diferencia como la despedida inicial oculta y rehusada³⁹.

Por eso nosotros pensamos, con Heidegger y la Escuela de Kioto, que es la nada o en el caso de la Escuela de Kioto, particularmente en Nishitani, la nihilidad, la despedida inicial de la entidad y su dominio, el otro inicio. Por eso nosotros afirmamos que la nada es propuesta como el límite y torsión de la modernidad. Por eso en *Aportes a la filosofía* leemos: «El rehuso como cercanía con lo ineludible, convierte al ser ahí en superado, que quiere decir: no lo derriba sino que lo arrebató a la fundación de su libertad»⁴⁰. Solo siendo transpropiados por el ser desde el soltar, desde las manos vacías (Nishitani), acaece la consonancia cielo y tierra. Si en la historia de la metafísica la verdad del ente ha obturado la verdad del ser, el comienzo es la liberación de la verdad del ser: desde el cuerpo mente caído o desde la gran muerte o desde el desprendimiento, es posible la transpropiación del hombre por el ser.

Heidegger invita a seguir el evento de la diferenciación. En el pensar del *Ereignis*, la obediencia del pensar es obediencia a la pura diferencia, tal «obediencia surge de una transferencia al ser, que ha acaecido [...] como algo inicial»⁴¹. La diferencia es así resonancia de la despedida del ente, el retorno, que entiende que el ser no es el ente, pero seguir a la diferencia, la instancia en la diferencia, sostenerse en la diferencia es diferenciación.

³⁸ *Ivi*, FTO 168, p. 164.

³⁹ *Ivi*, FTO 170, p. 166.

⁴⁰ *Ivi*, FTO 256, p. 330.

⁴¹ *Ivi*, FTO 168, p. 164.

El recuerdo y la corona del comienzo

El recuerdo o la *Erinerung* tiene un lugar esencial. Recordar que la metafísica es la partida del primer desprendimiento de la verdad del ser que devino máximo ente, causa, principio, es solo posible en la «experiencia del otro comienzo»⁴². Dice en *Das Ereignis*: «La experiencia del comienzo es primero, a consecuencia del experimentar, la experiencia del otro comienzo y tan sólo en éste y en el comenzar el primer comienzo deviene inicial»⁴³. Para Heidegger en esta experiencia la humanidad llega a su fundamento. Si desprendimiento y torsión, partida y tránsito, pasar y resonancia son pensables por doquier, podemos colegir algo fundamental, la partida del comienzo, el desprendimiento del comienzo como esenciarse del ser mismo, después, la torsión del comienzo en el otro comienzo es el recuerdo del inicial desprendimiento del ser y la torsión misma del comienzo. En el acabamiento de la metafísica, y gracias a él resuena el comienzo y la partida, resuenan la torsión del comienzo desde el recuerdo en el más extremo acabamiento de la metafísica. Encontramos una torsión en el comienzo desde la resonancia de *alétheia* en medio del más completo olvido del ser, encontramos la torsión en el comienzo desde la consumación de la verdad del ente. En Heidegger el otro comienzo y el comienzo están ensamblados, es un círculo que circula, donde además de haber circulación hay también retorno. Todo es comienzo. Fuera de cualquier sobreasunción, Heidegger piensa el ensamblaje «con respecto a la abisalidad del comienzo»⁴⁴. Este ensamblaje en la inicialidad, en la abisalidad del comienzo en la torsión y en la superación propia de la diferenciación hace acaecer el claro mismo del evento. «El evento es en sí el ensamble de una oculta estructura que se esencia ella misma en el ensamblarse en la articulación del comienzo»⁴⁵.

Heidegger y la Escuela de Kioto

Para pensar en el «ensamblaje en el inicio» en la Escuela de Kioto, no debemos olvidar que el concepto fundamental de estos pensadores es la nada, *sūnyatā*, vacuidad, concepto fundamental de budismo que indica negación absoluta de las entidades y sustancialidades y de cualquier algo, porque como se señala en los *Prajnaparamitas* «forma es no forma» y no hay

⁴² *Ivi*, FTO 180, p. 179.

⁴³ *Ivi*, FTO 180, p. 180.

⁴⁴ *Ivi*, FTO 181, p. 185.

⁴⁵ *Ibidem*.

nada a lo cual asirse. En Nishitani lo único que nos devuelve de lo carente de ser del ente, de la historia de suplantación de la verdad del ser por la verdad del ente o lo que nos devuelve del karma infinito comandado por la voluntad infinita, según Nishitani y su traición budista, es la experiencia de la nihilidad e impermanencia. Y en ese sentido es imprescindible la ruptura del egocentrismo en el caso de Nishitani, o el desprendimiento del afán de autosustentación y de identidad de la razón y su orgullo y arrogancia en Tanabe, lo que en Heidegger sería muy cercano al desprendimiento de toda voluntad de voluntad, la cual para él es necesario soltar a la inesencia. En Tanabe la historia es transhistórica, está alimentada por nuestro egocentrismo, por nuestro orgullo y arrogancia. En el caso de Nishitani se origina constantemente por la ceguera de la voluntad, comandada por un impulso infinito o voluntad infinita, tal y como para Heidegger la voluntad de voluntad propulsa a la modernidad.

Sin embargo, la nihilidad y la experiencia de la nada, son justo lo que nos arrebatara del arrojamiento. Incluso debemos decir que para Tanabe la nada absoluta es la que nos despierta a nuestra incompetencia, a nuestra inhabilidad, a la experiencia de vergüenza y arrepentimiento, todo ello es el fruto mismo de la nada y podríamos decir es la experiencia de la transpropiación del humano por el ser. Heidegger en *¿Qué es metafísica?* señalaba que el desistimiento no pertenece a la voluntad, pertenece a la nada como ser. Más aún es de la nada donde emergen las fuerzas de la resistencia ante el arrojamiento, porque la nada es el lugar originario donde el ente y nosotros mismo emergemos desde el ocultamiento, del desistimiento, del abandono. Para Tanabe la disrupción de la razón es la no extinción de la disrupción. Es decir, el que la disrupción del yo no desaparezca permite un nuevo y continuo comienzo. Tanabe llama a ello circularidad y en muchos momentos de su obra lo llama vivir como un muerto. A través de la disrupción continua del yo la nada al girar sobre su propio eje en el presente eterno posibilita «el despliegue y transformación del tiempo»⁴⁶. En el caso de Nishitani, solo desde el abandono del Ego desde la experiencia de la impermanencia, y que es la

⁴⁶ Dice Tanabe: «Pues el ser que es atestiguado en la acción como la manifestación de la nada rápidamente se desvanece en el pasado como un hecho establecido, el cual necesita entonces ser mediado nuevamente para renovarse a sí mismo como ser, e implica ya, y de manera predestinada, la posibilidad de la acción futura basada en la mediación de la nada. La circularidad del futuro es mediada por el pasado, a la vez que el pasado es mediado por el futuro. En una palabra, la nada que es el principio de esta mediación gira sobre su eje que es el presente eterno, y manifestándose a sí misma incesantemente, posibilita permite comprometernos con la acción auténtica», H. Tanabe, *Filosofía como metanoética*, Herder, Barcelona 2014, p. 181.

experiencia de la nihilidad, permite desde la vacuidad el ser, hacer y devenir constante como un no ser, un no hacer constante, su negación absoluta. El constante llegar a ser y desaparecer es no llegar a ser y no desaparecer. Y esto fue pensado por Nishitani como «la vida cotidiana del cuerpo y mente caído» que es un «volver a casa con las manos vacías, pasar el tiempo y tomar las cosas como vienen»⁴⁷. Nishitani mantiene la propuesta de la nada absoluta como el verdadero terruño del ser donde se asiste a una continua disolución y comienzo, y por lo cual la disolución del karma proveniente desde el pasado sin fin se realiza como un continuo volver a casa con las manos vacías. Nishitani habla de un continuo hacer y un continuo no hacer desde el no-yo, es el locus del cuerpo mente caído, también para Nishitani, esa continuidad da lugar a una transformación histórica. También Heidegger habla del sitio de la pobreza como ingreso a un ámbito a la gracia del ser, al jardín de la suavidad, la donación. Se revela tanto en Heidegger, como en Nishitani y Tanabe como fundamental el abandono de la voluntad de voluntad o la voluntad infinita, el volver atrás del karma desde un tiempo y pasado sin fin, o dar el paso atrás al lugar donde pobreza es riqueza. El propio Tanabe habla de actuar como un muerto y todo estará bien, y también aludirá como un actuar desde la no cosa. Por lo cual el evento de la pobreza resulta crucial para estos pensadores. Sabemos que todo sentido de superación en el sentido de algo más allá nos coloca en el movimiento de la continuidad de la modernidad acrecentadora como verdad del ente sobre la verdad del ser, como un llevar más allá la modernidad técnica como continua planeación del consumo del ente. Pero desde estos pensadores resulta que nos colocamos en la inicialidad del inicio, al hacer de la nada nuestra residencia.

En el texto *La pobreza*, escrito justo después de la capitulación de Alemania, al final de esa pieza filosófica donde Heidegger, como bien lo señala Irene-Duarte Borges, vuelve a pensar la pobreza como la disposición fundamental del tránsito. Dice Heidegger:

Las guerras no están en condiciones de decidir historialmente los destinos porque reposan ya sobre decisiones espirituales y se atiesan justamente sobre estas. Ni siquiera las guerras mundiales son capaces de ello. Pero ellas mismas y su desenlace pueden devenir para los pueblos la ocasión que provoca a cambio una meditación. Esta meditación misma brota de otras fuentes. Estas deben comenzar a abrirse desde la esencia propia de los pueblos. Por eso hace falta la meditación de los pueblos sobre sí mismos en el diálogo que establecen vez a vez unos con otros⁴⁸.

⁴⁷ K. Nishitani, *La religión y la nada*, Chisokudō Publications, Madrid 2017, p. 357.

⁴⁸ M. Heidegger, *La pobreza*, Amorrortu, Buenos Aires 2006, p. 119.

Las guerras pueden dar lugar a una meditación por la interrogación por otro espacio-tiempo, por lo inicial, pero para ello es necesario un diálogo con los otros pueblos. Heidegger en los cuarenta ante un planetarismo acrecentador busca despertar a los comienzos, incluidos en su sentido asiático, era le época de su cercanía con el daoísmo, con el budismo, con lo incesante del comienzo, y también al decir de Anaximandro, Parménides, y Heráclito. Justamente en *Sobre el comienzo*, Heidegger señala: «pertenece al comienzo que no sólo permanezca en su esencia, sino vuelva a su esencia y cada vez sea reunión en lo más inicial [...] y así retornando es en sí mismo»⁴⁹. Encontramos aquí de nuevo el circular del comienzo. La resonancia del comienzo, la inicialidad del comienzo, lo que nos hace pensar en la posibilidad de una superación de la metafísica como torsión, o como viraje del comienzo mismo, como circulación en el comienzo. Para Heidegger, los comienzos son intraspasables, se encuentran separados pero en realidad son un comienzo, señalan a la abisalidad del comienzo, por eso Heidegger piensa en ellos como singularidad, no susceptibles de ser asimilados por la historiografía, cada uno es una singular fundación de lo abismoso, ya sea alétheia, dao, sūnyatā. «La riqueza del comienzo significa, visto desde afuera, la pluralidad de los comienzos [...] cada uno es singular y se sustrae a la nivelación»⁵⁰. El maestro Zen del siglo XII Dōgen apunta a la inicicalidad del comienzo, no solo es desocultamiento, sino también ocultamiento, ocultamiento en el desocultamiento y desocultamiento en el ocultamiento:

Cada mañana
El sol se levante por el este,
Cada noche
La luna desciende por el oeste.
Las nubes se disipan,
La montaña desnuda sus huesos

La lluvia cesa,
Las colinas circundantes son bajas.
¿Después de todo, cómo es esto?
Nos encontramos con un año bisiesto cada cuatro
Los gallos cantan a las cuatro de la mañana⁵¹.

⁴⁹ M. Heidegger, *Sobre el comienzo*, Editorial Biblos-Biblioteca Internacional Martin Heidegger, Buenos Aires 2005, FTO 30, p. 53.

⁵⁰ *Ibi*, FTO 52, p. 66.

⁵¹ K. Nishitani, *La religión y la nada*, Chisokudō Publications, Madrid 2017, p. 276.

Encontramos en Dōgen el decir de lo simple, el decir el comienzo, el incesante comienzo, pero desde las manos vacías, desde el desasimiento. Ello recuerda a lo dicho por Irene Borges:

La pobreza viene a ser, en la eco-ontología fenomenológica heideggeriana, sinónimo de preservar el ser., [...] cuidarle, acogiendo y salvaguardando con sencillez su inagotable ofrecimiento⁵².

Referencias

- Borges-Duarte, I. (2021), *Cuidado e afectividade em Heidegger e na análise existencial fenomenológica*, NAU Editora-Editora PUC Rio, Rio de Janeiro.
- Heidegger, M. (2003), *Aportes a la filosofía, Acerca del evento*, Editorial Biblos-Biblioteca Internacional Martin Heidegger, Buenos Aires (trad. D. Piccoli).
- Heidegger, M. (1989), *Beiträge zur Philosophie, Gesamtausgabe 65*, V. Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, M. (2005), *Sobre el comienzo*, Editorial Biblos-Biblioteca Internacional Martin Heidegger, Buenos Aires (trad. D. Piccoli).
- Heidegger, M. (2005), *Über den Anfang, Gesamtausgabe 70*, V. Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, M. (2016), *El evento*, Editorial Biblos-Biblioteca Internacional Martin Heidegger, Buenos Aires.
- Heidegger, M. (2009), *Das Ereignis, Gesamtausgabe 71*, V. Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, M. (2006), *La pobreza*, Amorrortu, Buenos Aires (trad. I. Agoff).
- Heidegger, M. (1994), *La superación de la metafísica en E. Barjau* (ed.), *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona.
- Heidegger, M. (2019), *Cuadernos negros Reflexiones XII-XV 1939-1941*, Trotta, Madrid (trad. A. Ciria).
- Maldonado, R. (2017), *Las lógicas de lo sin-poder (Macht-Los). Sobre Eckhart, Margarite Porete, Heidegger y Hajime Tanabe*, en T. Oñate, et al. (eds.), *Hermenéuticas del Cuidado de sí: Cuerpo Alma Mente Mundo*, Dykinson, Madrid.
- Nishitani, K. (2017), *La religión y la nada*, Chisokudō Publications, Madrid (trad. R. Bouso).

⁵² I. Borges-Duarte, *Cuidado e afectividade*, cit., p. 102.

Tanabe, H. (2014), *Filosofía como metanoética*, Herder, Barcelona (trad. R. Maldonado et al.).

Veraza, P. (2023), *Acontecer inaparente. Fenomenología y crítica en los escritos póstumos de Heidegger*, BUAP-Itaca, Puebla.

English title: Nothingness as a Twist and Limit of Modernity. Thinking the Beginning from the Experience of War. On Heidegger's 1941 Onto-Historical Texts

Abstract

This article tries to bring the Heideggerian conceptualization of Modernity in the oper The Event until the place where Heidegger produces a twisting from the “will to willing” to the correspond to Being through experiencing the patience and serenity for resonating of Beginning and making possible the knowing of beginning. Finally, this text proposes a rapprochement between Heidegger and the Kyoto School concerning the beginning.

Keywords: will to willing; machination; the overcoming of metaphysics; beginning; twisting.

Rebeca Maldonado Rodriguera
University of Mexico
rebecamaldonado@filos.unam.mx

La guerra. Un'altra forma di nichilismo?

T

Gaetano Chiurazzi

Doppia negazione: tra nichilismo e istituzione

1. *Il nichilismo come distruzione della differenza*

In *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa* (2018) Roberto Esposito, facendo una breve ma lucida analisi della vicenda che nel corso del Novecento ha riguardato la riflessione su politica e negazione, scrive:

Nichilismo non è la negazione dell'essere – come spesso si continua a ripetere – ma la distruzione della differenza che lo abita. La sua prestazione prevalente non è stata la produzione del negativo, ma la sua negazione – e dunque il suo raddoppiamento. Negando il negativo che da sempre percorre la nostra esperienza, ciò che chiamiamo nichilismo ha finito per potenziarlo esponenzialmente, abbandonandoci alla sua replica distruttiva. In questo senso esso coinvolge anche le filosofie, dichiaratamente positive, portate a rimuovere il negativo prima di avere aperto un confronto critico con esso¹.

In queste poche righe Esposito sintetizza una vicenda – quella del nichilismo – che nella storia della filosofia occidentale ha, per la sua stessa logica, prodotto una serie di complicazioni e intrichi teorici che ne hanno reso difficile la stessa definizione². Per riassumere la questione in maniera alquanto lapidaria, la si potrebbe formulare con la domanda: nichilismo è il trionfo della negazione, la cancellazione di ogni positività, o è invece la vittoria del positivo, cioè la cancellazione di ogni negatività? Il modo in cui in Nietzsche si sviluppa la riflessione sul nichilismo è sintomo di questa am-

¹ R. Esposito, *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*, Einaudi, Torino 2018, p. IX.

² F. D'Agostini, *Logica del nichilismo. Dialettica, differenza, ricorsività*, Laterza, Roma-Bari 2000.

bivalenza teorica, che è al centro dell'argomentazione che Esposito conduce nel suo libro, con esiti di cui si misura la portata, come cercherò di mostrare, alla luce del suo percorso successivo, quello noto ormai come “svolta istituzionale”³. Esposito vede nel nichilismo la perfetta coincidenza dell'assoluta negazione con l'assoluta affermazione, un punto di convergenza tra destituzione dell'esistente e volontà di potenza, coincidenza che definisce in fondo il concetto, allo stesso tempo metafisico e politico, di totalitarismo. Il totalitarismo infatti, scrive Esposito, non è l'insinuarsi della negazione e del niente nelle forme della politica, quanto «il tentativo di cancellarla [la negazione] conferendo carattere universale a una particolarità di tipo politico, sociale o razziale»⁴. In poche parole, il totalitarismo è l'imporsi di una logica identitaria, che assume la forma dell'assoluta autoaffermazione, grazie alla quale «l'affermazione diven[ta] la maschera brutale della stessa negazione, portata al culmine della potenza distruttiva»⁵.

Sul piano logico, il risultato del nichilismo è quella stessa ricostituzione dell'identità che caratterizza le filosofie positive o affermative, la coincidenza dell'assoluta oscurità con la pura luce: «il buio totale e la luce senza ombra hanno lo stesso effetto di accecamento»⁶. Sul piano politico, a questa ricostituzione tautologica dell'identità corrisponde, come si è detto, il totalitarismo, proprio perché il totalitarismo è mosso da un bisogno di ricomprendere tutto al proprio interno annullando di fatto ogni differenza. A queste caratterizzazioni si potrebbe aggiungerne una ulteriore, di carattere metafisico: e cioè che identità e totalitarismo sono in fondo cifre del monismo, poiché il monismo non può che pensare ogni relazione come interna all'Uno e quindi come riducibile, in ultima analisi, a una relazione di identità. Riducendo tutte le sue determinazioni a determinazioni interne, l'Uno le “fagocita”, come Saturno con i suoi figli, di fatto annullandole. È su questa logica che si basa l'idea del carattere insuperabilmente positivo della sostanza in Spinoza, che suppone un quadro concettuale radicalmente monista e univocista⁷, in cui tutte le determinazioni sono legate alla sostanza unica da un rapporto sinonimico, che di fatto le annulla in funzione dell'identità soggiacente da cui provengono. Contro questo

³ Si vedano in particolare R. Esposito, *Institutional Turn. Carl Schmitt o Santi Romano?*, in *Istituzione. Filosofia, politica, storia*, a cura di M. Di Piero, F. Marchesi, E. Zaru, Quodlibet, Macerata 2020, pp. 17-33; Id., *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino 2020; Id., *Vitam instituere. Genealogia dell'istituzione*, Einaudi, Torino 2023.

⁴ R. Esposito, *Politica e negazione*, cit., p. X.

⁵ *Ibidem*.

⁶ R. Esposito, *Politica e negazione*, cit., p. XIV.

⁷ *Ivi*, pp. 146 ss.

modo di pensare, che riscontrava soprattutto in Parmenide e Melisso, Aristotele ha sostenuto invece che non c'è affatto principio, se si pensa che ce ne sia uno solo⁸, perché da un principio monadico non può prodursi alcunché. Una tesi che è stata difesa soprattutto da Hegel. Dall'*unum atque idem*, scrive infatti Hegel nella Prefazione alla *Fenomenologia dello spirito*, non può venir fuori alcunché, non può prodursi alcuna vera diversità, ma solo un «formalismo monocromatico» e una «tediosa parvenza di diversità»⁹. Questo formalismo monocromatico è espresso secondo Hegel proprio da Parmenide e Spinoza: esso è una «vana tautologia (*die gehaltlose Tautologie*)», la «veduta filosofica, per cui vale come un principio (*als Prinzip*)» – e qui Hegel mostra di cogliere molto bene l'equivalenza di positivismo e nichilismo, nei termini in cui ne stiamo discutendo – «che l'essere è soltanto essere e il nulla soltanto nulla, [che] merita il nome di sistema dell'identità (*Identitätssystem*)»¹⁰. Non è quindi errato dire che il monismo è così preso in una logica dissolutrice delle differenze, una logica totalitaria che è, *ab origine*, intrinsecamente annichilente. La prima deduzione del *Parmenide* di Platone – quella che afferma l'assoluta coincidenza dell'Uno con sé stesso – ne dà una rappresentazione paradigmatica e storicamente insuperata.

L'intento nichilistico di eliminare la negazione comporta quindi, sostiene Esposito, l'eliminazione della differenza che originariamente abita l'essere, allo scopo di ricostituire la sua identità, cioè la sua positività scevra da qualsiasi negatività. Ha quindi ragione Franca D'Agostini quando vede nel nichilismo una sorta di estrema logicizzazione della realtà, nel senso della logica formale¹¹, perché la logica formale concepisce la negazione come un operatore che annulla il proprio oggetto e che reiterandosi non fa che ripetere, in maniera ricorsivamente alternata, un'identica situazione: la doppia negazione ($\sim\sim A$) annulla quella che la precede ($\sim A$), col risultato di ripristinare lo *status quo ante* (A). L'eterno ritorno dell'identico – che tutto ritorni, e che ritorni esattamente com'era, in maniera *identica*, come scrive Nietzsche nel famoso aforisma della *Gaia scienza*, “Il peso più grande”¹² – è pertanto

⁸ Aristotele, *Phys.* II 185a (tr. it. di L. Ruggiu, *Fisica*, Rusconi, Milano 1995).

⁹ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, p. 21 (tr. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1973, pp. 11-12).

¹⁰ Id., *Wissenschaft der Logik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, p. 85 (tr. it. di A. Moni, rivista da C. Cesa, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 1988, p. 72 e p. 73).

¹¹ F. D'Agostini, *op. cit.*, pp. 84 ss.

¹² F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, De Gruyter, Berlin 1997, §341 (tr. it. di F. Masini, *La gaia scienza*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. V, tomo II: *Idilli di Messina, La gaia scienza e Frammenti postumi (1881-1882)*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1965, pp. 201-202).

l'espressione estrema e più coerente di questa funzione, che fa coincidere il nichilismo compiuto con l'assoluta affermazione. L'ipotesi che seguiamo è che un tale esito è dovuto a una replica o duplicazione della negazione che si colloca *allo stesso livello* della prima negazione, e che in tal modo produce una mera alternanza di posizioni e negazioni che si annullano reciprocamente, con un risultato nichilistico perché sempre a somma zero.

2. *Lo stato di natura, o il bellum omium contra omnes*

La tesi alquanto astratta secondo cui il nichilismo consiste nella soppressione delle differenze e nel ripristino di una identità che eternamente si ricostituisce, distruggendo i propri prodotti, le proprie determinazioni, deve essere meglio esplicitata. L'immagine più potente di questa furia (auto) distruttrice ci è forse offerta da Schopenhauer, il filosofo che nella volontà ha visto l'essenza stessa della realtà. La volontà è pura affermazione di sé, ovvero istinto di conservazione, *conatus*: essa non vuole che sé stessa, è volontà di volontà, presa in un movimento riflessivo che la porta a dividersi in sé stessa – a differenziarsi – e proprio perciò anche a distruggere le sue stesse manifestazioni, ad annullarle, in quanto effimere e illusorie rappresentazioni della sua unità indivisa. La maniera in cui Schopenhauer descrive questa tragica realtà è quella di una guerra di tutti contro tutti, dell'*homo homini lupus*¹³, persino della guerra di ogni organismo contro sé stesso: come nel caso, scrive Schopenhauer, con un'immagine tanto infima quanto tragicamente impressionante, della formica mastino, che, se tagliata in due, ingaggia una lotta tra le sue due parti, finché esse non muoiono o vengono separate da altre formiche¹⁴.

Questa originaria divisione della volontà è intrinseca alla sua essenza, e cioè al suo essere affermativa, al suo volere *sé stessa*: e anzi, quanto più essa afferma sé stessa, tanto più aumenta la lotta interna. Persino negli ambiti inferiori della realtà naturale questa lotta è presente, ma è come “sedata” dalla cristallizzazione del dinamismo, dalla presenza di forme inorganiche che solo relativamente entrano in conflitto. Essa si rivela sempre più nei gradi superiori, nelle forme organiche, che essendo più dinamiche mostrano nella maniera più potente e dolorosa l'intima conflittualità

¹³ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Akademie Verlag, Berlin 2014, §27 (tr. it. di G. Brianese, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Einaudi, Torino 2013, p. 204).

¹⁴ *Ivi*, §27 (tr. it. p. 205).

che le percorre¹⁵. La lotta generalizzata della natura è la lotta della volontà contro la sua stessa parcellizzazione nel *principium individuationis*, volta a riaffermare la sua sostanziale unità. La volontà sopravvive sempre alla morte dell'individuo, essendo tutta intera in ogni cosa:

Ogni cosa è tutta in essa, ed essa è tutta intera in ogni cosa. In ogni animale essa ha il proprio centro: ha trovato il proprio cammino sicuro per entrare nell'esistenza, come troverà con sicurezza la strada per uscirne; nel frattempo vive senza temere l'annientamento e senza preoccupazioni, sostenuta dalla coscienza di essere la natura stessa e di essere, come quest'ultima, immortale¹⁶.

Il conflitto, la guerra, quindi, non sono che l'esito della tenace assertività della volontà che tende a ricostruire costantemente la sua unità, cancellando le differenze che pur la percorrono, differenze peraltro necessarie alla sua estrinsecazione. Non stupisce quindi che in questo modo l'esito di una tale lotta della volontà contro sé stessa, per affermare sé stessa, sia la morte, confermando il nesso tra logica assertiva e nichilismo di cui dicevamo. Perché, se la volontà può continuare ad affermare sé stessa, non può farlo se non individuandosi; ma individuandosi essa entra in lotta con sé stessa, e quindi si autodistrugge. L'esigenza dell'affermazione assoluta coincide con l'autodistruzione¹⁷.

Il rapporto tra questa visione metafisica e la dottrina politica di Hobbes è evidente ed è lo stesso Schopenhauer a richiamarlo. La citazione del detto di Plauto *homo homini lupus*, un cardine della concezione politica di Hobbes, e l'idea che lo stato di natura sia un *bellum omnium contra omnes*¹⁸ sono tesi che accomunano i due autori, soprattutto per il fatto di collegare questo stato di conflittualità perenne alla natura. La distruttività è un fatto intrinseco della natura, che non suscita alcun giudizio morale proprio perché e finché può essere considerata naturale. Che il pesce grosso mangi il pesce piccolo, o la

¹⁵ *Ivi*, §27 (tr. it. pp. 205 ss.).

¹⁶ *Ivi*, §54 (tr. it. p. 363).

¹⁷ Questa descrizione della volontà ricorda il corpo senza organi deleuziano: «Non essere nati, uscire dalla ruota delle nascite, niente bocca per poppare, niente ano per cacare. Saranno le macchine abbastanza guastate, i loro pezzi abbastanza staccati per arrendersi e per restituirci al nulla? Si direbbe che i flussi di energia siano ancora troppo legati, gli oggetti parziali ancora troppo organici. Ma un puro fluido allo stato libero e senza interruzione, che sta scivolando su un corpo pieno. Le macchine desideranti ci danno un organismo; ma in seno a questa produzione, nella sua stessa produzione, il corpo soffre d'essere così organizzato, di non avere un'altra organizzazione, o assolutamente nessuna organizzazione», G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Edipo*, Minuit, Paris 1972, p. 14; tr. it. di A. Fontana, *L'anti-edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino 1975, p. 9. Non si sente forse una eco schopenhaueriana in queste parole di Deleuze e Guattari?

¹⁸ A. Schopenhauer, *op. cit.*, §62 (tr. it. p. 427).

mantide religiosa mangi il proprio partner, che un meteorite metta fine all'esistenza dei dinosauri o una eruzione vulcanica distrugga un intero ecosistema, sono fenomeni che fanno parte del ciclo naturale delle cose. Nessun giudizio può intaccare questa positività: l'Uno, la natura, è al di là del bene e del male. Ma, come osserva ancora Esposito riferendosi a Kojève, l'esito di un tale «esaurimento del negativo [sintomaticamente espresso come fine della storia, cioè del mondo umano, e quindi come fine dell'uomo] rimanda, piuttosto che a una liberazione, allo schiacciamento dell'uomo sulla propria falda animale»¹⁹. L'esito antiumanista del nichilismo è il ritorno *regressivo* a una condizione animale, naturale, quella in cui la posizione delle differenze coincide con la loro cancellazione, in quanto di fatto manifestazioni dell'Uno naturale, della volontà che afferma sé stessa, divorando sé stessa. L'animale è quindi l'orizzonte dell'affermatività: in esso Nietzsche vede non a caso l'essere felice che vive nella pura presenzialità dell'istante²⁰, del momento che è e immediatamente si cancella, dilegua, che non ha memoria, perché la memoria dà una qualche permanenza al dileguare, facendo sì che l'evento si protenda in una storia.

3. La doppia negazione come negazione dell'immanenza

Il destino delle differenze *naturali* è quello di esser preda, per usare un'espressione hegeliana, della «furia del dileguare», cioè di cancellarsi nel momento stesso in cui sono poste, o di potersi affermare nella loro vera natura soltanto cancellandosi: puro fluire energetico. A questo livello, la doppia negazione non è altro che una negazione reiterata, che cancella la prima negazione, cioè la differenza, per ripristinare la positività della sostanza unica. Occorre allora chiedersi, per sfuggire a questa logica nichilistica, se possa darsi una doppia negazione che *possa non risolversi* in questo totale annientamento delle differenze.

Non sono probabilmente né Nietzsche né Deleuze a fornire un'indicazione in questo senso, e questo perché in essi il problema della differenza e, conseguentemente, della negazione, resta a un livello di immanenza, di orizzontalità, il che significa che si colloca sempre a un livello *naturale*: perché è solo

¹⁹ R. Esposito, *Politica e negazione*, cit., p. X.

²⁰ F. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, in *Unzeitgemäße Betrachtungen*, De Gruyter, Berlin 1999, pp. 248-249 (tr. it. di S. Giametta, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. III, tomo I: *Considerazioni inattuali*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1972, pp. 262-263).

a questo livello che si può realizzare la coincidenza di positività e negatività, affermazione e negazione, come dileguare dell'una nell'altra, il cui risultato è l'eterno ritorno dell'identico. Occorre invece pensare l'effetto della negazione, e in particolare della *doppia* negazione, come un movimento di *fuoriuscita* dall'immanenza (dall'in sé o dall'identico), ovvero come pro-uttivo, trasformativo. E questo è quel che, in maniera esemplare, accade in Hegel.

Per Hegel l'effetto della negazione non è, in generale, l'annullamento del proprio oggetto e il ripristino di una condizione identica anteriore, ma l'instaurazione di una condizione diversa e ulteriore rispetto a quella precedente. Nel caso di Hegel, scrive Gaetano Rametta in un saggio dedicato al problema della negazione,

non siamo di fronte ad una semplice ricorsività, ma ad un ritorno che produce uno scarto categoriale, e perciò stesso dà luogo alla produzione di nuovi concetti. Si tratta insomma di una ripetizione che procede per affermazione di differenze, attuando il pensiero come esperienza in divenire che, nel suo proprio modificarsi, si cristallizza in configurazioni di concetti che divengono e si trasformano assieme ad essa²¹.

Rametta si riferisce qui all'effetto logico della negazione, ma ovviamente questo può essere detto, nel caso di Hegel, anche della "realtà". Anzi, può essere detto del livello logico perché, innanzitutto, riguarda la realtà, il divenire reale. La negazione è per Hegel una *relazione*: un operatore che mette in relazione con altro e che quindi traspone nell'identità del suo oggetto questa relazione ad altro come costitutiva. Che A non sia (B) non significa che A escluda qualcosa da sé (B), ma che A è in una certa relazione *differenziale* con ciò che non è e che la sua identità è definita da questa relazione (con B). Per Hegel, quindi, la negazione come relazione ad altro ha un significato costitutivo e senza di essa un determinato qualcosa non sarebbe quel che è. Inoltre, la negazione (e questo vale soprattutto per la *doppia* negazione), lungi dal ripristinare uno stato anteriore, dal produrre un mero ritorno ad esso, a una positività previa, è un operatore che possiamo definire *incrementale*: esso produce una sollevazione, espressa con il termine "tecnico", per Hegel, di *Aufhebung*, che eleva a un ordine superiore, che dà, potremmo dire, spessore all'orizzontalità superficiale dell'immediato, mettendo fuori gioco qualsiasi immanenza e qualsiasi *flat ontology*. Come vedremo meglio in seguito, questo movimento di sollevazione è il movimento proprio del *sapere* che è, non a caso, uno dei bersagli polemici delle filosofie cosiddette affermative,

²¹ G. Rametta, *Non essere e negazione nella Logica di Hegel*, in «DT 218», 2 (2015), p. 54.

perché considerato come un momento negativo all'interno della positività naturale. «Lo schiacciamento dell'uomo sulla propria falda animale», come scriveva Esposito, è un esito conseguente di questa estromissione del sapere, del tutto correlativa a una comprensione sistematicamente immanente della negazione.

Il carattere *non nichilistico* della negazione hegeliana è dovuto quindi alla concorrenza di queste due caratteristiche: la *relazionalità* e l'*incrementalità*. Non essere (più) qualcosa, per Hegel, significa “essere altro”, non l'annullamento della propria essenza. Ancor più, il raddoppiamento della negazione non funziona come un dissolvimento della differenza e un ripristino dello *status quo ante*, ma al contrario funziona come un modo per *stabilizzare*, o, diremmo meglio, *istituzionalizzare le differenze*, dove “istituzionalizzare” significa: “sottrarre all'immanenza naturale”. Questa affermazione richiede una spiegazione e, per dirla in maniera esplicita, costituisce la tesi centrale che qui intendo sostenere. Essa consiste sostanzialmente in questo: se il senso generale della prima negazione è quello della relazione ad altro, che si colloca al livello dell'immanenza, e cioè della natura, il senso generale della seconda negazione non è la cancellazione distruttiva della prima negazione, che ripristina l'identità antecedente, mostrando l'illusorietà o l'evanescenza della differenza che essa instaura tra gli enti, ma è quello della sua preservazione, della sua stabilizzazione nella forma 1) del sapere e 2) della vita qualificata (*bios*). Se a questo livello si può parlare di “conservazione”, si tratta della *preservazione della differenza*, non del suo dissolvimento, una preservazione che al contempo *segna un distacco, e cioè una differenza, dalla natura*. In questo senso Hegel è davvero un filosofo della differenza, sebbene in un senso diverso, come scrive Gaetano Rametta, da Adorno e da Deleuze²². Sia Adorno sia Deleuze, infatti, accusano Hegel di subordinare il negativo e la differenza all'identità. Per Deleuze, il negativo è lo strumento tramite il quale Hegel, declinando la differenza molteplice in contraddizione, cioè in relazione oppositiva “A & non-A”, sottomette la differenza all'identità (A). Per Adorno, il negativo è invece lo strumento tramite il quale si impedisce che la relazione con l'altro (che è anche una relazione di apertura) si richiuda nella relazione identica: Hegel allora non avrebbe sufficientemente pensato la potenza del negativo, e perciò lo avrebbe, ancora, subordinato all'identità, come risultato ultimo del movimento dialettico, inteso come chiusura speculativa del sistema. Giustamente Rametta argomenta però che la filosofia di Hegel non è in alcun modo una filosofia

²² G. Rametta, *op. cit.*, p. 45.

dell'identità che cancella le differenze, ma anzi non fa altro che concepire l'identità *a partire* dalla differenza:

La mia tesi è che, anche se Hegel, dal punto di vista della sequenza argomentativa, introduce la categoria di differenza dopo quella di identità, dal punto di vista logico è la differenza a costituire la struttura portante dell'identità: ciò significa che l'identità deve essere pensata a partire dalla differenza, e che la differenza è concettualmente anteriore all'identità²³.

Di conseguenza, anche quando Hegel parla di positivo, come primo momento, intellettuale, della dialettica, o come ultimo momento, quello speculativo razionale, la negazione non è eliminata: «anche il positivo, in Hegel, è determinazione negativa!»²⁴. Questo complica forse un po' le cose, ma in fondo vuol solo dire che in nessun momento del processo dialettico la negazione è meramente “orizzontale”, cioè puramente fisica, ma essa è sempre accompagnata da una forma di sapere, una “coscienza”, un “sentire il reale” che si incrementa ad ogni ulteriore passaggio. Il positivo è solo il momento relativamente non saputo (inconscio) di un sapere ulteriore.

Non c'è quindi mai un annichilimento del reale, perché l'operazione fondamentale della negazione, e in particolare della doppia negazione, non è quella di cancellare, nichilisticamente, la differenza, bensì di rilanciarla, o meglio di darle *consistenza*. Uso questo termine nel senso indicato da B. Stiegler: la consistenza è la dimensione epifilenetica, cioè della trasmissione storica attraverso dispositivi di memoria ipomnesica, grazie ai quali si struttura una tradizione, un sapere comune, condizione dell'individuazione sociale, cioè di quel che Stiegler chiama, con Aristotele, il “noetico”²⁵. La doppia negazione sottrae la differenza alla furia del dileguare che caratterizza il movimento della negazione di primo livello, e cioè della negazione *naturale*, dandole una consistenza epigenetica (memoria individuale e sociale).

Non è un caso, è anzi molto indicativo, che la discussione hegeliana che Rametta segue, a proposito dell'essere determinato, nella Dottrina dell'essere, preveda il passaggio dal concetto di limite a quello del dovere (*sollen*): il

²³ *Ivi*, p. 67.

²⁴ *Ivi*, p. 71. Sul tema si veda H. Papoulias, *Forme di negatività nella logica di Hegel*, in «Annuario filosofico», 30 (2014), pp. 243-274.

²⁵ Cfr. B. Stiegler, *De la misère symbolique 2 – La Catastrophe du sensible*, Galilée, Paris 2005 (tr. it. di R. Corda, *La miseria simbolica 2 – La catastrofe del sensibile*, Meltemi, Milano 2022, §1.2). La concezione di Stiegler è chiaramente improntata alla dottrina aristotelica della tripartizione dell'anima e, dall'altra, alla prospettiva hegeliana della sostanza etica come mondo di concrezioni che costituiscono il lato oggettivo dello spirito.

limite rappresenta quella relazione che identifica differenziando, o differenzia identificando, e che il concetto di dovere conduce necessariamente – secondo una necessità non naturale, come sarebbe se Hegel avesse espresso ciò con il verbo *müssen*, bensì etica – a un suo superamento, il quale assume il senso della necessaria destinazione dell'essere determinato alla relazione con altro. L'apertura all'altro è per Hegel una condizione generale della vita biologica²⁶, ma assume un significato peculiare a livello della relazione etica, che è instaurata proprio da una doppia negazione non nichilistica. Rametta sottolinea efficacemente questo punto: «Vorrei sottolineare, per inciso, le implicazioni etiche di una logica di questo tipo, che mostra il carattere immaginario dell'aspirazione a costituire un'identità chiusa all'interno del proprio limite»²⁷. Quanto più un ente è segnato dalla negazione – cioè dalla relazione ad altro – tanto più si eleva al mondo dell'etica, risolvendo il suo essere in una doppia negazione. È questo il senso dell'idealismo: la non sussistenza del finito come separato²⁸ significa, non il suo annichilimento, ma la sua elevazione al livello dell'ideale, del non naturale. Le filosofie dell'immanenza non riescono a cogliere questo aspetto della doppia negazione come elevazione a un mondo ideale, in cui il finito non è dissolto nel fluire energetico ma è “salvato” proprio come ciò che sussiste solo in quanto è (eticamente) aperto all'altro.

A livello inorganico la pietra, che ci appare come uno degli enti più stabili, immobili e inerti che ci possano essere, mostra di non poter restare nel proprio limite, di esser presa in un lento dinamismo che, prima o poi, la porta a essere frantumata, dissolta, da un agente esterno²⁹. La peculiarità della vita rispetto agli enti inorganici è che questo principio di spinta verso l'altro – che è tutt'altro da un principio di conservazione (sul modello del *conatus*), come mostra in particolare la figura del signore e del servo, di cui diremo in seguito – si ritrova in loro stessi. Se è vero che la presenza della negazione nella costituzione dell'essere determinato (ma, potremmo dire, sin dalla triade essere-nulla-divenire) rappresenta un primo barlume della soggettività, possiamo allora dire che la dimensione etica – quella, per intenderci, della vita qualificata, del *bios* in senso aristotelico – si fa strada proprio attraverso il raddoppiamento della negazione, in quanto, come si è detto, stabilizzazione delle differenze.

²⁶ Sul concetto di vita in Hegel e sulla sua relazione con la negazione si veda S. Achella, *Pensare la vita. Saggio su Hegel*, il Mulino, Bologna 2019, soprattutto riguardo al ruolo che nella concezione hegeliana della vita ha avuto Xavier Bichat, pp. 22-26.

²⁷ G. Rametta, *op. cit.*, p. 56.

²⁸ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, cit., p. 160 (tr. it. cit., p. 159).

²⁹ *Ivi*, pp. 145-146 (*ivi*, p. 134).

4. *La condizione del bios*

Per vita “qualificata” si deve intendere una vita *modalizzata*, in un doppio senso dell’espressione: 1) nel senso per cui essa assume un certo modo d’essere, uno stile o una maniera che non è riconducibile a comportamenti o funzioni naturali, e 2) nel senso che essa, proprio per questo, attesta una modalizzazione della natura, in quanto dispiegamento di differenti e contingenti maniere d’essere. La vita modalizzata è esattamente quella vita “istituita” che, come mostra Esposito nel suo più recente lavoro, dedicato a un’ampia ricostruzione storica e teorica del lemma latino *vitam instituere*, costituisce l’apertura della natura alla storia e che, allo stesso tempo, *impedisce la loro coincidenza*. Il percorso di Esposito dopo *Politica e negazione* mostra chiaramente questa progressione teorica che, dall’insoddisfazione per una filosofia che semplicemente occulti la negazione, alla ricerca di una positività immediata, si volge verso una filosofia che vede proprio nell’istituzione la figura concreta della doppia negazione, come *positività mediata*, affermazione della negazione o, meglio, della differenza. L’espressione “istituzione della vita” può essere assunta nel doppio significato del genitivo, ma non deve condurre a pensare che la connessione che si viene a instaurare tra vita naturale e vita etico-politica possa mai risolversi nella piena identità, nella loro coincidenza, ovvero in una relazione di pura immanenza. Riferendosi all’interpretazione che Negri dà del concetto di moltitudine e del rapporto che esso implicherebbe tra ontologia e politica, Esposito scrive: «Per Negri, non diversamente che per Deleuze, queste si fondono in un unico piano di immanenza che fa dell’una la verità dell’altra, senza alcuna tensione differenziale che le articoli»³⁰. La conseguenza di una tale immanenza è che, come accade in Deleuze, la potenza assolutamente affermativa finisce con il coincidere con la potenza distruttrice, in una dinamica autodissolutiva che è conseguenza della preventiva esclusione del negativo³¹. L’idea deleuziana che “tutto è politica”, che ha tra i suoi corollari la coincidenza di natura e cultura, si risolve in un doppio scacco. Intendendo senza scarto i processi culturali come naturali, non fornisce alcun appiglio per distinguere ciò che è storico, e quindi trasformabile, da quel che non lo è: di conseguenza, proprio perché tutto è natura, tutto è per ciò stesso degno di esistere e continuare ad esistere, secondo il principio naturalistico spinoziano del *conatus* come *virtus sese conservandi*. D’altro lato, proprio perché tutto è politica, tutto è

³⁰ R. Esposito, *Vitam instituere*, cit., p. 83.

³¹ R. Esposito, *Pensiero istituyente*, cit., p. 87.

anche prodotto di un potere arbitrario, e perciò degno di essere distrutto, perché limite della potenza di vivere: di conseguenza, ogni fenomeno istituzionale merita di essere bersaglio di questa potenza dissolutrice. Conservatorismo e rivoluzione continua sono due facce della stessa medaglia.

Non va perciò dimenticato – ed è quel che questo immanentismo dimentica – che ciò che qui si intende con la parola “politica” è in generale, com’è in Aristotele, la possibilità di articolare una vita “etica”, cioè un *bios*, come punto di *non coincidenza della vita umana con la vita fisica*, cioè con la *zoé*. Ciò suppone però che si dia questo “punto di non coincidenza”: Aristotele lo individua in quella parte dell’anima che è intermedia tra la parte vegetativa, comune a tutti gli esseri viventi, e la parte razionale, propria solo dell’uomo. Aristotele qualifica questa parte come “irrazionale”, ma la definizione non è “essenzialistica”, anche perché, di per sé, questa parte non ha la stabilità propria dell’essenza, il che è motivo della sua plasticità, del suo essere una capacità modalizzante. Così si può dire che, per la sua posizione intermedia, essa è tanto parte dell’anima irrazionale quanto dell’anima razionale:

È evidente quindi che anche la parte irrazionale è duplice. Infatti la parte vegetativa non ha nessun rapporto con la ragione; la parte impetuosa e, in generale, desiderante, ha una qualche partecipazione alla ragione, in quanto la ascolta e le obbedisce. [...] Se poi si deve dire che anche quella parte è razionale, allora la parte razionale stessa sarà duplice, e l’una sarà razionale in senso forte e in sé, l’altra come chi obbedisce al padre³².

Questo status di *logos alogos*³³ è la condizione dell’articolazione della vita animale in vita umana, cioè di quella forma di duplicazione della vita animale che porta dalla prima alla seconda natura, di cui è manifestazione l’*exis*, l’*habitus*, in quanto comportamento non naturale ma acquisito. Il passaggio dalla natura alla politica comporta dunque un punto di disarti-

³² Aristotele, *Eth. Nic.* I, 13 1102b-1103a (tr. it. di C. Natoli, *Etica Nicomachea*, Laterza, Roma-Bari 1999).

³³ *Logos alogos* è la definizione greca del rapporto incommensurabile, un rapporto che significa la non coincidenza (cioè la non commensurabilità) tra due grandezze, e che è emblematicamente rappresentato dalla $\sqrt{2}$. Da un punto di vista matematico, $\sqrt{2}$ risolve il problema, che è così importante in Platone, della duplicazione del quadrato, nell’equazione “ $1 : x = x : 2$ ”. Quel che qui si vuole suggerire è che la parte “desiderante” dell’anima di cui Aristotele parla è, come questa x , un termine medio, allo stesso tempo razionale e irrazionale, parte della natura (l’Uno) e causa della sua duplicazione (il Due), e quindi condizione del passaggio dalla prima alla seconda natura. È, in breve, la condizione della soggettività in quanto possibilità di scelta. Per una disamina più ampia di questo tema mi permetto di rinviare a G. Chiurazzi, *Dynamis. Ontologia dell’incommensurabile*, Guerini & Associati, Milano 2017; Id., *Seconda natura. Da Lascaux al digitale*, Rosenberg & Sellier, Torino 2021.

colazione dell'immanenza, che consente quella sorta di "elevazione" – il passaggio a un ordine verticale – rappresentata dall'istituzione: come scrive ancora Esposito, «nell'universo politico il negativo ha la funzione positiva dell'istituzione. L'istituzione è la non-coincidenza politica dell'essere con se stesso»³⁴.

5. *Seconda natura: stabilizzazione e contingenza della differenza*

Se la negazione immediata resta al livello della pura positività naturale, la doppia negazione, se non ha l'esito nichilistico della mera cancellazione della prima negazione, come si è detto, *dovrebbe* (e questo "dovrebbe" porta tutto il peso del passaggio al *bios*) segnare un distacco, e cioè una differenza, dalla natura. Per Hegel, intendere la contraddizione che sta al cuore della realtà come un puro dileguare, significa far ricadere l'intera realtà nell'annichilimento, nel puro nulla e cioè, potremmo anche dire, nella vita puramente naturale: processo immanente che dissolve immediatamente le sue stesse differenze nel momento stesso in cui le pone. Stabilizzare le differenze significa invece intendere la potenza del negativo come un potere trasformativo³⁵ che, per continuare ad essere tale, deve continuamente ri-stabilire, non i prodotti della differenza naturale, ma la differenza. Se la prima negazione rappresenta il momento dinamico del reale, la seconda negazione rappresenta il momento del *sapere* del reale, quello in cui la soggettività già presente nella prima negazione si determina come coscienza, e cioè come una unità non più meramente positiva, ma *riflessa*, che ha fatto della differenza un suo momento costitutivo. Questa seconda negazione comporta dunque una differenza dalla differenza naturale: è, possiamo dire, l'apparire e il lento instaurarsi della seconda natura, di quel regno del *sollen* che non indica tanto un dovere specifico ma, in generale, il regno dei fini, ovvero *la possibilità di una eccedenza rispetto al limite naturale* e alla tendenza annichilente della negazione naturale.

Il luogo in cui meglio si può vedere questo passaggio è, in Hegel, la lotta del signore e del servo. Essa è letteralmente un atto di guerra, non è altro, anzi, che l'esplicitazione della tendenza animale e naturale all'appropriazione annichilente dell'altro, icasticamente rappresentata dall'appetito (*Begierde*). Ma per Hegel lo scopo di questa dialettica, come ha scritto Axel Honneth, è mostrare le condizioni formali dell'eticità, dove per eticità si intende

³⁴ R. Esposito, *Vitam instituere*, cit., p. 109.

³⁵ G. Rametta, *op. cit.*, p. 53.

«l'insieme delle condizioni intersoggettive delle quali si può dimostrare che fungono da presupposti necessari dell'autorealizzazione individuale»³⁶: una vera e propria «grammatica morale dei conflitti sociali». Questa grammatica comporta una sintassi (rappresentata dal concetto di infinità), una semantica (rappresentata dal desiderio) e una pragmatica (rappresentata dal lavoro) dell'autocoscienza, la cui posta in gioco non è, come per Hobbes, la sopravvivenza fisica, ma l'essenza stessa dell'autocoscienza, il suo voler essere riconosciuta come tale³⁷. Il peggior difetto della concezione hobbesiana della lotta, del *bellum omium contra omnes* come momento aurorale della società, infatti, è che resta a un livello puramente naturalistico: la lotta è funzionale a qualcosa di semplicemente naturale. Quel che consente di costruire i rapporti intersoggettivi è qui un fatto biologico, il bisogno di sopravvivenza, la quale deve essere tutelata dalla sopraffazione altrui. La lotta per il riconoscimento ha invece un altro obiettivo: non qualcosa di naturale, ma il carattere *più che naturale* della coscienza. Pur riprendendo il modello di lotta di Hobbes, come ha sottolineato Honneth³⁸, Hegel lo *eleva* a un livello superiore: gli uomini lottano e stanno in società per la loro esistenza etica, non biologica; quello per cui lottano è il loro reciproco riconoscimento come entità spirituali, libere. Da questo punto di vista, l'asimmetria tra il signore e il servo sarà determinata dal fatto che il servo mostra inizialmente di essere ancora attaccato alla vita, mentre il signore mostra di essere in grado di elevarsi al di sopra di essa mettendola in gioco fino in fondo. E tuttavia, permanendo in un atteggiamento meramente nichilistico, volto al mero consumo della cosa lavorata (cioè negata nella sua immediatezza naturale) dal servo, il signore non attinge il livello stabilizzante della propria essenza (cioè della propria verità) in quanto doppia negazione. Esso è invece appannaggio del servo che, trattenendo il desiderio, lo mette in forma (Hegel parla espressamente di *Bildung*) tramite il lavoro, pervenendo così a un riconoscimento stabile, cristallizzato negli oggetti da lui stesso prodotti.

L'appetito si è riservata la pura negazione dell'oggetto, e quindi l'intatto sentimento di se stesso. Ma tale appagamento è esso stesso soltanto un dileguare, perché gli manca il lato *oggettivo* o il *sussistere* (*Bestehen*). Il lavoro, invece, è

³⁶ A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992 (tr. it. di C. Sandrelli, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano 2002, p. 202).

³⁷ Ho sviluppato più ampiamente questo punto in G. Chiurazzi, *L'olismo della libertà. Interazione indipendenza nella figura hegeliana del signore e del servo*, in «Annuario di Filosofia», 23 (2007), pp. 291-307.

³⁸ Cfr. A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, cit., cap. 1 e 2.

appetito *tenuto a freno* (*gehemmt*), è un dileguare *trattenuto*; ovvero: il lavoro *forma*. Il rapporto negativo verso l'oggetto diventa *forma* (*bildet*) dell'oggetto stesso, diventa *qualcosa che permane*; e ciò proprio perché a chi lavora l'oggetto ha indipendenza³⁹.

La società è costituita, non da entità viventi, il cui desiderio annichilente ne fa delle potenze distruttrici, ma da entità spirituali, da soggettività, che costituiscono il loro «per sé» strappandolo alla furia distruttrice del rapporto immediato (l'appetito) soltanto confrontandosi con altri «per sé» *per mezzo* dei loro stessi prodotti, cioè di un mondo oggettivo da essi stessi formato, in cui si cristallizza e assume consistenza la forma della loro attività. Solo così si rende possibile quel «vivere qualificato» (*bíos*) come momento ulteriore – una negazione incrementale – del mero «vivere» (*zên*).

La dimensione della vita qualificata è una «quasi natura» o, come dice più precisamente Hegel, una «seconda natura»⁴⁰. L'espressione hegeliana è sintomatica: essa infatti introduce un elemento di «secondarietà», che non è da intendere come qualcosa di prescindibile, accidentale, un «supplemento» di cui si può fare a meno, quanto piuttosto come una forma di *duplicazione*, di raddoppiamento. Essa è risultato di una doppia negazione che nega il movimento dissolutivo, che conduce alla cancellazione delle differenze, della natura, e così facendo «supera e conserva», secondo quel movimento che Hegel chiama *Aufhebung*, le differenze naturali, ricostituendole in altro modo a un altro livello: istituendo, cioè, una nuova positività. Hegel ha chiamato questa positività, che distingue dalla positività immediata, «positivo razionale»: è la positività di ciò che è liberamente posto, delle differenze liberamente istituite, e cioè *storiche*, contingenti. La funzione della seconda natura è quella di stabilizzare le differenze, di strapparle alla furia del dileguare naturale, conferendo loro una realtà storica.

Il vantaggio nel considerare questa nuova positività come «doppia negazione» sta nel fatto che in questo modo se ne sottolinea il carattere non immediato, non naturale, istituito, e perciò trasformabile. Nel momento stesso in cui la seconda natura stabilizza la differenza, ne ricorda il carattere storico, proprio come nell'abitudine, anche quando ci abbandoniamo alla sua ripetitività incosciente, non possiamo dimenticare che è, comunque, un

³⁹ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 153 (tr. it. p. 162).

⁴⁰ Sulla storia della locuzione «seconda natura» e del suo significato cfr. M. Piazza, *Creature dell'abitudine. Abito, costume, seconda natura da Aristotele alle scienze cognitive*, il Mulino, Bologna 2018, cap. I.

che di acquisito e non naturale⁴¹. L'immersione nella seconda natura che dimentica la sua genesi, cioè il suo essere "seconda", è l'alienazione⁴², ovvero la follia. Il paragrafo dedicato all'abitudine, nell'Antropologia hegeliana, è preceduto non a caso da una discussione sugli stati patologici dell'io, il che non è secondario per il significato generale che l'abitudine riveste per Hegel. Gli stati patologici sono infatti dovuti all'incapacità dell'io di disidentificarsi dalle sue determinazioni particolari, al suo rimanere bloccato e impigliato in esse. Il paragrafo 408 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* si apre quindi con una considerazione sul nesso, ancora immediato, tra corpo e sentimento di sé, come qualcosa di ancora molto naturale, che seppure si sia elevato a coscienza intellettuale, «è ancora suscettibile di *malattia*; può cioè rimanere bloccato in una *particolarità* del sentimento di sé, ch'egli non può elaborare in idealità e superare»⁴³. La follia è il rimanere invischiato in una determinatezza particolare, che *assume la solida positività dell'essere naturale*. La seconda natura, come "doppia negazione", significa quindi questo doppio movimento: stabilizzazione della differenza, che apre nuove possibilità inedite al livello dell'essere naturale, e disalienazione dalla loro positività tendenzialmente alienante. È questo il senso della vita istituita: il fatto che la vita può continuare a sussistere solo se non resta a un livello meramente naturale, biologico, e cioè se è istituita; il ricordo che, in quanto istituita, essa non è una positività naturale, e cioè intrasformabile, neces-

⁴¹ Non va dimenticato che un ruolo fondamentale nel processo di formazione delle abitudini, e quindi della seconda natura, gioca l'immaginazione (*Einbildungskraft*), tant'è che tale processo è definito da Hegel stesso come un *sich einbilden*, un «prender forma». Cfr. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, vol. III, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992, §410, p. 184 (tr. it. di A. Bosi, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, a cura di V. Verra, vol. III: *Filosofia dello spirito*, Utet, Torino 2000, p. 239). Ovviamente l'immaginazione, in quanto relazione a qualcosa di assente, è già di per sé un modo di introdurre il negativo nella formazione della realtà: paradossalmente, come giustamente osserva Esposito a proposito di Spinoza, l'immaginazione è tanto più ingannevole quanto più si dimentica che le sue rappresentazioni *non sono* reali: se essa è essenziale al pensiero, diventa allora essenziale ricordare che, nel pensiero, c'è sempre una qualche negatività, dovuta alla sua natura immaginativa. Cfr. R. Esposito, *Vitam instituere*, cit., pp. 93 ss.

⁴² Sul carattere ambiguo della seconda natura cfr. V. Metin Demir, *Why is Habit the Hardest Problem for Hegel? Contradictions of Habit in Hegel's Anthropology*, in «Lo Sguardo», 31 (2020), II, pp. 37-56; C. Menke, *Hegel's Theory of Second Nature: the Lapse of Spirit*, tr. di G. Jackson, in «Symposium», 17, 1 (2013), pp. 31-50. Una trattazione delle abitudini in Hegel che ne accentua il carattere riflessivo, e cioè critico e non conservatore, è offerta da A. Novakovic, *Hegel on Second Nature in Ethical Life*, Cambridge University Press, Cambridge 2017.

⁴³ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, cit., p. 161 (tr. it. p. 218). Sul nesso tra abitudine e follia in Hegel mi permetto di rimandare a G. Chiurazzi, *Il bello (e il brutto) delle abitudini* (i.c.s.).

saria. Se, come si è cercato di dire, l'istituzione non è che l'effetto di questa stabilizzazione *storica* della differenza, dovuta a una doppia negazione, possiamo allora dire che la doppia negazione, in quanto affermazione di un mondo etico, di una *seconda* natura, è, non la dissoluzione *nel* contingente, nel movimento immanente delle differenze che si pongono e dileguano, ma l'affermazione *del* contingente: di quel che, pur non essendo, nel senso forte dell'essere naturale, fa differenza, e cioè storia.

English title: Double Negation: Between Nihilism and Institution

Abstract

*This paper takes a cue from Roberto Esposito's remark in *Politica e negazione* on the coincidence of positivism and nihilism: according to Esposito, nihilism would consist in the negation of the difference (itself the result of a negation) that originally inhabits being. We argue that this "negation of negation" has a nihilistic outcome since it is played at the level of nature, of the Schopenhauerian will that destroys itself as much as it affirms itself. Opposed to this immanent "negation of negation" is the affirmative character of the Hegelian double negation, which implies the passage to a different level from that of the first negation. Indeed, Hegelian double negation is an operator with relational and non-immanent, i.e. incremental value, which enables the institution of an ethical-political world, that of the second nature. Hegelian double negation does not destroy, but stabilizes the difference, while affirming the historical and contingent (non-natural) character of its productions.*

Keywords: negation; positivity; nihilism; institution; second nature; Hegel; Esposito.

Gaetano Chiurazzi
Università di Torino
gaetano.chiurazzi@unito.it

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, quizá 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 excéntrico 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 “apertura 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 conmueven 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 autopercebido 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 provisorio, 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 (Trad. 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 quíerese 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 sustentarla 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, en 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 Wilhemi, 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, desfigurarlos 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 Otridad 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 “experimenta” (*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 autopercebido como ὑποκείμενον, 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* (1883) – 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 subsecuente 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 pétrea 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 calculadoramente 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, cerdos, 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 direccionamiento 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. Beigel, *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 calculadoramente 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 enmarcan 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 incomprensible 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 rútilos (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* (ὁποκεῖμενον). Solo un sujeto proclamado como substrato (*das Zugrundeliegende*) de todo lo que es (*das Seiende*), puede llevar a cabo dos acciones presupuestas 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 mediatic* 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 aquel 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

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di dicembre 2023