

Clausewitz y Freud: Del duelo a la guerra*

LEÓN ROZITCHNER

I. CLAUSEWITZ: LA EXTRAÑA TRINIDAD Y LA ESENCIA ABSTRACTA DE LA GUERRA

La violencia, en tanto duelo, está presente en el origen del aparato psíquico individual: eso fue lo que nos enseñó Freud. Pero también en Marx la subjetividad era el lugar encarnado de la lucha de clases, puesto que cada modo de producción es un modo de producir hombres en quienes la contradicción del sistema se vive y se debate. Lo más objetivo muestra su fuente subjetiva: la riqueza, despojada de su forma burguesa, reducida allí sólo a mercancía, ¿no vuelve a encontrar acaso su sentido encubierto cuando retornamos a las cualidades de los hombres, producto del intercambio universal? Las consecuencias para la política consistían en mostrar lo individual como el lugar irrenunciable de un poder histórico sin el cual no hay poder colectivo, es decir poder político.

Pero nos faltaba encontrar en la esencia de la guerra la verificación de este supuesto que uniera ambos extremos. Si la guerra —lucha de clases— está como fundamento, en tanto enfrentamiento extremo determinando el sentido de la política en Marx; si se descubre que la guerra, como duelo edípico, está presente en el origen del sujeto según Freud, ¿podría una teoría de la guerra, pensada aun antes de que hubiera existido la elaboración de Freud y Marx, escapar en su planteo esencial a esta verdad que se hizo a la luz *luego*? El pensar de la guerra, enfrentando y sincerando las condiciones del poder convocado en el acceso a los extremos que decide el ser o no ser de todo el sistema, ¿podría dejar de incluir la totalidad de sus fuerzas? ¿Dejaría acaso de reconocer, para suscitar o contener, todas las energías que en ese momento culminante hay que movilizar? ¿Seguiría

* Este trabajo forma parte de un libro próximo a publicarse sobre el lugar del sujeto en la política, donde se toma como ejemplo la política del peronismo.

desconociendo en los hombres del pueblo su fuerza real, que no es sólo la de su fuerza física, habituados a explotar? La guerra, desde siempre, reconoció el factor humano —dominado o a dominar— como fundamento de todo poder, conquistado o a conquistar. Porque la guerra, rompiendo la representación encubridora de la política del Estado, tiene necesariamente que actualizarlas a todas e incluirlas en su enfrentamiento, por la dominación, con la muerte.

En Clausewitz, teórico de la guerra, vamos a verificar la presencia, aún implícita pero ya vigente, de los límites de todo enfrentamiento que expresaron luego, teóricamente, Marx y Freud. Vamos a comprender que la guerra, siendo el más real, material y colectivo de los enfrentamientos, está, pese a todo, determinada por la ilusión y lo imaginario. Y que la guerra es el momento de una crítica irrevocable y feroz, porque en ella se materializa el espejismo del poder y de la teoría, y la verdad encuentra su verificación en el extremo límite de la muerte que le da o le niega la razón.

Clausewitz y la permanencia de la forma edípica en la guerra

Primera dificultad: ¿de dónde partir si queremos comprender algo tan extraño e irreductible a la experiencia individual como es la guerra? ¿Cuál es el nódulo de violencia y de muerte que cada uno encierra en sí, y desde el cual el militar nos puede llevar, deslizándonos, semejantes al fin, hacia su propio campo? ¿Qué contenido olvidado recordar para poder, desde él, atraer hacia sí lo más objetivo y distante, puesto que la guerra, en su vorágine destructiva, supone el sacrificio del insignificante valor de la vida personal? ¿Cómo efectuar el tránsito desde el uno al todo indiferente en cuya inclusión se ha de disolver?

El concepto de guerra se inaugura desde el escenario más abstracto y simple de cualquier pensar: el todo y las partes.

Aquí, más que en cualquier otro dominio, la parte y el todo deben ser consideradas conjuntamente (p. 51).*

Y sin embargo parecería como si la parte, con la cual se inicia el pensar, contuviera al todo incluido ya en ella. Esa parte peculiar expresa, para poder darnos la esencia de la guerra, un enfrentamiento mínimo pero crucial, en el que todos habríamos de coincidir: *el duelo*. La guerra, por extensión, no sería sino un duelo en vasta escala, estaría compuesta de "innumerables duelos particulares". Su objetivo inmediato es común a los

* Las transcripciones corresponden a Carl Von Clausewitz, *De la Guerre*, trad. de Denise Naville, Editions de Minuit, París, 1955.

dos contendientes: abatir al adversario y tornarlo incapaz de toda resistencia.

La guerra es, pues, un acto de violencia destinado a obligar al adversario a ejecutar nuestra voluntad (p. 51).

Algo ha sucedido con la simplicidad de este comienzo. La esencia de la guerra, lo más abstracto, lo puramente formal pero que contiene y expresa sintéticamente las características de todo enfrentamiento, aparece en Clausewitz a partir de un contenido empírico, aunque imaginado, sobre el cual se construye el concepto: el duelo, la lucha entre dos contendientes. Pero el duelo no es sólo un ejemplo: acontecimiento y estructura se confunden en él. Es, "en una sola concepción", la esencia de lo innumerable, del conjunto, aprehendida sólo en lo más elemental.

¿Cómo se pasa del duelo que incluye dos adversarios nada más, a la multiplicidad de la guerra, que incluye pueblos y naciones? Primera sorpresa: por simple extensión, concibiendo a la guerra como constituida por "innumerables duelos particulares":

La guerra no es más que un duelo en vasta escala, [compuesta de] innumerables duelos particulares (p. 51).

La esencia de la guerra reposa, en este primer momento del análisis, en una concepción individualista del enfrentamiento, aunque la extiende hasta abarcar por ahora una totalidad puramente abstracta y formal. Vayamos señalando su limitación, que Clausewitz mismo pondrá luego de relieve, cuando haya hecho el pasaje de esta concepción monista de la guerra a su forma trinitaria ("extraña trinidad") posterior.

Notemos, primero la concepción del *todo* presente en esta primera definición. Si aquí dice: "innumerables duelos particulares", dirá más tarde, al término del análisis, contradiciéndola:

La guerra no es el combate de un individuo contra otro, es un todo organizado, compuesto de numerosas partes (p. 77).

La guerra no será al término lo que parecía ser al comienzo: "un duelo en vasta escala". El fenómeno que Clausewitz trata de reconstruir desde el duelo no coincide con aquel que deducirá luego al pasar al "todo organizado" de la guerra concreta. En este primer momento la guerra es pensada como una serie, una adición de duelos particulares, y constituye un extraño colectivo donde la suma de las partes en conflicto que se enfrentan simultáneamente produciría la totalidad. Falso colectivo, pues el "todo organizado" no está presente aún en esta primera etapa, y tenemos que preguntarnos por qué. La respuesta sería: *es el producto de un pensar que no despega de su contenido imaginario individualista*. Es la perspectiva individual que trata de comprender lo colectivo sin salir de sus propios

límites y proyecta, sobre toda la realidad, la cifra de su propio contenido sin transformar. Con la esencia abstracta de la guerra, que nos da su contenido ideal desde el duelo, es imposible pasar a pensar la guerra en su totalidad real. Y sin embargo Clausewitz parte del duelo y continúa su deducción desde él. Ésta es la aparente contradicción que debemos comprender.

La imagen del duelo, que la subjetividad de cada uno proporciona para poder pensar la guerra, nos da un efectivo saber que queda en el análisis afirmado como irrenunciable y necesario punto de partida. Pero este saber, que nos proporciona lo esencial, es un saber también extraño: no nos permite sin más, como veremos, reencontrar desde él lo real concreto e histórico, la efectiva colectividad social. Para lograrlo deberemos realizar otra transformación, no menos esencial. Y entonces se nos habrá de revelar que hay todo un *proceso crítico respecto de sí mismo que realiza Clausewitz, para poder desde lo más individual pasar a pensar lo más colectivo*. Esta apertura, y ruptura, de las propias categorías individuales, forma parte del acceso mismo al saber, y es su presupuesto. Y descubriremos que nos hemos estado moviendo en el interior de una abstracción —el duelo— que utilizaba a lo abstracto mismo de su formulación para encubrir su origen. Limitada y circunscrita, no podíamos despegar de ella porque estaba cercada en nosotros mismos por el poder de la represión interior, que oculta la experiencia originaria que produjo el contenido del duelo como adecuado para pensar desde él la guerra. Es un saber, el duelo, que se apoya en la imagen de dos luchadores, pero con revelar la esencia de todo enfrentamiento, la encubre sin embargo: *es al mismo tiempo falsa*. En el interior de la aparente simplicidad del duelo hay también una distancia, invisible, a comprender.

¿Qué se produce en el duelo, que nos lleve a pensar desde él lo que también se produce en la guerra? Hasta ahora hemos visto aparecer el ejercicio de la violencia para dominar la voluntad del adversario. Pero no cualquier violencia: la violencia *física* es la única que se ejerce en el duelo, y se diferencia de la violencia *moral* cuya existencia, por el contrario, supone el concepto de Estado y de ley. En la guerra que viene pensada desde el duelo la violencia física es el medio, y el fin la imposición de la voluntad al enemigo:

La violencia, es decir la violencia física (pues no existe violencia moral fuera de los conceptos de Estado y de la ley) es el medio (p. 51).

Concebir la guerra a partir del duelo supone, entonces, seguir ratificando la separación —aparente— entre lo físico y lo moral, como si existiera en el hombre un estadio donde lo puramente físico no hubiera alcanzado aún a incluirse en el imperio de la ley. Por eso Clausewitz nos dice que el duelo (y la guerra) es un enfrentamiento físico y excluye la violencia moral y la fuerza moral, puesto que lo moral está más allá del duelo. Algo

anterior a lo histórico, al Estado y a la ley, establecerá una escisión que desde allí atravesará toda la historia de la humanidad. Una forma, el duelo, que se debate en el espacio ahistórico anterior al Estado y a la ley, seguiría sin embargo determinando el sentido de la actividad más crucial que enfrenta todo Estado y toda ley: la guerra. Si bien los estados y la ley y lo moral “preexisten” a la guerra, y ésta surge desde dentro de ellos como ruptura de la paz, (p. 52), desde el duelo la violencia cruel y destructiva, sin moral y sin ley, preexiste a los estados (p. 51).

Pero algo extraño sigue sucediendo aquí, en esta primera teoría de la guerra que parte del duelo, que agrega confusión a la confusión: el medio, que consistía en lograr abatir al enemigo para obtener el dominio de su voluntad, que era el fin, ocupa su lugar. Y lo rechaza a este fin “como si se tratara de algo que no pertenece a la guerra misma” (*ibid*). En el comienzo mismo lo que define la esencia de la guerra desde el duelo abre, simultáneamente, como formando parte de su misma esencia, el campo de la apariencia. Y esta apariencia consiste en que algo fundamental, el fin, es desplazado y permutado por otro, por el medio. Lo secundario aparece como si fuera primario, y es la muerte, no la vida, la que aparece en su lugar. Como si su destrucción física y no el dominio de la voluntad del enemigo fuese lo que la guerra persigue:

Para alcanzar este fin con toda seguridad es preciso desarmar al enemigo, y este desarme es por definición el objetivo propiamente dicho de las operaciones de guerra. Éste ocupa el lugar del fin, y lo separa por así decirlo, como algo no perteneciente a la guerra misma (p. 51).

Pensando la guerra con las categorías individualistas y abstractas del duelo, que separan lo físico y lo moral y con ello excluyen el Estado y la ley, aparece entonces el dominio de la apariencia en el que sólo es posible retener del enfrentamiento la pura decisión física, excluir el fin que el Estado se da, e ignorar su ley: el medio ocupa el lugar del fin. Pero todo sucede entonces como si en la guerra siguieran predominando las categorías del duelo individual, y sólo en el Estado y en la ley, es decir en la paz civil, predominara la historia, lo verdaderamente colectivo de la comunidad organizada: lo moral. Desaparece en la guerra la política, dirá luego Clausewitz de esta concepción monista de la guerra. O, lo que es lo mismo: en el desplazamiento del duelo a la guerra real la finalidad de la dominación, el sentido de la lucha, *permanece inconsciente*: el medio “ocupa el lugar del fin y lo separa... como algo que no pertenece a la guerra misma”.

Resumiendo: pensar la guerra y mantener en ella, como fundamento de su esencia, el contenido imaginario o inconsciente que subyace en el duelo, significa prolongar, en la percepción de la realidad histórica en que se desenvuelve la guerra, una *apariciencia* que la deforma:

—Permanece en los límites de un acto individual;

- queda adherido a lo imaginario de un tiempo y espacio absoluto, que sigue predominando como fundamento del pensar abstracto y racional;
- excluye la densidad decantada en la historia como moral: el Estado y la ley;
- reprime el sentido del enfrentamiento, que permanece inconsciente;
- transforma el medio en fin, y el objetivo que lo desplaza se agota en la destrucción del adversario.

Todo sucede como si a la paz de la vigilia sucediera el sueño, y con él la pesadilla inesperada de la guerra.

En esta primera etapa del acceso a la esencia de la guerra no se trata de que su definición monista sea abstracta o ideal: toda ciencia parte de una definición conceptual. Aquí el concepto parte de un contenido empírico que la imaginación actualiza, el duelo, y con su contenido se piensa el concepto de la guerra. Lo abstracto, como puras relaciones, aparecerá luego, sólo cuando Clausewitz formule a partir de aquí las *tres acciones recíprocas*, dialéctica abstracta cuyas leyes del ascenso a los extremos dibujen como necesaria y lógica la forma de la guerra absoluta. En efecto, siguiendo sus etapas veremos que esas leyes aparentemente “dialécticas”, donde cada adversario con su pensar sale fuera de los límites de su conciencia individual para incluir la perspectiva del otro y desde ella determinar el sentido de la conducta propia son, al mismo tiempo y según la expresión de Clausewitz mismo, un “ensueño lógico”, una “fantasía racional” que determina el máximo alejamiento de la realidad en el mismo momento en que, teniendo en cuenta el otro, pretendemos pensarlo en su esencia. ¿Por qué entonces no decir que si la racionalidad que se construye viniendo desde el duelo nos funde en el “ensueño lógico” y en la “fantasía racional”, esto sucede porque el ensueño y la fantasía estaban contenidos en su punto de partida, pero invisible: ¿constituían la trama de la forma del duelo, pero el pensamiento que resultó de él —del duelo edípico, digamos al fin— no lo podía pensar? Y no hay nada de lo cual puedan derivarse las leyes lógicas que Clausewitz expone a continuación, salvo de ese concepto imaginario del duelo primordial. Clausewitz critica su objetivación deformada (que parte del duelo) “hasta cierto punto”: es su origen, presente en él mismo, lo que no podía conceptualizar.

Las tres acciones recíprocas: el ascenso a los extremos

Para que la razón se desvíe hacia el ensueño y la fantasía y encuentre a su término que era un delirio lógico lo que alcanzó, su pensar no debe ser puramente racional: cabalga desde su origen sobre una fuerza que ignora qué la mueve, aunque la encuentre después, afuera, como una condición de la realidad. Clausewitz saca a la esencia de la guerra del domi-

nio de la pura razón, e incluye en ella la “brutal manifestación del instinto”, y su máxima expresión: el “odio feroz”. En la guerra se borra, a este nivel, la diferencia entre el salvaje y el civilizado, y aparece en ambos la misma verdad. De aquí se concluye la *primera acción recíproca*:

La guerra es un acto de violencia y no hay límites para la manifestación de esta violencia. Cada uno de los adversarios impone la ley al otro, de donde resulta una acción recíproca que, en tanto concepto, debe ir hacia los extremos. Tal es la primera acción recíproca y el primer extremo que encontramos (*ibid*).

El extremo de la lógica, “en tanto concepto”, encuentra el extremo de rigor de la fuerza: el aniquilamiento.

La *segunda acción recíproca* deriva del carácter vivo de las fuerzas que se enfrentan. Mientras permanezcan en vida ninguno de los contendientes estará dispuesto a aceptar su completo desarme por el otro, única condición en la que la voluntad del enemigo podría ser ejercida:

Mientras no haya abatido al adversario podré temer que él me abata. No soy mi propio amo, pues él me dicta su ley como yo le dicto la mía. Tal es la segunda acción recíproca que nos conduce al segundo extremo (p. 54).

La *tercera acción recíproca* tiene en cuenta la voluntad que anima la fuerza física. La fuerza física puede ser calculada, no así la voluntad, que está determinada por el motivo que inspira la lucha. Esta última sólo puede medirse aproximadamente, y determina la proporcionalidad de nuestros esfuerzos.

Pero el adversario hace lo mismo; de nuevo una competencia que, en teoría pura, implica una vez más un ascenso a los extremos. Encontramos aquí la tercera acción recíproca y el tercer extremo (p. 54).

En “teoría pura”, “en tanto concepto”, la lógica impone su rigor implacable al militar. Lo único que no se hizo, como ya vimos, en este rigor extremo, es integrar un rigor primero, que determina nuestro modo de pensar y sentir la realidad, ése que estaba contenido en la ambigüedad del duelo originario.

Hasta aquí Clausewitz desarrolla la primera etapa en el develamiento de la esencia de la guerra. Nos ha presentado sólo su forma abstracta y monista, que queda así definida como pura forma conceptual y, por lo tanto, inadecuada para pensar desde ella la guerra real. ¿A qué necesidad corresponde su descripción, si tendrá que ser después radicalmente modificada? ¿Por qué partir de algo que se deberá luego negar? Si dejáramos de lado el contenido imaginario que está en el fundamento de la esencia de la guerra pensada a partir del duelo, este acceso a los extremos sería inex-

plicable por la pura lógica. Aparecerá como una “ley abstracta o lógica que se revela al espíritu enfrentado a sus propias contradicciones”, según la fórmula de Raymond Aron en su libro sobre Clausewitz,* pero no saldríamos de una explicación circular. El problema no consiste en decir que la guerra abstracta conduce a los extremos, sino en entender por qué necesariamente es así cuando se parte del duelo como su esencia.

¿Por qué la guerra, según esta consideración abstracta, conduce necesariamente a los extremos? ¿Por qué este ascenso deriva de la lógica, o de la esencia, del duelo o de la lucha? La razón última estriba en la acción recíproca de las fuerzas y de las voluntades enfrentadas, donde cada una busca imponer su voluntad a la otra (Aron, p. 110, 1).

Pero estas voluntades no son reales ni están históricamente determinadas. Aron lo confirma, interpretando a Clausewitz:

Ellas se aplican a la guerra en sí, aislada de sus orígenes y de sus fines, no a la guerra real. [...] Clausewitz quiere precisamente demostrar que no se puede ni se debe separar una guerra real de sus orígenes y de sus fines (*ibid*).

¿De dónde extraería la lógica su razón, aún abstracta separada de alguna realidad, de algún origen y de algún fin? ¿Cómo aceptar una lógica para la “guerra en sí” y otra para la guerra real? La guerra en sí supone un sujeto humano pensante que la pensó en tanto tal. Extraña esencia ésta que, en tanto modelo, sería válida aunque no aplicable a ninguna realidad. Hay entonces, suponemos, una realidad que dio que pensar esta abstracción de la guerra “en sí”. *Sólo que esa realidad es imaginaria aunque —y esto es lo importante— subsiste con su lógica y su contenido reprimido determinando su percepción de la realidad.* Y la clave de esta interpretación está presente en Clausewitz mismo, aunque haya que incluir en ella lo que él no podía saber aún: la reanimación y la persistencia del duelo edípico como contenido del duelo imaginario del cual partió el pensamiento de la guerra.

En efecto, las tres acciones recíprocas son las consecuencias lógicas que prolongan un contenido empírico, *irreal es cierto pero no por eso abstracto*: tiene un contenido material que la imaginación adulta, para hacerlo presente, debe actualizar cuando piensa todo enfrentamiento extremo en la realidad. El fantasma del origen, la batalla primera, está presente en el ascenso a los extremos de la guerra, como batalla final. Los conceptos se deducen como leyes abstractas, “puramente lógicas” (“en teoría pura”, “en tanto concepto”) del duelo. Pero el duelo, que permite pensar el concepto, actualiza un contenido, inconsciente es cierto, sin el cual no sería

* Las transcripciones de Raymond Aron, corresponden a *Penser la guerre, Clausewitz*, ed. Gallimard, tomos I y II, París, 1976.

pensable. ¿Por qué partir del duelo, si no le es adecuado, en la realidad, a la guerra; más aún cuando aquí el duelo no juega el papel de “célula elemental”, como lo es la mercancía para la riqueza capitalista, en la guerra? Si la riqueza en el capitalismo está compuesta por un “inmenso arsenal de mercancías”, como suma total de ellas, la guerra, hemos visto, no es para Clausewitz, en la fórmula final una suma de múltiples duelos particulares. Por eso es preciso mostrar que esas leyes lógicas de la guerra abstracta e ideal o “en sí”, *con la cual sin embargo los hombres de guerra aún piensan la guerra real, sólo puede deducirse porque sigue predominando en la conciencia adulta la forma de un enfrentamiento infantil que le sirve de fundamento*. Dominio de una ley que se presenta como si su orden absoluto no presupusiera ninguna, forma que subsiste como matriz inconsciente de toda racionalidad posterior, oculta el combate que originó a la conciencia que piensa *luego* la guerra histórica: el enfrentamiento a muerte del hijo contra el padre castrador que quería imponerle a él sí la pura ley del más fuerte. Sin saberlo claramente, es esta matriz de toda racionalidad la que Clausewitz va a criticar en el hombre de guerra. Clausewitz va a objetivar hasta cierto punto la estructura edípica como forma inconsciente e imaginaria de pensar la guerra y terminará por incluir en ella, más allá del ensueño y la fantasía, lo real. Aunque ese real que a su término alcanza será sólo la realidad de las fuerzas políticas convencionales y vigentes en el Estado prusiano y la sociedad de su época.

Tránsito de lo abstracto a lo real: verificación de los límites de la razón edípica

En esta lógica abstracta, que lleva al ascenso a los extremos, todo sucede como en el enfrentamiento edípico del niño con el padre:

- en ambos se trata sólo de dos contendientes;
- en ambos se trata de imponerle, por la lucha, la voluntad propia al otro;
- en ambos se trata de una situación anterior al Estado y a la ley;
- en ambos predomina sólo la ley del más fuerte;
- en ambos el ascenso a los extremos, el aniquilamiento, es su término;
- en ambos el objetivo —abatir al enemigo— y el fin de la lucha —dominar su voluntad— se confunden;
- en ambos permanece inconsciente la racionalidad absoluta que surge en ese enfrentamiento;
- en ambos el tiempo y el espacio histórico están ausentes.
- en ambos la imaginación llena y compensa el imposible acceso a lo real.

La crítica que Clausewitz realiza contra la lógica que lleva al ascenso a los extremos muestra, por sus características, la persistencia y el predominio de la matriz edípica en la guerra: absoluta, imaginaria, extrema, obsesiva, pura, su razón última reposa en el paroxismo de esfuerzo: el aniquilamiento.

En el dominio abstracto del puro concepto la reflexión no tiene, pues, reposo antes de haber alcanzado su extremo, pues es con un extremo con quien tiene que enfrentarse, con un choque de fuerzas libradas a sí mismas y que sólo obedecen a su propia ley. Si queremos deducir del puro concepto teórico de la guerra un objetivo absoluto preconcebido, así como los medios a emplear, esas acciones recíprocas continuas nos conducirán a extremos que sólo serían un juego de pura imaginación, producto de un engranaje apenas visible de argucias lógicas. Si ciñéndonos estrechamente a lo absoluto nos proponemos eludir con una simple afirmación todas las dificultades y con rigor lógico insistimos en que siempre es preciso estar presto a todo y afrontar este extremo en el paroxismo del esfuerzo, nuestra afirmación sería letra muerta y sin aplicación en el mundo real (p. 55).

Y agrega:

Admitiendo, también, que este esfuerzo extremo sea un absoluto, fácil de descubrir, se debería reconocer que el espíritu humano se sometería difícilmente a tales fantasías lógicas. Esto necesitaría un esfuerzo de voluntad difícil de hacer nacer. Pues la voluntad del hombre no extrae nunca sus fuerzas de sutilezas lógicas (*ibid*).

Allí donde el “dominio abstracto del puro concepto” quiere darse un contenido, nos dice, entra en “un juego de pura imaginación”: lo imaginario complementa la forma de la pura razón. Juego subjetivo, es cierto, ¿por qué habría de dedicarse a refutarlo Clausewitz si no ejerciera y desarrollara de alguna manera su lógica en la realidad? Pero al mismo tiempo esta lógica aparece y desaparece. Aparece como fracaso: “la voluntad del hombre no extrae nunca sus fuerzas de sutilezas lógicas”. Desaparece cuando la mantiene sólo como campo ilusorio en la imaginación. Esta lógica subjetiva prolonga el campo de la apariencia primero en la realidad histórica. Porque, ya lo vimos, no sería posible pensarla, por más subjetiva que sea, si no se complementara con una categorización de la realidad que también tiene su lógica objetiva, y no se asentara en un imaginario de clase —la clase de los que se sitúan en el poder absoluto— que le proporcionan su sostén imaginario afuera. La lógica de lo imaginario subjetivo, que tiene su asiento en el desenlace edípico, encuentra su correlato objetivo en lo imaginario social de la clase y de sus instituciones. Para que esta fantasía pudiera esperar a ser real requeriría que la guerra se desarrollara en un mundo distinto del real. Y eso lo logra convergiendo hacia esa realidad imaginaria de la clase y de las instituciones, que se constituyen en el complemento objetivo de la fantasía subjetiva e individual.

Esa forma de mundo posible que la imaginación prolonga con su lógica edípica, que “sería así en la realidad”, no coincide con el mundo real: sólo circula y se mantiene al lado de él, como *complemento imaginario que concede su sentido absoluto a la relatividad de lo histórico*. La realidad adulta no ha de defraudar, en ciertos hombres privilegiados, —aquí los militares— la fantasía infantil. Lo cual no quiere decir que la realidad colectiva y productiva no exista como tal para quien piensa de manera abstracta la guerra, sino algo más simple aunque inadvertido e invisible: el optimismo racional y alucinado de la solución edípica aureola lo real con su propia fantasía, lo envuelve con su éter particular, y prolonga allí la tenaz persistencia de la forma absoluta de la dominación. Sobre todo cuando organiza y piensa la realidad de todo enfrentamiento crucial —donde sigue predominando, tenacidad del fundamento inconsciente de la conciencia pensante— la estructura de ese combate a muerte como forma fundamental de todo desenlace. Si no fuera así, ¿cómo explicar la verificación a que Clausewitz somete esta fantasía subjetivo-objetiva, y tratar de comprender su validez —de una realidad distinta a la suya, es verdad— en la realidad, si no fuera porque los militares piensan también con ella la guerra? ¿Cómo comprender que la guerra extrema requiera ser pensada fuera y más acá de las condiciones del tiempo y del espacio histórico, del Estado, de la ley y de la política, si no fuera porque paralelamente a la percepción de la materialidad real subsiste y se mantiene como forma decisiva, inconsciente pero determinante, un campo imaginario que realiza la “fantasía lógica”? La lógica absoluta de lo imaginario en un plano; la lógica histórica y relativa de la realidad, en el otro.

El problema teórico que enfrenta Clausewitz consistiría entonces, como militar, en desalojar a la lógica subjetiva e imaginaria del campo de la guerra que impide ver y vencer. El primer proceso teórico no es sólo metodológico: inaugura la necesidad de una experiencia fundamental en el hombre que quiere pensar la esencia histórica de algo real. Esa experiencia requiere eliminar la preeminencia de la lógica edípica, absoluta e imaginaria, de la guerra y su prolongación alucinada en la realidad. Si este aspecto de la teoría de Clausewitz queda sin explicar ni integrar, como lo hace por ejemplo R. Aron, el sentido de la guerra y de la política permanecerá inaccesible. Porque se habrá radiado una de las formulaciones más importantes que introduce Clausewitz en el problema del acceso a la esencia de todo conflicto: la destrucción de las categorías inconscientes que también en la ciencia compensan el déficit de realidad con la imaginación.

Dado que Clausewitz tiene en cuenta que esta forma ideal se proyecta en la realidad objetiva, debe plantearse no sólo, como hemos visto, los límites que encuentra cuando la confronta con la realidad concreta e histórica. Tiene que preguntarse, además, para objetivar la fantasía y dominarla, cómo tendría que ser la realidad para quien esa lógica abstracta, que hemos llamado edípica, fuese verdadera.

Pero todo toma una forma diferente si se pasa de la abstracción a la realidad. En la abstracción todo debía ser considerado con optimismo, y era preciso concebir que cada uno de los dos campos no solamente tendía hacia la perfección, sino que también la alcanzaba. ¿Podría ser así en la realidad? Sería el caso si:

- 1] La guerra fuese un acto completamente aislado, surgido bruscamente y sin conexión con la vida anterior del Estado;
- 2] si ella consistiera en una decisión única o en varias decisiones simultáneas;
- 3] si provocara una decisión completa por sí misma, y si no hubiera tenido en cuenta la situación política que debe resultar de ella y actuar sobre ella (p. 55).

El principio subjetivo del ensueño, de la fantasía "optimista" y de la abstracción de la guerra absoluta se prolonga en una realidad metamorfoseada por la proyección del propio deseo, pensando que:

—“La guerra es un acto completamente aislado, surgido bruscamente y sin conexión con la vida anterior del Estado”, es decir pensada por un sujeto en quien el drama infantil subsiste prolongando imaginariamente un poder anterior a la realidad adulta: sin Estado y sin ley, sin historia y sin conciencia de su génesis.

—“La guerra [consiste] en una decisión única”, como la fantasía del enfrentamiento con el padre apareció para él, sin más oportunidad ni lucha prolongada, en el sin tiempo del todo o nada;

—“La guerra [provoca] una decisión completa en sí misma”, definitiva y conquistada para siempre, acto absoluto que consume todo, pero excluyendo entonces la realidad política, proceso continuo de dominación y de resistencia prolongada que se elabora fuera de la batalla.

El “principio del placer” que predomina en el ensueño lógico de la esencia monista y abstracta de la guerra consiste entonces en *mantener la constancia de la solución edípica como repetición incesante de su forma, sea cual fuere el conflicto real*. Y lo que se repite es la realidad que la fantasía organiza, que vuelve a despertar la inminencia de la muerte que sigue presente en el enemigo real y que actualiza la permanencia de ese enemigo primero, ahora fantasmal.

Éste es el complemento imaginario del enfrentamiento edípico: sin Estado, sin tiempo histórico, sin política: sólo el instante fantaseado de una decisión única, aislada y absoluta. Fantasía lógica que guiaría al militar, pero que el “arte de gobierno debería compensar con otros principios” (p. 55). ¿Qué principio será entonces necesario introducir en la teoría viniendo del placer que dejó abierto el ensueño, la pura imaginación individual? Será necesario introducir el *principio de realidad que incluye en lo absoluto del pensar edípico al Estado, al pueblo, a la duración y a la*

política: precisamente lo colectivo de la fuerza y del poder y de la historia que antes estaba ausente.

Verifiquemos esta coexistencia de la lógica absoluta y su contenido imaginario *junto y al lado* de la lógica que determina la estructura material de lo real en un texto de Clausewitz. Si, como afirma Aron, sólo se tratara de un concepto puro, tipo ideal, guerra en sí que se “revela al espíritu enfrentado a sus propias contradicciones”, ¿cómo podría estar encarnada entonces en alguien que la sostiene como fundamento vivido de su actividad guerrera? Si esa “ensoñación lógica” se agotara en la pura idealidad sin imponer, de algún modo, su sentido en la realidad, ¿cómo podría corresponderle una forma objetiva, complemento fantaseado que le es correlativo, de concebir y vivir la realidad exterior?

Que el duelo es vivido como fundamento imaginario, pero que complementa su eficacia en la realidad histórica, es lo que Clausewitz nos dice:

Sabemos y leemos cómo los más grandes generales hablan [de las operaciones] de la manera más franca y más simple; cómo la regulación y la puesta en movimiento de esta pesada máquina, con sus centenares de elementos, parece en sus bocas no tener relación sino con su propia persona, de manera que *todo el terrible acto de la guerra está individualizado en una especie de duelo* (p. 668, cap. I, libro VII).

La totalidad de la máquina de guerra aparece organizada por “los más grandes generales” como si prolongara su propia persona, y la lucha asumida por ellos se les presenta como un enfrentamiento de individuo a individuo, es decir “como una especie de duelo”. Lo cual no significa que “los más grandes generales” no distinguan agudamente la realidad material que organizan y dirigen: sus soldados, el pueblo y el Estado. Si fueran al mismo tiempo ineficaces e ignoraran la lógica de lo real no hubieran sido “más grandes”. Sólo quiere decir que el *valor* que todo el mundo objetivo recibe para los señores de la guerra, la significación que adquieren las fantasías con las cuales los ordenan, sólo son medios de su propia voluntad y de su enfrentamiento, vivido “como una especie de duelo”.

Si quisiéramos otra prueba, nos basta ver cómo Clausewitz introduce la realidad social e histórica en la fantasía edípica de la guerra, a la que se contrapone punto por punto. Para pasar a la lógica de la realidad basta simplemente con negar lo que en la otra se afirmó como fantasía. Y Clausewitz niega, paso a paso, incluyendo en el vacío del ideal arcaico de lo imaginario lógico lo pleno de la historia, del tiempo y del espacio real, de la población y la política. Y si no es un duelo, no lleva al aniquilamiento sino a la tregua.

1] “*La guerra no es nunca un hecho aislado*”, por lo tanto no es un duelo, porque “ninguno de los dos antagonistas es para el otro una persona abstracta”, cuya voluntad nos fuese desconocida. Como su acción viene desde el pasado y está orientada, por su sentido, hacia el futuro, *lo que*

hace y es en realidad desaloja y desplaza el pensar teórico y abstracto que dictaminaba lo que *debería hacer y debería ser*. De este modo las necesarias deficiencias humanas en la apreciación del otro, que también abarcan las del propio esfuerzo, se convierten en un “principio moderador” que actúa así de los dos lados, alejando a los contendientes de ese “mejor absoluto” que se deducía de la guerra abstracta y arrastraba al ascenso a los extremos.

2] “*La guerra no consiste en un solo golpe sin duración*”, por lo tanto no es un duelo. Si se resumiera en un solo acto, el esfuerzo tendría que ser extremo: “una ocasión perdida no se vuelve a encontrar nunca”. Tal sería la lógica de la premura y del instante en el sin tiempo del tiempo inconsciente. En cambio, cada uno de los actos sucesivos, unido a las circunstancias de los cuales dependen, nos darían a conocer el acto siguiente, y en este caso el mundo real se sustituye al mundo abstracto (que era el complemento imaginario del desenlace edípico), y atenúa la tendencia hacia el extremo que sólo el desconocimiento de la realidad y la vacua abstracción abría. Porque si la decisión fuese única, todo debería ser jugado en el instante con vistas sólo a la primera decisión, sin que fuese pensable una segunda. “Pero desde los preparativos para la guerra el mundo real ocupó el lugar del puro concepto, y las medidas reales remplazaron los extremos hipotéticos”.

El mundo real desplaza así el mundo abstracto imaginario de la soledad de los duelistas.

El territorio con su espacio y su población es no sólo la fuente de toda fuerza militar propiamente dicha, sino que forma parte integrante de los factores que actúan sobre la guerra [...] Ahora bien, todos los efectivos militares móviles pueden muy bien ser movilizados simultáneamente, pero no todas las fortalezas, ríos, montañas, habitantes, etc., en pocas palabras el país entero (p. 57).

La realidad ocupa el lugar de lo imaginario de la conciencia, pero también desplaza ese campo real —el cuartelero del ejército— en el cual la conciencia edípica se prolongaba como imaginación realizada, como si la forma del edipo hubiera encontrado su verificación en el ámbito artificial y circunscrito de una institución, cuyas leyes serían válidas y congruentes con las que se desdibujan desde el duelo. El territorio y su población excede el ámbito de la institución militar y su lugar es ocupado por el país entero, fundamento de la fuerza que el duelista había excluido como si no fuese ésta la fuente de la propia.

El mundo real introduce así su compleja y múltiple materialidad, y por eso “la reunión perfecta de todas las fuerzas en un mismo momento es contraria a la naturaleza de la guerra” [...]. En el luchador imaginario individual la fuerza está reunida y tensa en los límites del propio cuerpo. La ampliación del cuerpo individual que se prolonga en el cuerpo colec-

tivo de la historia deshace la ilusión del esfuerzo absoluto jugado en el duelo primitivo. El esfuerzo jugado en la primera decisión, el grado de concentración y tensión de los recursos será inferior, en la realidad, a lo que se produciría si sólo existiese un acto único. De allí que haya “una razón objetiva, real, para atenuar los propios esfuerzos; así, gracias a esta acción recíproca, la tendencia a los extremos” deja paso a un esfuerzo cuyo grado está determinado históricamente (p. 57).

Hay, pues, otras “acciones recíprocas” en la realidad social, pero éstas difieren de las abstractas y vacías deducidas desde la lógica del duelo.

3] “*La guerra nunca es algo absoluto en su resultado*”, por lo tanto no es un duelo. La continuidad de la historia y el proceso de su desarrollo no quedan anulados por la decisión final de una guerra. Hay una lógica más profunda que emerge del mundo real, y que una batalla o la mera fuerza no logra detener. Si el resultado entonces no es algo absoluto, como la imaginaria lógica edípica puede fantasear, el fracaso es “un mal transitorio al cual las circunstancias políticas ulteriores podrán proporcionar un remedio” (p. 58). Hay razones reales para esperar, “y esto atenúa también grandemente la violencia de la tensión y la intensidad del esfuerzo”. Hay una lógica histórica que ningún triunfo podrá definitivamente detener, y es la política la que vuelve a buscar los medios adecuados para que las fuerzas y la razón puedan organizar la resistencia contra el dominador que venció —creyó— para siempre.

Así culmina en Clausewitz esta primera etapa en el desbrozamiento de la esencia de la guerra. Lo que comenzó en el duelo siendo un combate individuo a individuo —dos luchadores— llega críticamente haciendo aparecer a su término lo que es sólo un nuevo punto de partida:

Los dos adversarios no son puras abstracciones, sino Estados y gobiernos individuales.

Todo este extenso proceso que comenzó con el duelo y su lógica, concluye con el descubrimiento de la compleja realidad y la política. Y es desde aquí de donde deberá realizar un nuevo desarrollo, tomando a esta realidad así descubierta como nuevo punto de partida.

¿Cómo, nos preguntamos, Clausewitz tiene que *descubrirnos* la realidad, si por definición, y por su actividad, los hombres de guerra son los que ya estaban, necesariamente, en ella? ¿Descubrirle la realidad al militar, que ejerció siempre sobre ella la fuerza real? Si algún sentido tiene este primer paso, es por una parte su carácter crítico-pedagógico. El primer paso consiste en *descubrirles y criticarles el carácter fantaseado e imaginario que se encuentra como fundamento de la representación que los militares se dan de lo real dentro de la realidad misma*. Y destruir esta fantasía implica negar las categorías lógicas que resultan de la permanencia de la estructura edípica de la dominación en la subjetividad. Lo que comienza

siendo un enfrentamiento individual termina recuperando los caracteres que el fenómeno colectivo, histórico y político, le confieren. No se trata sólo de una ampliación: el militar ya estaba en la realidad social. Se trata de conjugarla y reunir por fin, en una sola unidad, lo que antes estaba separado: el campo de la fantasía y el de la realidad social.

En la esencia monista de la guerra predominaba la unidad ilusoria y sin fisuras del sujeto: uno y el mundo, sin contradicción, identificado sin residuo con el dominador. Había coincidencia entre lo imaginario individual y lo imaginario histórico que le servía de soporte. Pero el despertar de las fuerzas populares obliga a transformar no sólo la comprensión del campo real, sino también la transformación de ese otro imaginario que le era, como complemento, congruente. La unidad se descubre desgarrada, y muestra su ser absoluto como apariencia. Nos daba la tozudez persistente de una lógica detenida en el momento terminal del desenlace edípico, que es congruente con la lógica de la dominación: el pensamiento omnipotente de quien se identificó con el agresor permanecía dando sentido desde lo imaginario a lo real, que lo confirmaba en cuanto tal. Son las guerras napoleónicas y la Revolución francesa las que despiertan la subjetividad del militar de su sueño dogmático, para hacer aparecer en el uno lo múltiple de la extraña trinidad: el pueblo, el jefe de guerra y el gobierno político. Ésta será la segunda etapa en el desarrollo teórico hacia el descubrimiento de la esencia de la guerra.

Intermedio

¿En qué consiste la abstracción que el concepto del duelo abre? En que permite pensar indistintamente cualquier forma de enfrentamiento. Porque “va desde el sentido subjetivo al sentido objetivo” (Aron, p. 187, 1):

- 1] *Pueden ser dos luchadores primitivos*, sin estado y sin ley, que procuran abatirse mutuamente. A lo cual corresponde una guerra sin política y sin Estado, pensada como un solo golpe sin duración, y como si produjera una decisión completa en sí misma.
- 2] *Puede ser una lucha entre dos generales de ejército*: “cómo los más grandes generales hablan de manera que todo el terrible acto de guerra está individualizado en una especie de duelo” (Clausewitz, p. 668, cap. 1, lib. VII).
- 3] *Pueden ser dos Estados*: “En el origen, el duelo, el conflicto entre dos voluntades, es decir entre dos Estados que, en lo abstracto, quieren abatirse mutuamente” (Aron, p. 257, 1).

Hay una forma abstracta de pensar el enfrentamiento, mínima, de a dos, el duelo, que subsiste como fundamento del pensar concreto de la

guerra. La conquista de lo concreto se hace aquí a partir de lo abstracto del concepto de duelo. Pero éste va de lo subjetivo a lo objetivo, de lo individual a lo colectivo, de lo transhistórico a lo histórico. En esta ampliación ¿no se revela más bien una génesis, un trayecto histórico-social, y no simplemente una mera abstracción?

Hemos visto en el desarrollo del concepto de duelo la conquista de un acceso a lo real. Lo pensado simple del concepto abstracto e individualista (el duelo primitivo) reencuentra lo concreto de la realidad histórico-social: pueden ser dos Estados.

Pero puede haber persistencia de lo individual imaginario en el seno de lo social mismo (los generales que la viven como un duelo propio). Lo abstracto del concepto no es una abstracción "pura" sino una abstracción que se apoya en una matriz imaginaria de la cual extrae la "forma" pura de su racionalidad con exclusión —reprimida— del contenido infantil que la constituyó. Es este duelo infantil (primitivo a su manera, para el sujeto) el que da qué pensar cuando se actualiza todo enfrentamiento humano y con él pensamos, con su esquematismo básico y su lógica elemental pero, represión mediante, como si fuera una pura forma del pensamiento racional.

Esta lógica aparece como "ley originaria" (Urgesetz) para el pensar.

En el dominio abstracto del simple concepto, el entendimiento reflexivo no encuentra reposo en ninguna parte hasta tanto no haya alcanzado los extremos, porque tiene que ver con un extremo, con un conflicto de fuerzas libradas a sí mismas, que no siguen otras leyes que sus leyes interiores (Clausewitz, p. 294).

El problema, una vez más, es el origen de la ley originaria, fundamental. Sostenemos que la matriz racional de la cual ésta surge, y proporciona la forma que organiza el concepto simple, el duelo, es la estructura decantada en el enfrentamiento infantil con el poder del padre, en el cual el imperio de la ley absoluta se juega sobre fondo de la amenaza de castración. Es ella la que nos permitiría comprender de otro modo el problema que, por ejemplo, enfrenta Aron en su interpretación de Clausewitz, cuando tiene que dar cuenta de su existencia como concepto que nada real (ni imaginario) originó.

La curiosa conciliación de la necesidad lógica y del desencadenamiento de las pasiones se opera por una noción de ley que me parece subyacente al pensamiento de Clausewitz, pero que él no elucidó (Aron, p. 294, 1).

Del concepto que tiene como fundamento al duelo, y que define a la guerra como prosecución del dominio de la voluntad del otro, se deriva una ley originaria cuyo origen, precisamente, no se comprende: en su pura racionalidad formal incluye el afecto y la razón. "Curiosa concilia-

ción”, dice Aron; tan curiosa, por otra parte, como la “extraña trinidad”, otro calificativo que tampoco parece haber sido elucidado en Clausewitz.

Y prosigue Aron:

¿Cuál es la solución? Responderé: verdad abstracta que expresa las relaciones necesarias que resultan de la naturaleza de las cosas (p. 295, 1). [...] Es necesario incluir en los combates tanto los que tienen lugar como los que son ofrecidos, simulados, concebidos (*ibid*).

Por lo tanto el concepto se amplía y lo abarca todo: lo real, lo ideal y lo imaginario: ¿cómo se produce la aparición de tal concepto donde lo más abstracto al mismo tiempo es lo más originario, y al mismo tiempo *carece de origen en quien lo piensa*? ¿Qué nos condena a pensar el fundamento de todo enfrentamiento con la forma abstracta de un duelo irreal, impensable en su contenido porque no corresponde a nada, y sin embargo determina el sentido de todo?

La ley originaria [...] es una ley que llamo, falto de un término mejor, abstracta e ideal, se extrae del análisis conceptual, exactamente como la ley del ascenso a los extremos (Aron, p. 296, 1).

Y más adelante agrega:

La ley abstracta o lógica que se revela al espíritu enfrentado con sus propias construcciones (*ibid*).

Si se tratara sólo de aquello “que se revela al espíritu enfrentado con sus propias construcciones”, ¿el concepto simple reencontraría una lógica histórica de su propia formación como acceso a lo real tanto en el individuo como en lo colectivo? El concepto simple que piensa Clausewitz es, sin embargo, un concepto considerado como si fuese real por muchos generales y teóricos de la guerra: concepto apasionado —odio feroz— y encarnado. ¿Por qué excluir su forma primitiva, imaginaria, subjetiva, precisamente la que Freud puso de relieve situándola en el fundamento inconsciente de la conciencia racional, para adosársela, en cambio, “al espíritu enfrentado a sus propias construcciones”?

¿La ley originaria nos deja alguna enseñanza? Ciertamente sí: en cuanto tal, se aplica a las formas más primitivas, las menos intelectualizadas de la guerra, o también al modelo simplificado de la lucha [Cuando un luchador trata de “hacer caer” al otro, este último ¿puede reservar sus fuerzas cuando corre el riesgo de que se le cuenten 10 en tierra?]. [...] la ley originaria se convierte en una especie de concepto abstracto que más bien ordena que prohíbe (Aron, *ibid*).

Es el fundamento histórico y subjetivo, siempre social, que nos lleva a pensar la forma abstracta de la ley originaria, lo que desaparece en su enun-

ciación. Tal como la ley del padre, también cumple la misma función: ordena lo que conscientemente debe ser, pero sobre fondo de lo que permanece inconsciente. ¿Por qué habría de prohibir si su orden se confunde con el orden de nuestro propio ser, semejante al suyo?

En Freud está presente también, hemos visto, el origen en el término, pero lo abstracto de la fórmula de la ley no excluye el acceso histórico a su propia formación, que lleva también “de lo subjetivo a lo objetivo”: “lo que comenzó en relación con el padre culmina en su relación con las masas” (*Psicología de las masas y análisis del yo*, Sigmund Freud, *Obras completas*, vol. 18, Buenos Aires, Amorrortu, 1979).

De lo uno a lo múltiple: del duelo a la “extraña trinidad”

El primer descubrimiento de la realidad histórica concreta implica reconocer que el sentido de la guerra proviene de la política. Y que la violencia física es sólo un medio. En la esencia abstracta de la guerra la política estaba ausente —reprimida, diríamos—, porque apoyándose en la permanencia de la matriz edípica del duelo era imposible incluir las condiciones históricas y reales que originan los enfrentamientos. Éstos, reducidos a la pura dominación, podían seguir siendo pensados como dominio de la voluntad ajena. Pero era la dominación de la propia voluntad individual la que seguía debatiéndose, aunque en sordina, en el campo de la guerra.

La guerra es un acto de violencia destinado a obligar al adversario a ejecutar nuestra voluntad.

La primera definición se revela ambigua: podía ser leída —en un nivel— desde lo individual y abstracto, y —en otro nivel— desde lo colectivo y lo histórico. En su ambigüedad permitía mantener por un lado lo imaginario, y por el otro, paralelamente, lo real. Esta separación implicaba una transacción, que sólo la realidad social permite. Si la realidad histórica mantiene el predominio de unas clases sobre otras, y con ello la dominación de individuos poderosos que emergen como conductores de los demás que son utilizados así como medios de su encumbramiento y de su privilegio, se puede mantener la forma individual y abstracta prolongándola hasta reencontrar con ella lo colectivo y lo social que la confirma en su validez: el dominio individual de la solución infantil se ratifica en la dominación colectiva adulta de la monarquía absoluta. Pero las condiciones de la eficacia de la dominación estarían gravemente comprometidas por el predominio imaginario que impediría ver la realidad cuando ésta se transforma y hace emerger un cambio en las estructuras del poder social, por ejemplo un nuevo empuje de las masas populares y una necesaria transformación de las condiciones políticas. Eso es lo que sucede con

Clausewitz y su experiencia de la Revolución francesa y los ejércitos napoleónicos, cuyo éxito se apoya fundamentalmente en el nuevo poder de las masas movilizadas. Es entonces cuando el acuerdo entre lo subjetivo y lo objetivo varía y, hasta cierto punto, requiere en los dominadores que la discriminación de lo real penetre hasta la profundidad del campo imaginario en el cual la soberbia y suficiencia del desenlace infantil se seguía sosteniendo. Es necesario que la lógica de lo real, fundamentalmente aquella que se expresa en el dominio del conflicto extremo, en el de la guerra, extienda el campo de su conflicto hacia el interior mismo de lo subjetivo donde pueda volver a elaborarse otra modalidad del acuerdo. No que la solución edípica, y el profundo narcisismo que engendra, se transforme en su estructura aquí: sólo tiene que dejar paso a la nueva composición del poder exterior si quiere mantenerse dentro de él ocupando el lugar del dominador. Abre la forma edípica hasta cierto punto: aquel que siga siendo compatible con la explotación de las masas y el ejercicio del poder político sobre ellas.

Esto es lo que Clausewitz elabora en su tránsito desde la esencia monista de la guerra a la que él mismo denomina "extraña trinidad", que abre lo uno en tres: las pulsiones del pueblo, la libre voluntad del jefe de guerra y el gobierno político, donde se relativiza la definición absoluta, pero se absolutiza y se congela la forma histórica así descubierta.

Sigamos el trayecto de su descubrimiento. El objetivo político, recordemos, había desaparecido, "tragado" por la ley abstracta del ascenso a los extremos. Lo político reaparece cuando lo puramente destructivo de la guerra desaparece. Es decir, cuando el sentido del enfrentamiento se revela situando a la guerra sólo como medio, cuyo fin puede provenir únicamente de la política. La intensidad del esfuerzo y el sacrificio que se juega en la guerra no expresa sino la debilidad o la fortaleza del proyecto político que recurre, como medio, a la guerra.

Tanto más pequeño será el sacrificio que exigimos al adversario, tanto más deberemos esperar de su parte débiles esfuerzos para rechazarlos. Pero tanto más débiles serán sus esfuerzos, más débiles podrán ser los nuestros igualmente. Además: tanto menos importante será nuestro objetivo político, menos valor le otorgaremos, y más dispuestos estaremos a abandonarlos: razón suplementaria para atenuar nuestros propios esfuerzos (p. 58).

Lo cual quiere decir: era el dominio de la forma edípica, su abstracción absoluta proyectada como forma de todo enfrentamiento, lo que hacía subsistir en lo colectivo y en lo histórico la misma decisión de vencer o morir por la pura dominación, debatiéndose en el hombre de guerra. Ese primer combate imaginario no estaba regulado por el "más" o el "menos" del esfuerzo: era una lucha mortal en el espacio ingrátido de la pura semejanza e identidad de fuerzas. Sólo el esfuerzo colectivo que está presente en la decisión de la guerra abre y amplía el campo del propio

cuerpo individual hacia las fuerzas sociales enfrentadas, y sólo allí se mide la magnitud relativa —relativa al sentido histórico, por lo tanto a la política— de cada enfrentamiento. No es el necesario desenlace mortal del duelo con el padre, sino la permanencia en la vida —la política— lo que da sentido a la guerra. El fin político proporciona la “medida” del objetivo que debe ser alcanzado en la acción militar: “medida relativa a los dos Estados opuestos”.

Es por lo cual el objetivo político no puede servir de medida si no se tiene en cuenta su influencia en las masas que interesa; es pues la naturaleza de esas masas que es preciso tener en cuenta (p. 59).

Lo individual se abre a lo colectivo de las masas, lo edípico que lo encubría con su lógica aterrorizada debe dejar su lugar a la fuerza real de la cual su individualidad, descubre al menos en la guerra, depende. Pero al mismo tiempo hay algo más: si hay separación tajante entre guerra y política es porque el pensar del hombre de guerra, en quien la forma del duelo sigue imperando en su conciencia individual, no incluyó en ella la lógica compleja de las mediaciones sociales que la organizan. Y siguió proyectando sobre lo real la lógica abstracta y lineal de las reacciones recíprocas, sin espacio y sin tiempo real: sin meter verdaderamente el propio cuerpo hasta reencontrar desde allí el de los demás. Se desencadena así en el militar, y sobre todo en los momentos de peligro, el espacio alucinado del aniquilamiento total. Por eso la diferencia entre el objetivo *en* la guerra y la finalidad *de* la guerra. A veces el fin político coincide con el objetivo militar: la conquista de una provincia al enemigo, por ejemplo. Pero a veces el objetivo militar es sólo un equivalente del fin político: sirve sólo para negociarlo y ocupa el lugar del fin. Quiere decir: muchas veces el fin político se confunde con el objetivo de la guerra. Pero siempre hay una lectura innegable: la medida del esfuerzo en la guerra depende, en todo caso, de la intensidad del fin de la política: el sentido de la fuerza, cuando más independiente aparece, tanto menos lo es, y reside fuera de ella: en la política. Pero Clausewitz está diciendo algo más: la fuerza del fin político reside en la fuerza de las masas que moviliza: “Es posible dejar que el fin político sirva como norma, siempre que tengamos presente su influencia sobre las masas que afecta” (p. 59). De lo cual se deduce: si el fin político aparece encubierto es porque el hombre de armas utiliza a las masas para una política que les es ajena, pero de las cuales se sirve y sobre las cuales se apoya su propia fuerza. Por eso puede pensarse, desde el ejército, que la mera fuerza no requiere de las masas, que se la puede ejercer sobre ellas y que por lo tanto la guerra no es política y que su sentido definitivo se establece de una vez para siempre por un acto de fuerza. Pero siempre, Clausewitz lo acentúa y lo recuerda, la intensidad de la violencia será función de la intensidad política:

Esto explica la razón por la cual [...] puede haber guerras de todos los grados de importancia, desde las guerras de exterminio hasta el mero estado de vigilancia armada (p. 59).

La vigilancia armada aparecerá como si fuese casi puramente política; el exterminio aparecerá como si fuese casi puramente guerra. De un lado la apariencia de la tregua indefinida, de la política sin guerra; del otro lado, la apariencia del instante aniquilador de la guerra sin política. Por eso había afirmado Clausewitz:

Pero si el objetivo del acto de guerra es un equivalente del fin político, este acto disminuirá en general a medida que disminuye el objetivo político (p. 59).

Hay que explicar, entonces, una aparente paradoja desde la concepción abstracta de la guerra, que la mera introducción de la política no aclara: la suspensión de las hostilidades, el hecho de que la lógica del ascenso a los extremos se detenga. Clausewitz introduce aquí el principio de polaridad para explicar la detención de la guerra.

En la concepción abstracta y monista de la guerra no había diferencias entre los adversarios que viniese dada por la distinta ubicación de cada uno de ellos en el enfrentamiento: la ventaja de uno se inscribía necesariamente como desventaja para el otro. Lo que es más para uno, es menos para el otro: la suma total siempre será cero. Este principio de polaridad nos proporciona una apariencia de la verdadera lógica, pues supone la *identidad* entre los objetos de la relación:

El principio de polaridad es válido sólo cuando esta polaridad se refiere a un único y mismo objeto, donde el principio positivo y su opuesto, el principio negativo, se suprimen rigurosamente. En una batalla cada uno de los dos campos quiere vencer: he aquí una polaridad verdadera, pues la victoria del uno aniquila la del otro (p. 62).

No sucede lo mismo cuando es la disimetría de los contendores el punto de partida, y la polaridad se refiere entonces a una relación común que está fuera de ellos: lo que tiene de común es la relación con otra cosa, pero esta relación supone no la identidad sino la recuperación y valorización de la diferencia a partir de la cual se juega esa relación. La diferencia entre ellos es el lugar que cada uno ocupa: el ataque o la defensa. Y ese tercer término, es la decisión del combate:

Cuando dos cosas se oponen, no en sí mismas, sino por su relación común a otra cosa, la polaridad se aplica no a esas cosas mismas sino a sus relaciones. Así, de la defensa y del ataque y de su relación común con la decisión (p. 62).

Si no hubiera sino una sola forma de guerra, el ataque y no el ataque y la defensa, la pura positividad del uno sería pura negatividad en el otro: "cada ventaja del uno correspondería a un inconveniente equivalente para el otro en el curso de la lucha, y habría polaridad real", es decir polaridad puramente empírica y ciega para la diferencia que sólo la racionalidad nos muestra. Aquí, en la valorización de la defensa, se introduce entonces un principio fundamental en la lógica de la guerra, del que dependerá toda la concepción estratégica y filosófica de Clausewitz.

El ataque y la defensa son muy diferentes y de fuerza desigual. La polaridad reside pues en aquello a lo cual ambos se refieren, es decir reside en la decisión, y no en el ataque o la defensa en sí mismas (p. 62).

Lo concreto de la guerra es comprendido cuando se abre el campo de lo posible definido con referencia a un tercer término —la decisión—. Lo cual significa: el tercer término existía siempre, aunque invisible, y era la ley común que hacía posible en la paz el entendimiento. La decisión ocupa el lugar que dejó vacío la ley anterior, que les era común, y desaparece por decirlo así el equivalente general con el cual se medían, y el tercer término al cual ambos ahora se refieren es el lugar vacío aún donde se dirime la contradicción, —la decisión— para resolver la cual no hay otra equivalencia establecida, salvo la medida real de las fuerzas enfrentadas en una puesta en juego de la vida. En la guerra se deshace la racionalidad del acuerdo histórico anterior para volver a la fuente creadora de equivalencias basadas en la puesta en juego de las fuerzas. Eso es lo que estaba encubierto en el intercambio de equivalentes medidos y tasados en la vigencia de la ley. Por eso la guerra es el lugar donde se deshace toda ley que implique el común acuerdo respecto de ese tercer término. Y sólo impera la ley de lo más concreto: la del más fuerte. Pero la ley del más fuerte no es aquí sólo la ley del que se sigue regulando por la lógica abstracta que sigue manteniendo, a su favor, la ley imaginaria y absoluta que los regularía a los dos. Hay que ir desde un mínimo hasta un máximo de realidad. Poner de relieve la indecisión presente en el tercer término que sólo la lucha decidirá, es poner en duda el origen humano de la ley en quienes se enfrentan: no creer que el más fuerte (que nos impuso la dominación por la violencia anterior y que ahora, para obligarnos nuevamente a ella, nos ataca), lo es realmente: y ése es el privilegio de la defensiva, estrategia de los pobres: hay una fuerza nueva por suscitar, que está presente, aunque el atacante la ignore, en aquel que sufre el imperio absoluto de la ley.

La resistencia es una actividad destinada a destruir la suma de la fuerza enemiga de tal manera que ésta deberá renunciar a su designio. [...] Es en eso que consiste el carácter negativo de nuestra intención.

Esta intención negativa [...] tiene éxito más fácilmente que el acto positivo, y ofrece pues más garantía. Lo que pierde en eficacia por la unicidad, este acto debe recuperarlo por medio del tiempo, es decir gra-

cias a la duración del combate; así esta intención negativa que constituye el principio esencial de la resistencia pura es también el medio natural de perseverar en la duración del combate más tiempo que el enemigo, es decir de agotarlo (p. 75).

Si existiera una sola forma de guerra, el ataque del enemigo, y por consiguiente no hubiera defensa, o en otros términos: si el ataque se distinguiera de la defensa únicamente por el motivo positivo que ella posee y del cual la otra está exenta, y si los métodos de lucha fuesen siempre únicos y los mismos, cada ventaja de uno correspondería a un inconveniente equivalente del otro durante la lucha, y habría polaridad real (p. 62).

Habría "polaridad real", es decir polaridad empírica, sin historia, si la posición que ocupan los combatientes, según el sentido positivo o negativo de la lucha —apoderarse de lo ajeno, o conservar lo propio— no fuese determinante en la constitución y preparación de las fuerzas. Hay polaridad "concreta" cuando está en juego algo a lo cual ambos se remiten como un tercer término: la prueba materializada del verdadero poder histórico, *la decisión*.

Pero la actividad de la guerra toma dos formas distintas: el ataque y la defensa que [...] son muy diferentes y de fuerza desigual. La polaridad reside en aquello a lo cual las dos se refieren, es decir la decisión y no el ataque y la defensa misma (p. 62).

El tercer término es el lugar de la incógnita que se debe resolver, hacia el cual los dos convergen: uno, el que ataca, seguro de su fuerza y de su prepotencia; el otro, el que se defiende, seguro de su capacidad para resistir y defender lo que le es propio. Pero la decisión es el lugar de la mediación que buscan y al que se remiten los dos.

La suspensión del acto de guerra

La guerra, según el concepto de la definición monista, no podría detenerse sino cuando uno de los dos combatientes fuese aniquilado: la ley del ascenso al extremo así lo requería. Era la ley imperando en forma absoluta, fantaseada desde el poder. Pero sólo en la guerra real se explica la aparente paradoja de la guerra: la suspensión de las hostilidades. Y ello porque en la realidad, y dada la disimetría entre el ataque y la defensa, el más fuerte "no lo es tanto como para superar la superioridad de la defensiva". Y, junto con este predominio del ataque sobre la defensa, no es la necesidad sino el azar el que juega un gran papel en la guerra. Y eso es lo que la asemeja, más que a otra cosa, al juego.

Pero el descubrimiento del "azar" no significa caer en brazos de lo irracional; implica descubrir una racionalidad no regulable ni pensable con

la lógica abstracta: encuentro fortuito de lo inesperado que el jefe de guerra debe, por su coraje, ordenar en su provecho.

Si el peligro es lo específico de la guerra, el coraje es la fuerza suprema del alma. El coraje se desenvuelve en lo accidental: es el que enfrenta al azar. Está dispuesto a conjurar las fuerzas que la razón no abarca, y organizarlas en su favor. Juega contra otra racionalidad y otra intención: está atento a las fallas, a las perturbaciones, a los equívocos, a los imprevistos del campo enemigo. Podríamos decir: hay tanto más margen de azar cuanto más el enemigo se regula por la lógica abstracta, sin política, y la proyecta como orden de lo real. Es esa distancia humana que la repetición oculta y que llaman "azar" lo que el coraje, y la propia razón, debe enfrentar. El coraje es la fuerza de saber contar y confiar en esa otra realidad invisible llamada "irreal".

Así, con el problema del azar y la comparación de la guerra a un juego de cartas Clausewitz abre la percepción de una racionalidad más profunda que la organizada por la razón científica y convencional. ¿Será la ruptura de la ley que reguló hasta ahora el enfrentamiento de las fuerzas como pura fuerza? Es como si con el problema del azar, que no es estrictamente tal, Clausewitz abriera en la cerrazón racionalista de la conciencia individual el lugar de una razón más profunda a comprender y a suscitar, pero que surge desde aquella contra ella. Es como si dijéramos que Clausewitz se libera hasta cierto punto de la racionalidad oficial, de los límites racionales de su propia conciencia pensante, contradictoria en él mismo para abrir, en el extremo límite del enfrentamiento que es la guerra, otra dimensión situada más allá de la forma individual narcisista: contar con la realidad es contar con lo impensable, con lo no sabido aún, con lo no comprendido ni asimilado, con lo imprevisible llamado "azar": con la realidad "real". Es admitir que coexisten en su propio yo dos formas contrapuestas de la propia dimensión del conflicto subjetivo, resultado de una guerra interior y anterior, que es necesario actualizar: el orden dado por una parte, y una racionalidad que lo desborda, por la otra y que se debe conquistar. La comprensión de los conflictos en la realidad depende de cual de ellas predomine. Por eso dice que la guerra se convierte en un juego por su "naturaleza subjetiva" tanto como "objetiva".

Aunque nuestra inteligencia se siente siempre inclinada hacia la certeza y la claridad, nuestro espíritu es atraído a menudo por la incertidumbre. En lugar de abrirse paso con la inteligencia por el estrecho sendero de la investigación filosófica y de la deducción lógica, prefiere moverse morosamente con la imaginación en el dominio del azar y de la suerte a fin de *llegar, casi inconscientemente, a regiones donde se siente extraño y donde todos los objetos familiares parecen abandonarlo*. En lugar de sentirse aprisionado, como en el primer caso, por la mediocre necesidad, goza aquí de toda una riqueza de posibilidades. Extasiado con ello, el valor toma alas y la osadía y el peligro se convierten en el elemento

en el cual se precipita, del mismo modo que un nadador intrépido se arroja a la corriente.

[...] El arte de la guerra se aplica a fuerzas vivientes y morales; en consecuencia no pueden nunca alcanzar lo absoluto y lo cierto (p. 65). (El subrayado es mío. L.R.).

Entendimiento y razón por un lado; espíritu englobante, por el otro. Es necesario "colmar la brecha" abierta entre los dos. Fuera del individualismo y el apoliticismo y la fantasmagoría lógica en que se mueve la razón edípica, ámbito de la repetición, del azar y de la suerte, Clausewitz abre otro ámbito de sentido, que es su reencuentro con otra realidad que supera la mera lucubración, allí donde "todos los objetos familiares parecen abandonarlo", donde se siente libre y "toda una riqueza de posibilidades", más allá de lo "absoluto y de lo cierto", reino de la conciencia que decantó en él el poder ajeno que lo dominaba como propio: asiento de lo absoluto, de la ineficacia y la inmovilidad.

Clausewitz piensa su propia ecuación personal en la guerra. ¿Y dónde podría pensarla, si no, puesto que el campo de la guerra es aquél en el cual su propio padre contradictoriamente se lo planteó?

La guerra, pues, es un acto político. El problema, entonces, no es solamente comprender que la política del Estado se prolonga en la guerra recurriendo como medio a la violencia. Más bien consiste, pensamos, en la apariencia que produce y las disocia.

Nos preguntamos, con Clausewitz: ¿por qué fue separada la guerra de la política? Su respuesta es:

Hasta ahora, aun en la práctica, esto ha sido considerado así, siempre que la falta de armonía entre la política y la conducción de la guerra ha llevado a distinciones teóricas de esta naturaleza (p. 66).

La distinción teórica, sin embargo, no hace sino expresar una separación que está fundada en una desarmonía social, que al menos tiene realidad como apariencia, es decir que parte de una percepción en la realidad. Por lo tanto la forma básica de esta desarmonía sería una separación vivida, y teóricamente justificada, entre política y guerra, entre paz y lucha armada. Cuando predomina la política la guerra no es; cuando predomina la guerra la política es la que deja de ser. Cuando los representantes de la política deben dejar paso a los hombres de guerra, éstos ejercen y dictan su ley sobre todo lo real que abarcan: sobre la política interior tanto como sobre la exterior. El poder de la fuerza armada suplanta, cuando es el momento del peligro, a todo otro poder: es el poder omnipotente, porque la política se borró y, para no perecer, le dejó paso a él. Cuando aparece la guerra, resplandece su poder como si fuera la verdad de aquel otro, la política, que carecía aparentemente de fuerza, y ésta aparece como un falso poder. Lo específico de la fuerza es que, por ser tal, tiene en sí el poder de no someterse a ningún otro, puesto que aparece

como fundamento de todo poder. La fuerza de las armas del ejército se da la apariencia de representar todo el poder social. Pero es la apariencia de la paz separada de la guerra, es decir la política separada de la violencia, la que desaparece como si no estuviera continuamente presente, aunque contenida, en las relaciones cotidianas que forman el tejido social. Si hay “desarmonía” entre política y guerra es porque había desarmonía previa en las relaciones de poder en el campo de la política. Por eso se piensa a la guerra como algo exterior a la política y que tiene todas las características de lo primitivo que vuelve a surgir, de golpe, desbordándolo todo, refrenado e incontenible. Sólo la reflexión acude a denotarlo:

Como hemos visto, la guerra en el mundo real no es un acto extremo que libera su tensión en una sola descarga (p. 27).

¿Es extraño que con la recuperación de la política en la guerra se recupere también el espacio y el tiempo social, que lo llenaba, a su manera, la fantasía del militar? La explosión de la fuerza, el hecho de que sea pensada como una descarga única cuando en realidad no lo es, hace pensar en la persistencia y el predominio de esquemas primarios de reducción de la tensión en el militar. Que, proviniendo desde lo subjetivo, son proyectados —porque se tiene la fuerza del poder armado y de la muerte para ello— sobre toda la realidad que lo niega. Son las categorías subjetivas pretendiendo abarcar, en su prolongación casi alucinada, las fuerzas colectivas y sociales que en los momentos de peligro se utilizan como instrumentos para el objetivo de la guerra. Podríamos concluir: porque los hombres, en la política, son considerados en ella como medios, y el ejercicio de la guerra corresponde a un sector social privilegiado que ejerce la fuerza de la cual la población fue despojada, y se la utiliza ya desde la paz contra ella, es por eso que cuando sobreviene la guerra ésta ocupa todo el lugar, y se presenta como la verdad de la política: la que ocultaba la violencia interna anterior sobre el pueblo. Pero éste no es el problema de Clausewitz.

La intención del que ejerce el poder de ejercer la violencia por los medios de la guerra es la única que proporciona la apariencia de ser un acto único y absoluto. Porque cuando *realmente* comienza a ejercerse, recién entonces aparece el tiempo verdadero de su eficacia, la disimetría entre ataque y defensa, el pueblo y la política, y vuelven a introducirse las condiciones de la realidad despojándola de las pretensiones imaginarias que el hombre de guerra le había prestado:

Es la acción de fuerzas que no se desarrollan en todos los casos en la misma forma y en la misma proporción, pero en un momento dado se elevan hasta un extremo suficiente como para vencer la resistencia que le oponen la inercia y la fricción, mientras que en otro son demasiado débiles para producir efecto alguno (p. 27).

Y aun en el caso en que se logra el extremo de la apariencia que el militar promueve, como sucedió con Napoleón, eso ocurre porque el pueblo incluye su pulsión en los objetivos de la guerra, y “quiere esa guerra”: “se elevan hasta un extremo suficiente como para vencer la resistencia que le oponen la inercia y la fricción”. No es la imposición militar sino la decisión colectiva que, sin embargo, el militar cree que le da, junto con la victoria, la razón. Pero no es suya ni la fuerza ni la intención: ambas corresponden al pueblo y a la política. Y como la guerra que incluye a todos, está en el tiempo de la realidad y no de la imaginación, las determinaciones concretas vuelven a imponerse: su sentido y su impulsión dependen de la grandeza o pequeñez de los ideales políticos que mueven a los pueblos a la guerra.

Por eso, creer que “la guerra es un acto extremo que libera su tensión en una sola descarga” es una creencia adulta que prolonga el esquematismo de la solución edípica del enfrentamiento imaginario, a muerte, con el padre: la descarga del odio feroz y las pulsiones asesinas de la identificación oral. Significaba, como esquema de solución del conflicto, alcanzar el objetivo con la mayor rapidez —en el sin tiempo y la sin duración de los procesos inconscientes—: sin ley, sin Estado, sin moral y sin pueblo. La idea de la guerra como una descarga única, y la falta de armonía entre la política y la conducción de la guerra, son las que producen la emergencia de una apariencia que se hace a la luz como predominio de la guerra sobre la política. Es Napoleón emperador, restaurador.

Y eso porque antes, vimos, la apariencia estaba dada por el predominio de una política de la cual la guerra estaría excluida. Es “la conducción de la guerra” la que de pronto se ve investida de un poder del que antes, en la etapa política, carecía. Es Napoleón ejerciendo el poder que le fue concedido para realizar la guerra en nombre de la política, quien la convierte, como propio, en primacía de la guerra sobre ella. Porque en la vida civil predominaba la apariencia de un poder político que no estaba apoyado en la producción popular de su propia fuerza, es por eso que el “representante” de la fuerza exterior a la política surge predominando y apoderándose de ella en los momentos de guerra.

“Pero esta idea es fundamentalmente falsa”, dice Clausewitz (p. 66), aquella que en el acto de la guerra ocupa el lugar de la política y la desplaza dejándola de lado como algo completamente independiente de ella. Y como la guerra real revela, en su duración y en las tensiones en juego, la necesidad de que se la sujete a una inteligencia conductora, ésta, que rompe la apariencia de la pura conducción guerrera, introduce nuevamente la necesidad de regularse por los fines de la política a los cuales quedan supeditados los objetivos en la guerra.

Si pensamos que la guerra tiene su origen en un objetivo político, vemos que este primer motivo, que es el que la desata, es, naturalmente, la primera y la más importante de las consideraciones que deben ser teni-

das en cuenta en la conducción de la guerra. Pero el objetivo político no es, por ello, regla despótica: debe adaptarse a la naturaleza de los medios a su disposición, y de tal modo cambiar a menudo completamente, pero se lo debe considerar siempre en primer término (p. 27).

Es “la política y los medios a su disposición”, en última instancia, la que determina el sentido de la guerra. Y “los medios a su disposición” no abarcan sólo el ejército como institución, sino la totalidad del país con su geografía y su población. El militar cae víctima del espejismo de su poder como propio cuando pasa a la ofensiva contra su propio pueblo, por ejemplo, porque cree que la fuerza que tiene en sus manos es la verdad del poder. Pero son los medios que moviliza la política los que determinan el sentido de la guerra. Ésta es la contradicción fundamental en la que se encuentran encerrados, sin salida, los ejércitos de los países dependientes. No cuentan con la posición defensiva que, poco a poco, desde el pueblo dominado, vencerá a la larga el espejismo realizado de su dominación. El ejército, como ejército nacional, desapareció en los países dominados de las naciones dependientes. Vive de sobrevivirse sobre fondo de una apariencia que la política separada de la guerra les confirió momentáneamente.

La política, por lo tanto, intervendrá en la acción total de la guerra y ejercerá su influencia continua sobre ella, hasta donde lo permita la naturaleza de las fuerzas explosivas que contiene (p. 27).

Las fuerzas explosivas que contiene la política, esas que entre nosotros el ejército viene a reprimir, expresan el momento terminal de la contradicción interna: aquel en el cual la disociación entre política y guerra, en el interior de la propia nación planteada como guerra civil, expresa la locura senil de los militares y la presunción de una eficacia arcaica opuesta a la política, la falta de armonía entre los dos poderes: uno real, dependiente y derivado, que oculta en el predominio de la pura fuerza física su propia apariencia. Pero “esta idea es fundamentalmente falsa” (*ibid*). Los pueblos no pueden vivir eternamente en el sometimiento: la nueva razón que excede la inteligencia militar volverá a aparecer, necesariamente, en “las fuerzas explosivas que contiene la política”, deshaciendo la apariencia de la pura fuerza mercenaria sin moral: aquella que simplemente asesina para imponer, como si se tratara de un duelo, su voluntad. Esa es la razón edípica en el campo de las instituciones y de la guerra sin política.

Por eso la guerra del Estado, no la del pueblo, es sólo un instrumento de la política, la continuación de la política por otros medios. Lo característico y peculiar es el medio que utiliza.

La intención política es el fin, mientras que la guerra es el medio, y no se puede concebir el medio independiente del fin (p. 67).

La apariencia de la guerra sin política

Hay grados de apariencia entre guerra y política: *parece* puramente guerra cuando es más poderosamente política (puesto que política y guerra coinciden en sus objetivos), y en cambio *parece* puramente política cuando menos intensa es la guerra (cuando más pequeños menos intensos son precisamente los objetivos políticos). Pero esta apariencia, ¿para quién aparece?

La primera antítesis productora de esta apariencia está planteada por Clausewitz desde la esencia ideal de la guerra, que separa lo abstracto de lo concreto, lo individual de lo colectivo, lo imaginario de lo real, la lógica pura (y sus argucias) de la historia. Por lo tanto esa primera forma de pensar la guerra se refiere a la constitución misma del sujeto histórico que así accede a su comprensión, y es de ella que planteará luego las otras apariencias:

—la separación entre guerra y política encierra otras separaciones de la cual es expresión y que son el fundamento de esa separación.

- la apariencia de una guerra separada de la política;
- la apariencia de una ofensiva separada de la defensiva;
- la apariencia del jefe de guerra que oculta el poder popular;
- la apariencia de lo subjetivo proyectada sobre lo objetivo;
- la apariencia del ascenso a los extremos separada de la tregua;
- la apariencia de la necesidad lógica separada del azar.

Esta distancia entre realidad y apariencia sólo se explica, como percepción humana de un fenómeno real, porque *el proceso histórico creó y abrió un campo imaginario complementario, en el cual las articulaciones de lo real resultan invisibles*. Hay una percepción del fenómeno de la guerra desvirtuada y encubridora porque en el campo preparatorio de la guerra, que es el de la política, la violencia que la entreteje y sobre la cual se apoyaba permanecía inconsciente: la percepción de la violencia, y con ello nos referimos a la propia que está en el fundamento de cada sometido, estaba —y está— reprimida. No que la violencia no estuviera presente, pero la “representación” mental con la cual se la piensa implica una separación previa que determina el sentido con el cual *luego* aparece presente en la guerra.

Dice Clausewitz:

Cuanto más grandiosos y poderosos son los motivos de la guerra, cuanto más afectan la existencia misma de la nación, tanto más la tensión que precede a la guerra es violenta, y más la guerra será conforme a su esencia abstracta. Y cuanto más persigue la destrucción del enemigo,

el objetivo militar y las finalidades políticas coinciden,
tanto más la guerra parecerá militar y menos política (p. 67).

Todo lo cual podría querer decir:

Cuanto más se afirma lo incompatible en la coexistencia entre enemigos,
cuanto más profunda es la contradicción y el riesgo de desaparecer en
el enfrentamiento;

tanto más conforme a lo abstracto de su esencia (el ascenso a los extre-
mos) parecerá la guerra,

como si fuera un acto único, aislado, sin duración y absoluto,

tanto más la guerra parecerá puramente militar y menos política (p. 67).

Cuanto más actualiza el otro la puesta en juego de la integridad de su
existencia,

cuanto más penetra movilizándolo todo lo más propio antes no jugado,
más coinciden los objetivos militares con la finalidad política, la razón con
la afectividad (odio feroz),

cuanto más se materializa lo ideal en lo real TANTO MÁS LA GUERRA PARE-
CERÁ PURAMENTE MILITAR Y MENOS POLÍTICA.

Y eso porque el nuevo medio parecería estar en contradicción con aquél
que le asignábamos a la política en el campo de la representación, como
si no se asentara internamente en la violencia y en la guerra.

Cuanto más habituados estamos a separar la política de la violencia y
de su verdadera inscripción en la transformación de lo real, que es su fin.

Si así no fuese, ¿porqué habría de parecerse puramente militar la pro-
longación de la política por otros medios, es decir por medio de la violencia
que ya estaba contenida en el campo de la política sin guerra?

Es porque no estaba incluida la totalidad del ser del hombre dominado
en el juego de dominación de la política durante la paz,

y porque la violencia no era visible como fundamento de la realidad
social,

y porque ocupábamos el lugar del más débil,

y nos guiábamos por las categorías abstractas e individuales del duelo,
por eso aparecía la guerra como puramente militar y sin política.

Porque la política, que excluía la fuerza, y de la cual se partió para ir
a la guerra, se movía en el campo ilusorio de una paz sin guerra.

La apariencia de la política sin guerra

Sigue exponiendo Clausewitz ahora el predominio de la apariencia polí-
tica sin violencia:

Cuanto más débiles son los motivos y las tensiones,

tanto menos la tendencia natural del elemento de la guerra, la tendencia
a la violencia, coincidirá con las exigencias políticas,

y más la guerra se separará de su tendencia natural,
 tanto más la diferencia entre el fin político y el objetivo de la guerra
 ideal se profundizará,
 y la guerra parecerá convertirse tanto más en política (p. 67).

Lo cual significa decir:

Tanto menos en juego se hallen, en la política, uno de los dos adversarios;
 tanto menos las exigencias políticas se materialicen en el enfrentamiento,
 y éstas pretendan obtenerse sin violencia y sin poner en juego las resistencias
 que se oponen a la transformación real que está presente en la política,
 tanto menos conciencia tenga el pueblo de su poder colectivo,
 tanto más separados estén los objetivos de la guerra de los objetivos (no
 reconocidos) del pueblo,
 tanto menos violenta y comprometida será la guerra,
 tanto menos se sentirá el despojo,
 tanto menos comprometidos estarán aquellos que son despojados o aque-
 llos que pretenden oponerse a sus enemigos
 tanto menos comprometidos con su objetivo declamado en la política
 estarán quienes la sostienen,
 tanto más la diferencia entre lo que la política persigue y la puesta en
 juego de las fuerzas materiales que se requieren para alcanzarla es grande,
 tanto menos esté el pueblo comprometido
 y tanto más alejado esté de su movilización y compromiso real,
 TANTO MÁS LA GUERRA PARECERÁ CONVERTIRSE EN POLÍTICA.

Se concluye por lo tanto, por una parte:

CUANDO LA GUERRA PARECE SER PURAMENTE MILITAR Y MENOS POLÍTICA
 ES PORQUE HAY DISOCIACIÓN ENTRE LOS MOTIVOS PODEROSOS QUE AFECTAN
 LA EXISTENCIA DEL PUEBLO (que son los que lo unen con sus clases domi-
 nantes) Y LA SIGNIFICACIÓN POLÍTICA, LA CUAL DESAPARECE CONSUMIDA EN
 LA TENSIÓN DE LA GUERRA.

Por otra parte:

CUANDO LA GUERRA PARECE SER PURAMENTE POLÍTICA Y MENOS GUERRA,
 ES PORQUE SE OBTIENE —O SE MANTIENE— LO QUE EN LA GUERRA SE PER-
 SIGUE, PERO SIN RECURRIR A LA VIOLENCIA EXTREMA.

Se concluye entonces:

—La política *aparecerá* como siendo tanto más guerra cuando juega
 más en serio su finalidad en la realidad. Pero la finalidad política queda
 oculta en la apariencia de la pura guerra.

—La política *aparecerá* como siendo tanto más política cuanto menos
 la guerra requiera enfrentar los obstáculos que se oponen a su finalidad.

Pero la finalidad de la guerra queda oculta en la apariencia de la pura política.

Lo extraño, entonces, es que Clausewitz deba describir siempre a la guerra y a la política a partir de la disociación entre la violencia y la paz, como productoras de apariencia que *nunca* se concilian y unifican en la percepción de lo real.

Si es verdad que en un tipo de guerra dado la política parece desaparecer completamente, mientras que vuelve claramente al primer plano en el otro, no por ello dejamos de tener el derecho a afirmar que una es tan política como la otra (Carl von Clausewitz, *op. cit.*, p. 68).

Toda guerra debería conciliar y contener su significación política como móvil que determina el enfrentamiento, no disociada de ella. Pero también: toda política, para que así suceda, no debería nunca disociar de su modo de acción a la violencia, como si fuera extraña a ella. Por lo tanto, si la guerra es un medio de prolongar la política, y la contiene necesariamente en el tejido social como su elemento, entonces *el grado de fuerza presente como su medio necesario en la política será el que muestre la verdad o falsedad, la profundidad o superficialidad, de su finalidad.*

Esto sucede así porque la política convencional oculta la violencia y la guerra:

Es sólo si, en lugar de comprender por política la inteligencia general de la situación, se toma ese término en su acepción convencional de astucia cautelosa, circunspecta, es decir desleal, opuesta a la violencia, que el segundo tipo de guerra dependería de ella antes que del primero (p. 68).

Quiere decir: la pura política sin guerra es una *apariencia* de política, astuta, cautelosa, desleal: opuesta a la violencia.

Por lo tanto se debería concluir:

—Toda política tiene como finalidad transformar la realidad en función de las fuerzas (populares) que deben unificarse en la intención política y la organización de sus fuerzas para la guerra;

—Una política verdadera, que se sitúe más allá de la apariencia, debe organizar necesariamente todos los medios para pasar a la realidad, y su medio es la organización político-guerrera de sus fuerzas.

—Una política verdadera, que no sea mera apariencia, y mera representación y distanciamiento entre los fines proclamados y los medios de alcanzarlos debe enfrentar los obstáculos que se oponen a su realización, y para ello crear la fuerza que sea adecuada a la magnitud de lo que enfrenta.

¿Puede Clausewitz ir hasta el extremo de esta lógica que la apariencia por él desarrollada denuncia? ¿Podría pensarse que la apariencia resulta

como un hecho natural del mero acentuamiento o no de la fuerza, que permite que sobresalga y se imponga como único lo que emerge y ese sobresalir sea determinante en la percepción social? Pensamos que no. Si subsiste la separación pese a la crítica, es porque *denuncia una separación y una contradicción en la estructura de la sociedad misma donde esa percepción se impone*. La separación clasista entre el pueblo, considerado como el lugar natural de los impulsos “ciegos” con los que toda guerra debe contar; la individualidad y la “voluntad libre” que sólo queda reservada al jefe de guerra y, por último, como tercer elemento “el gobierno” y su gabinete político, lugar del entendimiento y de la razón, que elabora y le ofrece a los “impulsos ciegos” del pueblo su orientación y sentido, sería aquí donde reposa esa apariencia que se lee como necesaria entre política y guerra.

Verifiquemos esta separación “esencial” en Clausewitz y descubrámosla como determinada por la organización histórico-política.

Tanto menos importante será nuestro objetivo político, tanto menor valor le concederemos y más dispuestos estaremos a abandonarlo (p. 58).

Pregunta: ¿Quién elabora el objetivo político? ¿Quién le confiere valor? Si existe separación entre pueblo y gobierno, donde éste “representa” los intereses del pueblo pero que el pueblo no elaboró, ¿el abandono de los objetivos políticos será semejante en los dos? Clausewitz considera el compromiso de la política con las masas, pero sobre fondo de la señalada separación:

Es por eso que el objetivo político no puede servir de medida a no ser que se tenga en cuenta su influencia en las masas que interesa; es pues la naturaleza de esas masas que es preciso tener en cuenta. Se comprende sin esfuerzo que el resultado será completamente diferente según que esas masas representen factores de refuerzo o de debilitamiento de la acción (p. 59).

Está planteada la necesidad de la fuerza de las masas sólo con sentido instrumental. Precisamente por mantenerse en la separación histórica entre pueblo, gobierno y jefe de guerra, la coincidencia en los objetivos políticos sólo podría producirse en función únicamente de la defensa de la nación, acudiendo a objetivos lo suficientemente generales y englobantes *de los cuales las contradicciones internas hubieran sido excluidas en el momento del peligro de la guerra*. La teoría de Clausewitz, y su lógica, sólo culmina en la defensa nacional, pero no puede ir más allá sin incluir en la guerra el sentido de la política, precisamente de la política que reclamó. Porque, como veremos, la concepción de nación en la cual concluye la extraña trinidad —pueblo, gobierno, jefe de guerra— prolonga la concepción edípica historizándola, haciéndola acceder a la realidad histórica, pero sólo en la medida en que extiende lo individual a lo colectivo y a lo social, es

decir que reencuentra siempre una forma histórica que la sigue ratificando en su preeminencia.

La separación y la apariencia persisten y tienen vigencia porque cuentan no sólo con el temor a las armas de los militares, sino también con el terror a la muerte, es decir con la subsistencia interna de la represión. Pero más aún: si no se contara con la aceptación de una vida que en su fundamento mismo es sometimiento y olvido o alejamiento y distanciamiento en cada uno de lo más temido, invisible e inaudible, ratificado en el mundo exterior. Hombres en quienes desapareció la capacidad de resistir:

La firma de la paz extingue en todos los casos, por su sola presencia, una cantidad de chispas que habrían continuado ocultamente encendidas, y las tensiones se aflojan porque la mente de los hombres que se sienten inclinados hacia la paz, de los cuales hay siempre un gran número en todas las naciones y en todas las circunstancias, se apartan completamente de la idea de resistencia. Como quiera que sea, debemos considerar siempre que el fin es alcanzado con la paz, y que la guerra ha terminado. (Ed. de Ciencias Sociales del Instituto del Libro, La Habana, 1969, trad. de R. W. Setaro, p. 63).

El retorno a la paz política sin guerra y sin violencia es la aceptación de la dependencia y el sometimiento sin resistencia. La "idea de resistencia" es la permanencia de las tensiones políticas que se habían continuado en la guerra, y que ahora se abandonan: la decisión "defensiva" de no someter la propia voluntad a una voluntad ajena, y continuar la lucha: resistir a la entrega. Aquí donde el dominio de la voluntad se sigue ejerciendo aparentemente sin el "medio" de la guerra, la fuerza.

En otro nivel significaría decir: mantener presente la ecuación personal, la memoria de otra resistencia primera que llevó al duelo, a no entregar la voluntad rendida al poderoso que quería imponernos la ley del más fuerte, y que abrió el fuego de la guerra en las propias entrañas: contra el padre amenazador. Pero era el deseo el que allí se continuaba: no la mera necesidad de permanecer en vida, *sino mantenerse en la vida de la pulsión que no renuncia al objeto de su satisfacción*. Nadie va por necesidad a la guerra, nadie por necesidad solamente resiste: es el deseo el que mueve la resistencia y abre y descubre el campo de las fuerzas colectivas, prolonga el propio cuerpo en el cuerpo común que reencuentra el cuerpo deseante de los otros, y se hace guerra objetiva —inseparable de su sentido, que se prolonga en la política— extendiendo un saber y un poder sumergido en el surgimiento primero individual. El todo o nada infantil vuelve nuevamente a jugarse en el todo o nada adulto.

Cuando desaparece la idea de resistencia es la política —como astucia, cautela, circunspección, desleal, opuesta a la violencia— la que ocupa su lugar, y se presenta como pura política opuesta a la violencia, sin guerra: sin voluntad.

El lugar del equívoco

Si la guerra debe ser considerada como un instrumento político, y difiere por lo tanto según "la naturaleza de sus motivos y las circunstancias que las engendran", (p. 68) ¿a quién va dirigido el planteo de la apariencia, es decir, a quién se le quiere hacer comprender el equívoco entre guerra y política? No al pueblo, y sí al político tanto como al hombre de guerra: a quienes más ratificaron en la realidad histórico-social la fantasía infantil que prolonga el desenlace inicial.

El primer más importante y más decisivo acto de juicio que un hombre de Estado o un comandante en jefe ejecuta consiste entonces en la apreciación correcta del tipo de guerra que emprende, a fin de no tomarla por lo que ella no es, y de no hacer de ella lo que la naturaleza de las circunstancias le prohíben que sea. Tal es la primera y más vasta de todas las cuestiones estratégicas (p. 68).

¿Podrán salir nunca de la apariencia que hace oscilar el juicio, si se parte de la separación fundamental entre política sin guerra y guerra sin política? ¿Hasta qué profundidades debe penetrar la comprensión de la violencia como instrumento de la política, y podrían acaso hacerlo si quienes deben dirigir y ordenar, hombre de estado o comandante de guerra, están ambos colocados ante el problema de la fuerza como algo exterior a sí mismos que deben movilizar, es decir ante la "extraña trinidad"?

"Extraña trinidad": extraña para quien prolonga la fantasía edípica y encuentra que en la realidad el uno del cual se partió —la unidad de sí mismo, la esencia monista de la guerra, el duelo— se multiplica y se abre en tres. No se trata sólo entonces de que la guerra sea "un verdadero camaleón", que se modifique en cada caso concreto y que por lo tanto debamos estar atentos a lo real. Sucede que esa misma atención reposa sobre una realidad cuya clave sigue siendo extraña a Clausewitz.

El uno se hizo extrañamente tres:

primeramente, la violencia original en su elemento, el odio o la animosidad que es preciso considerar como un impulso natural, ciego (el pueblo);

luego, el juego de las probabilidades y del azar que hacen de la guerra una libre actividad del alma (el comandante y su ejército);

y su naturaleza subordinada de instrumento de la política, por la cual pertenece al entendimiento puro (el gobierno) (p. 69).

En la "extraña trinidad" lo que sorprende como extraño es su carácter de dado, "profundamente enraizado en la naturaleza del objeto": se carece de una teoría que nos haga comprender por qué los tres términos son exteriores entre sí. Y frente a lo dado Clausewitz nos dice: el pueblo es el impulso ciego, la violencia original, natural. Con lo cual se quiere decir:

el pueblo carece de sentido propio, es pura impetuosidad sin conciencia y sin significación por sí misma, disponible allí como aquello que desde afuera debe ser instrumentado por los que elaboran y deciden soberanamente la inversión de sus fuerzas en la guerra, como deciden la inversión de sus fuerzas en la paz. Los que sí deciden no están en el pueblo, son exteriores a él: no es posible preguntarnos desde Clausewitz cómo llegaron a ocupar el lugar desde el cual representan los intereses del pueblo: también es un lugar "natural". Pero son esos hombres, y sobre todo el jefe de guerra o el comandante supremo, en quienes esplenden por fin acabadamente "la libre actividad del alma", la plena realización personal donde las fuerzas disponibles que ellos orientan y organizan, como si fueran parte de sí en tanto instrumento de su voluntad, convergen hacia su persona con el sentido político elaborado por el gobierno, también exterior. En el *uno* del jefe de guerra se unifica y se sintetiza el *tres* de la extraña y sagrada trinidad. Esta unidad, que la teoría reencuentra al término, es el producto de un equilibrio inestable, al que hay que estar atento:

La teoría que quisiera dejar una [de estas tres tendencias] de lado, o que estableciera entre ellas una relación arbitraria, se metería inmediatamente en tal contradicción con la realidad que sería preciso considerarla como nula por esta única razón.

El problema consiste pues en mantener la teoría en medio de estas tres tendencias, como en suspensión entre tres centros de atracción (p. 69).

Y con plena conciencia de su captación del problema, expresa como frase última de este primer (y único definitivo) gran esbozo de la esencia de la guerra:

La presente definición de la concepción de la guerra es en todo caso el primer rayo de luz que puede esclarecer los fundamentos de la teoría, que extrae por primera vez los principales elementos y nos permite distinguir entre ellos (p. 69).

Reflexiones finales sobre Clausewitz: Edipo, guerra y política

Recordemos para comenzar: el drama edípico, según Freud, pasa por tres momentos:

- 1] Identificación con el padre, por regresión a la etapa oral.
- 2] Enfrentamiento a muerte con el padre-dominador: el duelo.
- 3] Arrepentimiento y conservación del padre muerto: instauración del super yo. Por lo tanto, absolutización de un poder exterior desde el cual seremos lo que somos, cuya función consiste en utilizar nuestra propia violencia contra nosotros mismos. Ideal del yo.

Según nuestra interpretación, de todo este proceso sólo accede a la conciencia de Clausewitz el duelo como fundamento de todo enfrentamiento, y lo convierte en punto de partida para comprender un hecho social: la guerra. No accede al origen subjetivo aunque mida la distancia que esta matriz mantiene con la realidad social, y la sabe impotente para reencontrarla desde ella, tal cual. Para lograrlo debe abrir el duelo —el edipo— y reconocer que culmina en la extraña trinidad donde existen los poderes del pueblo, del gobierno y del jefe de guerra. Ignora entonces el fundamento sobre fondo del cual el hijo se vio obligado, desafiado por el padre, a enfrentarlo. Pero ignora también el desenlace, desde el cual Clausewitz asumirá su destino: culminar como general del ejército prusiano, porque prolonga la identificación con el ideal del padre en la realidad. Mejor dicho: no lo ignora, sino que lo desarrolla prolongándolo desde la forma infantil a la forma adulta. Pero no recupera la distancia objetiva entre la esencia abstracta y la guerra concreta como una distancia histórica en el interior de su propia formación personal. Y porque no comprende cómo la guerra tiene su sentido de verdad —lo justo y lo injusto— en el seno mismo de su propia estructura subjetiva en la que se sigue elaborando el mismo drama de la liberación social y del dominio de la voluntad, es por eso que las categorías que enmarcarán el sentido de la guerra, no ponen en cuestión el fundamento histórico del campo social y del Estado donde Clausewitz, identificado aún con el represor aunque de otro modo, trata de convertirse en el más acabado y lúcido jefe de guerra.

Pero sin embargo Clausewitz supo y tuvo el coraje de dejar emerger su drama subjetivo y explayarlo, hasta donde pudo —y no fue poco— en la realidad violenta de su época. Y por eso ese contenido inconsciente, que se reveló como esencia abstracta que arrastraba una lógica delirante en la política y en la guerra, le permitió “hasta cierto punto”, como diría Marx, hacer la crítica del acceso al principio de la realidad. Aunque el principio de realidad, descubierto en la sociedad como principio de hostilidad, fuese al fin de cuentas la realidad del sistema corregido e incrementado en su poder sobre los demás.

La propia historia no está incluida en la historia del mundo social. Su saber no se pregunta aún por el acceso a la esencia de las significaciones primeras que son el fundamento de su conciencia. Por eso no se pregunta por el origen en él de la esencia abstracta de la guerra, aunque la tome como punto de partida equívoco y la critique en forma cabal. Si Clausewitz hubiera podido incluir su propia historia del acceso subjetivo a la esencia de la guerra, dudar de la palabra de su padre, aceptar su ser plebeyo, habría transformado el sentido histórico que se debatía en la política, y su comprensión. Habría ligado lo subjetivo a lo objetivo, y el drama de la historia habría adquirido su sentido viniéndole al encuentro desde el propio drama individual, requiriendo así que ambos alcanzaran una nueva dimensión de verdad. Lo que falta en Clausewitz es lo

que Freud descubre: el momento del edipo terminal en el que se comprende por fin lo abstracto de la esencia de la dominación, donde ésta correspondería a un hecho histórico aunque imaginario, pero que lo hubiera ligado no sólo a la sumisión y humillación que sufrió el padre real postergado, sino a la común dominación en la que se hubiera encontrado su propia semejanza con la multitud de hombres sometidos al poder exterior. Clausewitz no sabe lo esencial de la esencia que descubre, porque ignora el fundamento de su propia conciencia con lo que piensa la esencia de la guerra. Por eso sigue siendo general —aunque diferente— reflexivo hasta el extremo límite de su realidad: hasta reencontrar el poder del pueblo y la defensiva y la guerrilla nacional como fundamento de la fuerza y de la política. Y por eso ignora que esa esencia que se abre en la extraña trinidad como pura objetividad histórica sigue siendo, a pesar de todo, abstracta aún, pese a que encuentre las condiciones materiales del enfrentamiento entre naciones. Decimos que no sabe lo esencial, el momento terminal, lo extraño de su término: que el vencedor, el hijo, venció en el duelo y le dio muerte al objeto de su amor. Y que a partir de este arrepentimiento la identificación con el agresor, con el padre, se convierte en una identificación definitiva del niño vencedor, que le dio vida en su propio cuerpo al padre muerto e hizo reinar para siempre en su conciencia, así abierta como campo de su pensar, a la ley del opresor vencido que a la postre resultó, pese a todo, vencedor.

Al no saber esto que la conciencia, por constituir su base inconsciente, no puede por esencia, saber, Clausewitz se introduce en la historia prolongando en su doliente y para siempre melancólica figura el deseo del padre como propio: ser el general que sabe lo que los otros, pese a la nobleza, no pueden llegar a saber, porque lo presiente en su ambiguo origen, prolongado como tal en la realidad. La ambigüedad de su origen, su bastardía social,¹ habilita en su conciencia un saber que permanece en sordina y que constituirá en adelante su desgracia más personal —y su diferencia real con los jefes semejantes a él. Abre la abstracción al pasar a la extraña trinidad, pero no puede saber que es su drama, el de su escisión, el que se convierte en comprensión puramente exterior —manteniendo al sistema que prolonga el ideal imaginario del padre como la única realidad. Transformó lo interno en externo, abrió la unidad hasta abarcar la extraña trinidad, pero el uno permaneció como uno. No pudo ligar a los dos, porque entre la oscilación que lo llevaba a luchar contra el padre y la de afirmarlo como el deber-ser de su propia individualidad, en esa oscilación donde se filtró lo reprimido bajo la forma de la negación, predominaron finalmente las determinaciones sociales e históricas de su clase y de su mundo. La fisura permaneció abierta como sufriente e impreciso y para siempre insatisfecho anhelo, hecho finalmente dolor.

¹ Véase R. Aron, *op. cit.*, cap. I, pp. 31-75.

II. REPRESENTACIÓN Y POLÍTICA

Clausewitz, vimos, despliega la "representación" del edipo en su forma individual, y lo abre al campo de la política. Desnuda su verdad hasta alcanzar la forma del Estado, e incluye las pulsiones del pueblo como aquello que en adelante habría de caracterizar a la guerra. Al incluir en ella a la política rompe el límite narcisista en el que el militar se debate, aquél a quien la forma edípica lo mantiene aterrorizado, como guardián de los límites del sistema, y le descubre el lugar del defensor como propio. Incluye al militar en la política, le hace resignar la fantasía de su poder en aras a la realidad pulsional de los pueblos, donde residiría la fuerza, para mantenerse como tal. Quiere seguir siendo necesario para el Estado-nación, y busca las condiciones de su eficacia en la dependencia. Sólo la persistencia del Estado salvará la identificación primera, sólo el ejército-Estado mantendrá al edipo junto a las pulsiones del pueblo, que emergieron con su empuje irresistible con el ejército de Napoleón. Clausewitz está maravillado del impulso popular, de las pulsiones del pueblo, de su energía, del descubrimiento de su poder "moral" y material de resistencia como fuerza y poder del Estado. Pero su inclusión del pueblo no va más allá. Por eso la apariencia que denuncia en la guerra absoluta y abstracta sólo se extiende hasta encontrar los límites de cualquier Estado moderno que defienda su integridad en el equilibrio internacional. Pero no logró analizar el lugar de la ruptura aun dentro de la sumisión, el aspecto ambiguo presente en la ecuación de su definición trinitaria. La extraña trinidad no abre la propia unidad. Lo extraño sigue siendo lo que no ve de sí, viniendo ahora desde afuera, desde el sistema que lo produjo como tal.

Por eso el despliegue de la representación de la política en Clausewitz sigue manteniendo la estructura de la dependencia edípica, y desde ella da sentido a la historia. Las pulsiones del pueblo no encuentran las propias sino como medio, pero no como fin. Ignora el sentido histórico tanto de su acceso subjetivo como el de la historia colectiva. Para decirlo más brevemente: no hay historia con sentido para el hombre. Hay historia con sentido —la grandeza nacional— para el Estado, para el jefe de guerra que la asuma como propia, pero no para los individuos del pueblo. El único individuo —el jefe de guerra— está situado entre dos colectivos, uno parcial, el otro total: uno, que es su representante usurpador, el gabinete político; y el otro, que es la realidad delegada y de la fuerza: el pueblo aún sin consciencia. Todo gira, por eso, alrededor de las virtudes del jefe de guerra.

De este modo la máxima admisión de las pulsiones, separadas de su cuerpo, están en el reconocimiento de la fuerza y de la moral del pueblo pero que por sí mismo no sabe lo que quiere: es pura pulsión natural. Pero tampoco las pulsiones individuales del jefe son suyas propias, pese a

que Clausewitz haga de él el lugar de la "libre voluntad del alma": persigue, pese a todo, su destino de voluntad dominada a la forma absoluta del padre y del poder con el que se identificó. El único que sabría lo que quiere, el que tiene el privilegio del entendimiento puro, es el Estado bajo la forma del gabinete político. Pero este saber puro de la verdad política saca su privilegio de una legitimidad bastarda: del poder del rey. Las tres tendencias que definen el lugar de su sorpresa, la "extraña" trinidad, están hipostasiadas en su verdadero sentido. El primero, el pueblo, pura pulsión sin razón, donde las individualidades se disuelven en lo colectivo como mera fuerza de resistencia y de producción y mantenimiento del cuerpo común, lugar de residentes igualado a la fuerza de la naturaleza, a la tierra. También está el gabinete político, ajeno a la decisión popular y a los intereses colectivos que decidirían su representatividad. Y por último el jefe de guerra, forma humana absoluta y mediadora, en cuyo cuerpo-alma se sintetizan las pulsiones del cuerpo común y de la racionalidad política directriz. Es en medio de esta explicación que conserva la forma perseverante de la dominación social de su época, donde el realismo clausewitziano resuena aún modernamente, porque toda forma de combate guerrero implica la presencia persistente aún, en los sistemas que se enfrentan, de un encubrimiento esencial: el reencuentro de la dominación infantil con la dominación colectiva adulta. Ello, yo, superyo, como extraña trinidad psíquica, por un lado; pueblo, jefe de guerra, entendimiento político, como extraña trinidad social, por el otro.

Sucede que cuando impera el régimen capitalista de producción —aunque no sólo él, es verdad—, su máquina productora de hombres comienza a funcionar histórica y eficientemente organizando y disciplinando la sociedad burguesa bajo la forma patriarcal y la extracción de plusvalía, el sistema percibe también en lo individual el peligro de su propia destrucción. Lo individual se hace el lugar de la reflexión y de la crítica al sistema, y puede descubrir el poder colectivo como fundamento de toda creación y de toda fuerza. Se anudan nuevamente los extremos antes disociados en busca de un nuevo acuerdo, que no es sino el de la mutua salvación. Momento también en el cual la sociedad se critica a sí misma "hasta cierto punto", sólo para ponerse al día, para corregirse y prorrogar el dominio de la voluntad ajena. Pero su corrección enseña —para el caso la de Clausewitz— algo fundamental sobre su propia estructura, porque para dominar debe comprender, y para comprender debe reconocer. Momento de desnudamiento parcial el de su realismo: pone al desnudo sus estructuras para una mejor dominación. Pero verdad al fin sobre su funcionamiento y sus equívocos. Como todo "servicio de inteligencia" no puede ir más allá de sus propios límites, porque no es el suyo un saber que la razón resuelva: debe ser posible encarnarlo en:

El cálculo estratégico implica un cálculo político y éste una idea de la verdad que no es común a los dos adversarios. Un desierto intelectual

los separa. [...] La guerra es el instrumento de la política, i.e. de dos políticas adversas, i.e. de dos filosofías inconciliables. (Glucksman, *El discurso de la guerra*, Barcelona, Ed. Anagrama 1969, p. 381).

No es extraño entonces que Clausewitz comience poniendo de relieve los efectos de apariencia entre política y guerra. Debe recuperar a la política como fundamento del sentido de la fuerza. Pero, como vimos, de una fuerza sin inteligencia y sin razón, y pone la suya en su lugar.

III. CLAUSEWITZ Y LOS LÍMITES DEL MILITAR

Proeza histórica y crucial la de Clausewitz: pensar aquello que el militar omnipotente no puede aceptar del poder que sin embargo lo sustenta. Pensar no desde la imaginación y la ensoñación, la soberbia impune y la suficiencia, sino pensar desde el lugar donde se asienta verdaderamente su fuerza. ¿Cómo podría un militar ensoberbecido por la apariencia de su poder, tigre de papel, partir como Clausewitz desde la defensiva y, más aún, reivindicar la defensiva como el lugar desde el cual despunta la razón en la guerra? ¿Cómo podría un militar henchido de "grandeza" por los ideales capitalistas de una historia comprendida como conquista económica y patrimonial, que concibe la guerra abriendo mercados a cañonazos o dedicados a la dominación interior de su propio pueblo para consagrar el poder del enemigo exterior que los venció, pensar desde los objetivos negativos, es decir desde la conservación de la propia nación? ¿Cómo radiar de la conciencia militar de un país sometido, la regresión a la época del botín y la requisición y el pillaje y el asesinato para pensar en cambio desde la perspectiva del poder civil, es decir democrático y popular? ¿Cómo podría pensar la guerra desde los débiles y los pobres, incluyéndose a sí mismo entre ellos? ¿Cómo podría un militar de país dependiente no pensar desde el edipo, es decir desde la dominación que prolonga la cadena del sometimiento a la cual se rindió, y que por ese hecho le concede un lugar en la dominación? ¿Cómo podría pensar un militar, y sobre todo si es argentino, desde el coraje del propio riesgo y no desde la impunidad del terror frente a un resistente desarmado? ¿Cómo un militar podría incluir en sí mismo lo diferente: el pueblo trabajador, la mujer, el niño, el explotado? Es decir: su propia sumisión.

Clausewitz, hasta cierto punto, en la abstracción pura, lo alcanzó.

IV. PODER POPULAR, ESTADO Y SUBJETIVIDAD

En el sistema de Clausewitz sigue predominando la *apariencia*, pese a todo, porque predomina la “extraña trinidad”, la aspiración entre el pueblo como pura pulsión, el jefe de guerra como el conductor artista y creador, y el gabinete político. Es decir: la política y la guerra como medio violento no aparece temiendo su racionalidad y su sentido desde el pueblo, sino desde algo exterior a él.

Pero en una guerra donde el pueblo determina y crea la racionalidad de su fuerza, es decir donde la política sea una política elaborada en el seno de las pulsiones del pueblo, y el conductor una forma humana que surge desde dentro de ellas sólo como un elemento organizador de la cooperación, *la apariencia debería necesariamente desaparecer*. Y ya no habría necesidad de pasar desde la política sin guerra al descubrimiento de la guerra como *medio* de la política, porque el pueblo dejaría de ser *medio* para la existencia del Estado y para el jefe de guerra. La violencia descubriría su fundamento en los hombres del pueblo. El pueblo, no la fuerza de las armas usurpadas por el militar, dejaría de ser el medio de prolongar la política llevándolo a su enfrentamiento con la muerte. Porque cuando Clausewitz dice: “la guerra no es sino la prolongación de la política del Estado por otros medios”, está en realidad diciendo: la utilización de la fuerza del pueblo como violencia contenida aparece para la política como un medio para prolongarse y enfrentar los obstáculos de su desarrollo. De allí la apariencia con la cual surge: era al pueblo a quien se le encubría la violencia de la guerra como formando parte de la política, es decir como formando parte de la paz donde se prolongaba el dominio de su voluntad.

Cuando el pueblo recupera el poder de su fuerza, deja de ser válida ya la descripción de los niveles de apariencia entre la política y la guerra. Porque ya no hay nadie a quien ocultársela; el pueblo se daría *la política de su propia fuerza*. Habría coincidencia entre política y guerra: podrá no ejercerse la violencia, pero aún desde la paz siempre aparecerá la política centrada en el reconocimiento y el ejercicio de la fuerza popular.

Pero, ¿quién no puede tolerar la presencia de la fuerza de los hombres del pueblo? Aquel que en su individualidad y en su estructura personal ha inhibido el tránsito desde su corporeidad hasta incluir en ella, o prolongar, las fuerzas de sus propias pulsiones. Son los hombres producidos por el sistema pero que inhibieron en sí mismos la prolongación de sus pulsiones en el cuerpo común donde se reencontraría con los demás, pero que al mismo tiempo viven del trabajo y de la sujeción de esas pulsiones, los que no pueden pensar sino desde la extraña trinidad. No sabemos por qué es extraña: ¿extraña desde dónde y desde quién? Extraña porque se abrió la unidad, y *encuentra afuera que el sustentáculo de uno es tres*. Clausewitz, sí, ¿pero todos los que vienen detrás de él? El lugar ciego está

en la forma de ser individuo, y es el mantenimiento de esta forma la que lo lleva a lo extraño, y a la reafirmación del sistema donde la propia forma individual reencuentra el hogar de su origen en la formación social, como el lugar de la máxima eficacia. ¿De qué se extraña Clausewitz? De que el uno, al pasar a la historia, se abra en tres. Pero si se hubiera preguntado por sí mismo, como se preguntó Freud, habría encontrado que esa extrañeza externa de la trinidad social estaba presente ya organizando la "extraña trinidad subjetiva" del edipo en su forma individual. El yo, enfrentado a sus propios impulsos, y sometido al superyó. No era sino el encuentro con la forma social que el modelo paterno decantó en él con la forma social donde el padre mismo se formó, pero sin saber.

Con lo cual queremos decir: se puede reconocer la importancia del pueblo, como la reconoció Clausewitz, pero no por eso reconocer el poder del pueblo como el fundamento mismo de un nuevo modo de ser individual a conquistar. Y eso porque falta la radicalización de la propia individualidad, la del propio privilegio y de los propios límites puestos a prueba: el ser en última instancia el modelo donde el sistema se piensa como forma de perseverar y de criticarse a sí mismo... hasta cierto punto: hasta que no implique la transformación de la propia diferencia social.

V. CLAUSEWITZ Y EL TRIÁNGULO EDÍPICO

Clausewitz parte del reconocimiento de la lucha a muerte por el dominio de la voluntad; viene, pues, desde las profundidades del ser que se debate por acceder a su propia existencia. Y, primera afirmación absoluta, ese combate es mortal. El edipo es la forma que la familia le impone, cultura mediante, para resolver la ecuación: la primera triangulación. Pero esta primera "unidad" de los contrarios enfrentados no se resuelve, adultos, sino prolongándose en la forma del Estado. Y allí se abre el edipo en la "extraña trinidad": aún resuena en Clausewitz lo extraño de la solución terminal, pero la asume como tal. Descubre el orden de la realidad, pero *en la forma clásica del Estado* organizado una vez más: las pulsiones (del pueblo) por abajo, el gabinete político (la razón) por arriba dominándolo todo, y el Gran Jefe de Guerra, el lugar prometido para él, que nunca pudo asumir pero que el deseo del padre, en tanto deseo socialmente determinado, ocupa.

Clausewitz no puede salir de la triangulación, como tampoco puede salir del Estado, de la dominación, aunque reconoce las tensiones existentes en este triángulo y la residencia efectiva y terminal del poder que reside en las pulsiones. Pero predomina la razón, la razón de la política nacional sobre la razón militar presente en el padre. Clausewitz resuelve y lleva

hasta su máximo grado de acuidad la violencia social de la subjetividad edipizada, y la prolonga hasta encontrar la guerra entre Estados.

Es decir, la lleva hasta reencontrar la realidad exterior, pero siempre en los términos del triángulo: la "extraña" trinidad, desconcertante, no resuelta, dominante aún pese al esfuerzo de pensarla hasta el extremo límite.

Nos dice por una parte: si pienso en la unidad de la esencia, allí en el duelo todo es abstracto, domina siempre la razón del dominador, y no hay solución. La extiendo pues, pero encuentro afuera nuevamente que la realidad sigue siendo extraña, y en ella tampoco hay solución. Sitiado a dos puntas, Clausewitz desarrolla un intento de vencer la esquizofrenia de la violencia infantil; pero no tiene más campo de despliegue, salvo la locura, de la sociedad monárquica donde sigue predominando la admiración hacia los más fuertes: Federico II y Napoleón.

¿Saliendo de la unidad de la lucha a muerte, qué encuentra? Lo que su padre le prodigó: la carrera militar y sus ilusiones defraudadas puestas ahora en el hijo. El hijo es un peón que el padre adelanta, uno más entre los hermanos, en la hendidura abierta de la aristocracia militar prusiana. Y en ella debe cumplir su función. Pero Clausewitz la desborda: aunque este desborde mismo sólo encuentra la forma del Estado, llevada hasta su extremo límite en el enfrentamiento a muerte, en la guerra. Yo, militar, soy un medio de la política, medio puesto allí, en la extraña trinidad en la que me encuentro disuelto. Vanamente, desde siempre, su problema crucial es el mismo desde el origen: la situación triangular que se resuelve, represión tras represión, apenas levantada, para ser dicha con toda la sorpresa: la "extraña trinidad". No encuentra el propio cuerpo sino el cuerpo social comprendido de otro modo, incluyendo lo que antes estaba separado, mediatizando la función de su padre mismo, el que no veía sino el ejército, en el Estado y en la política. En la política: allí está el entendimiento del gabinete que funda la razón. El general, el máximo, el lugar que el padre dejaba abierto como único posible es un lugar dependiente, cuya gloria queda detenida en el umbral de fuerzas a las que sirve, las del pueblo y las del Estado, que lo organiza para sí. Clausewitz reconoce el cuerpo común nacional de la naturaleza, los valles, los ríos, los desfiladeros: traza la geografía de un cuerpo que pugna por aparecer en su determinación material, un espacio corporal en el que es preciso reconocer el fundamento de un tiempo hecho de astucias y de fuerzas, de dejar penetrar al enemigo, de sorprenderlo en lo propio: de acudir a la movilización de lo más entrañable, de la materia más desdeñada pero emergiendo soberana, como lo que debe ser asumido por la racionalidad. Pero no más. Todo eso no basta para que la propia corporeidad rompa la costra del jefe, la armadura uniformada y engalonada, que forma sistema con las pulsiones que le quedan dependientes, y del Estado, la autoridad sin origen que domina desde arriba y para siempre la extraña y sagrada trinidad. Clausewitz extendió el sistema hasta el máximo posible, pero manteniendo la grandeza y

la fijeza de los términos dentro de la jerarquía trinitaria, edípica, que sitúa a cada uno en su debido e irrenunciable lugar.

Las propias pulsiones se extienden hasta abarcar toda la tierra, pero nada más que la propia, y dentro de los límites de las fronteras trazadas por el Estado; los pueblos, la población viviente, vive el flujo de sus pulsiones dentro de los límites de la nación. Y el jefe de guerra es un representante de la casta superior, el único cuya subjetividad puede, en el momento de enfrentar el peligro de la invasión, del derrumbe posible, contener y crear, sintetizar y resumir el movimiento englobante de la unidad dividida del todo como trinidad que sólo puede perseverar de ser y seguir siendo tal, aunque extraña, toda ella solicitada en esta extraña síntesis de lo cotidianamente disperso sólo frente a la inminencia de la muerte en la cual todos están, en el fondo, en el fondo de la guerra, en peligro de ser consumidos. El problema, una vez más, en el momento del peligro y del derrumbe y de la amenaza, es el de recrear la unidad de la trinidad, conservando en su extremo límite la diferencia que preserva al Estado, lugar de la ley y de la moral y del propio privilegio para quien prolongó el edipo individual (familiar aunque social ya) en el marco más amplio de la nación histórica considerada como absoluto. Extraña trinidad: cuando la prolongo hacia el mundo la encuentro como límite de aquello mismo que ne limitaba desde el interior, y antes de reconocerla como tal. Extraña situación, donde la extensión en la realidad lo único que descubre es la posibilidad de preservar la vida antes convocada a la muerte en la inclusión dentro de un todo, donde ya no es sólo la muerte del cuerpo lo que trato de salvar sino que la descubro ligada a la salvación del sistema que ocuparía así la totalidad de lo real, como si fuera su única y final y verdadera verdad. "Ves, esto es lo que querías, ser general, *aunque diferente a los demás*", parecería decir la ecuación final del Clausewitz de la extraña edípica trinidad al Clausewitz primero de la esencia monista e ilusoria y abstracta y racional y fantasmagórica de la guerra.

VI. EDIPO Y LAS OPOSICIONES DE IZQUIERDA

Cómo el edipo está en la subjetividad:

El edipo es ligadura, ordenamiento impuesto, afirmación de un poder absoluto, disimetría fundamental en el poder propio que se sabe vencido, solo, para enfrentar la realidad; es violencia ejercida contra uno mismo, es culpa y búsqueda de castigo, es angustia de muerte cuando se piensa en transgredir los límites, o solamente se siente su necesidad. Lo fundamental es la disimetría entre el poder del propio cuerpo individual y el poder que

nos enfrenta: aquí reside básicamente el asiento en la propia limitación y el escepticismo presente en el seno de toda acción que busca ir más allá.

La ampliación del propio cuerpo, pero desde las pulsiones contenidas y reprimidas, debería buscar la fuerza colectiva que permita enfrentar las fuerzas externas descubiertas como obstáculo histórico. Pero ¿contamos con ellas en verdad? Sabemos teóricamente de la clase obrera, de su poder posible, pero también sabemos del trabajo que su actualización requiere para organizar su despertar y su eficacia. Y sabemos también que puede aliarse con el poder contra sí misma, lo que es lo mismo decir: contra nosotros, y tener que ratificar la fuerza del sistema en el redoblamiento del empuje obrero plegado a su poder. Tal vez la entrada en el peronismo no sea sino eso: la negativa a ver en ellas el cumplimiento de esa necesidad, de esa razón para esperar, y resistirnos a pensar que no. Saber que sí, en un nivel, por razones teóricas, pero sentir que no. O sentir que sí, pero no querer saber que no. De todos modos, hay aquí una disyunción inaceptable en la percepción de la realidad que reencuentra nuestra necesidad. ¿Qué hacer? Si el PC no, si los grupos de izquierda tampoco, sin embargo es necesario coincidir con su poder sea cual fuere su existencia, coincidir con sus creencias, con sus transacciones y sus equívocos, y adherir a ella como la única tabla de salvación, porque no es posible quedar afuera, en la soledad de la mera individualidad. Hacer lo que ella hace, sentir lo que ella siente, y creer lo que ella cree: de lo contrario, ¿qué hacer? Es el único campo de colectividad real y afectiva donde reside la esperanza de un más allá colectivo que la mera individualidad aislada y pensante sabe que no.

Nosotros postulamos lo siguiente:

—la crítica de la esencia abstracta no significa haber radiado la persistencia inconsciente de la fórmula edípica y, por lo tanto, la permanencia de su lógica en el campo de la imaginación que se prolongará en la realidad;

—la crítica de la esencia abstracta no significa haber modificado la estructura libidinal del sujeto, cuyas pulsiones quedan constituyendo en su propia corporeidad un campo de fuerzas reprimidas y mantenidas como tales por el poder del superyó, subsistente en él (si bien la comprensión de las pulsiones del pueblo aparecen reconocidas, a nivel de la conciencia, como un momento de la realidad);

—no significa haber transformado el sentido puramente determinado por el principio del placer hasta encontrar el de la significación histórica de lo justo e injusto, porque pese a esta verdadera rebeldía contra el poder paterno subsisten sus valores y la dominación compulsiva de la propia individualidad convertida en campo neurótico de enfrentamiento;

—no significa haber superado la identificación paterna, y haber desentrañado la significación histórica de su ser-modelo (ideal del yo para el hijo), pues la función salvadora y descollante del jefe de guerra sigue ocupando su lugar en la jerarquía política del Estado, jefe de fuerzas del ejér-

cito y, por último, las pulsiones del pueblo (pulsiones libres, dice Clausewitz, sin orientación precisa salvo la que la política le proporciona).

Significa, sí, en cambio:

—mantener como forma inamovible la estructura del campo social contradictorio donde sigue predominando la “representación” que encubre el fundamento social y humano de las fuerzas: el pueblo. Significa ocupar el “lugar” del gobierno, cuya “representación” del poder global queda definida como inteligencia y entendimiento de la nación, pero sin que el pueblo ejerza realmente su propia inteligencia y entendimiento a través de una presencia y elabore en su propia experiencia el sentido que le sea propio;

—significa mantener una casta militar especializada, función del Estado, como otra forma de “representación” de las fuerzas colectivas que utiliza, desvirtuadas, en función de los intereses de la minoría gobernante;

—significa la permanencia de una apariencia que desaloja a la violencia como fundamento de las condiciones de producción y reproducción del sistema;

—significa la producción de ciudadanos en cuya estructura subjetiva, instituciones de poder disciplinario mediante, se mantiene la ratificación objetiva e histórica de la solución imaginaria e individual edípica;

—significa ocultar a las relaciones de producción, básicamente económicas, como la forma de sorber, durante la paz, las fuerzas que se utilizan en defensa de la nación capitalista en la guerra.

VII. CONCEPCIÓN MONISTA DE LA GUERRA

Es precisamente la concepción de la guerra como duelo, concepción “edípica” diríamos, individualizada y abstracta, la que sigue imperando pese a todo en lo inconsciente social de los individuos, sean militares o no. Es esa misma concepción la que circulaba —como fórmula inconsciente— en la concepción de la guerra y de la política en Perón. Es esa misma concepción, pese a todo, la que estaba presente, como es posible verlo, en la concepción abstracta de la guerrilla en los Montoneros. Porque pese a tener como imagen las fuerzas de la clase trabajadora y su triunfo, seguían aceptando y confirmando con su forma tanto política como militar la concepción de la guerra como duelo: sin ejército popular real, sin dirección política, sólo con jefes de guerra. No desde la defensiva, sino desde la ofensiva. No desde los fundamentos materiales de la nación, sino desde la movilidad de los grupos de acción. Sin retaguardia, sin suelo propio al cual retirarse, sin apoyo popular en el cual apoyarse y nutrirse, sin modelo de vida salvo el mismo modelo que la burguesía represora y asesina le ofrecía: la muerte

individual, es decir la destrucción simbólica del enemigo de clase (Aramburu, Rucci, etcétera). Las categorías que ordenan el campo político de la revolución no pueden apoyarse en las mismas categorías de acción y de la política que ordenan la represión y la política burguesa e imperialista. Cada muerte se inscribe sólo en el campo simbólico de la izquierda, porque ese simbolismo destructivo no tiene campo propio y real del cual sea simbolización. La burguesía sí lo tiene, porque cada asesinato suyo *resta poder, por el terror*, a la suma posible en la creación de que está abocada la izquierda. Pero en la destrucción simbólica del poder —muerte de Aramburu, Rucci, etcétera— la izquierda sólo actualiza, entonces sí, la existencia de un poder real del sistema, que encuentra la justificación y la necesidad de emerger desnudamente como terror generalizado y ejercicio real en todos los ámbitos de la realidad de su fuerza represiva real organizada para la dominación interior. A ese poder real sólo cabe oponerle otra realidad, y no una fantasía “peronista” de poder: el trabajo lento y paciente de la creación de un poder *que le sea adecuado*.

Pero la concepción abstracta, del ascenso a los extremos, de la guerra absoluta, de la escalada y la amenaza de la pura fuerza, esa concepción estratégica resultará de pensar la guerra “abstracta” a partir del esquema subjetivo del duelo. ¿Por qué?

- La racionalidad del adversario permanece incomprendida;
- cree en el poder de la pura fuerza como dominante invencible;
- no cree en el poder del pueblo como sentido de la verdad de la guerra;
- no se da el tiempo y el espacio que reside en el poder del pueblo;
- cree en el poder del ejército como lugar de residencia del poder confundido con el de la pura fuerza;
- no cree en la racionalidad del proyecto político y su sentido de verdad, que se revela en la actividad creadora y popular donde reside el poder moral y material.

De todo lo cual se puede inferir que hasta tanto los hombres mismos que forman parte del poder que ejercen no hayan superado la determinación edípica, subjetiva, inmanente a su experiencia de clase y de mundo, que circunscribe el lugar de sus propias existencias materiales, no podrán enfrentar a las fuerzas populares sino con una estrategia determinada, invencible a la corta, tal cual se piensa, liquidable a la larga, porque en ella no reside la sustancia del poder. Porque esa estructura subjetiva es aquella que la prolongación dentro de las instituciones del sistema sigue elaborando bajo la misma forma y la misma imposibilidad de desarrollo y de encuentro con el poder popular. Esto es lo que en la acción política hay que transformar, ampliando el poder de cada cuerpo en el espacio social.

CONCLUSIÓN

Hemos expuesto el paulatino acceso a la esencia de la guerra en Clausewitz y la teoría del duelo edípico en Freud. Tratamos de mostrar cómo en el primero la teoría de la guerra implicaba el descubrimiento de un pasaje, desde la esencia abstracta (el duelo) a la realidad histórica concreta. Se trataba, allí, de transformar un contenido restringido a lo individual y subjetivo hasta hacerle alcanzar sus condiciones sociales y colectivas. Lo abstracto e individual, el duelo, servía de matriz subjetiva a la esencia objetiva e histórica de la guerra. Pero había que transformar y abrir la propia y circunscrita individualidad para poder ver y actuar en la realidad social. Así la muerte imaginaria y el ascenso a los extremos como aniquilamiento triunfal pero imaginario abría, por fin, el marco histórico de la vida que se jugaba en la verdad de la guerra. Y se descubría lo que su esencia abstracta ocultaba: el poder resistente del pueblo, la inteligencia de la política y el papel, en tanto modelo mediador, del jefe de guerra. Y pudimos mostrar allí los tres aspectos de la “extraña trinidad”, que constituyen los contenidos diferenciables de la guerra, en los que se destaca la importancia de la defensiva y la invencibilidad de la guerra popular. Así culmina el tránsito de lo abstracto a lo concreto, de lo individual a lo colectivo, de lo imaginario a lo real: desde la guerra considerada ilusoriamente como un acto de creación del jefe de ejército hasta recuperar, por fin, su fuerza esencial que reside no en él sino en las masas populares y en sus combatientes. Momento en el cual cada uno de sus hombres reencuentra el destino común y la fuerza común de los demás en el combate extremo contra la dominación. Lo que comenzó como enfrentamiento en el duelo para no rendir la voluntad individual, termina como guerra popular para no rendir la voluntad colectiva. La guerra revela al término su verdad: el sentido histórico, revolucionario y emancipador en el que se resumen los dos: lo individual descubre su sentido colectivo en el desenlace histórico que estaba ya como cifra inconsciente en su origen. El origen se revela una vez más en el término donde ambos, por fin, se unen.

En Freud, extrañamente, el punto de partida es análogo al de Clausewitz. También él comienza con el duelo edípico como enfrentamiento a muerte para no rendir la voluntad de satisfacer el deseo, del cual resulta la inclusión posterior del sujeto en el orden simbólico —¿político?— de la realidad social y de sus instituciones: las masas llamadas “artificiales”, disciplinarias, coercitivas y organizadoras de las fuerzas colectivas para aprovechar su poder. Su punto de partida es también imaginario, tal como el de Clausewitz, y en ambos origina un “ensueño lógico”, pero vivido en su desenlace como si fuera real y determinando nuestra existencia social y nuestra inclusión en la historia. También en Freud un hecho de sangre, el ascenso a los extremos del duelo, desencadena esta solución. La identi-

ficación con el opresor, el padre, organiza la subjetividad de la cual resulta el sometimiento fundamental a la ley en la estructura psíquica del sujeto, norma de toda relación e isomorfa con las leyes disciplinarias que organizan las instituciones. Pero sólo transformando esta matriz lógica ilusoria, que está en el punto de partida, es posible en ambos comprender y transformar la ley ignorada que regula a los dos: tanto a ellos desde afuera como a nosotros desde dentro.

¿Qué es lo que ambos tienen de común en la medida en que revelan un tránsito de lo aparente a lo real, de lo imaginario a lo histórico?

—En ambos, el duelo imaginario es la experiencia que se halla en el punto de partida de todo enfrentamiento social;

—en ambos esta esencia subjetiva se convierte en el punto de partida para desentrañar la esencia de todo conflicto histórico;

—en ambos el tránsito a la realidad social, viniendo desde el imperio de esta estructura mínima, desemboca en dos formas: una convencional, que nos mantiene en la sumisión, la preservación y el ocultamiento del fundamento subjetivo de la apariencia social, reino de la repetición y reproducción del sistema; otra, fundante, que nos abre a la historia y a su sentido;

—en ambos hay una realidad aparente que confirma la solución convencional: las instituciones artificiales en Freud, la concepción individualista y monista de la guerra de dominación y conquista en Clausewitz. Y esta dependencia social tiene en ambos su correlato subjetivo: la lógica de lo inconsciente en Freud, el ensueño lógico en Clausewitz.

Pero para comprender acabadamente la significación teórica de estos planteos, y verlos culminar en su verdad más allá del limitado punto de llegada en el cual ambos los habían detenido, fue preciso leer a Freud: desde Marx, y a Clausewitz desde su ampliación teórica y su aplicación concreta en Lenin, Mao y Giap. Sólo desde allí se hace comprensible, en forma acabada, lo que en ambos autores está presente de manera incipiente.