

CONSIDERACIONES SOBRE LA VIOLENCIA

Oscar del Barco

Si no hay Dios.

1. El hombre puede caracterizarse como un animal carnicero con conciencia, razón e imaginación, o como un “mecanismo” infinitamente complejo en cuya inmanencia está implicado el “mundo”. La maldad no es algo que le sucede sino que *es* una parte sustancial de sí mismo. Es un animal que durante millones de años mató y comió a otros animales para sobrevivir. Eso somos, esa es nuestra prehistoria. Pocos lo han dicho más claramente que Freud en *El malestar en la cultura*: “La verdad oculta tras de todo esto, que negaríamos de buen grado, es la de que el hombre no es una criatura tierna y necesitada de amor, que sólo osaría defenderse si se la atacara, sino, por el contrario, un ser entre cuyas disposiciones instintivas también debe incluirse una buena porción de agresividad. Por consiguiente, el prójimo no le representa únicamente un posible colaborador y objeto sexual, sino también un motivo de tentación para satisfacer en él su agresividad, para explotar su capacidad de trabajo sin retribuirle, para aprovecharlo sexualmente sin su consentimiento, para apoderarse de sus bienes, para humillarlo, para ocasionarle sufrimientos, *martirizarlo y matarlo*” (Alianza, p. 53, yo subrayo). En primer lugar el hombre busca realizar sus deseos, y en segundo lugar se pone límites (para este animal con conciencia el no límite implicaría posiblemente su extinción), o, más precisamente, *es* deseo y al mismo tiempo límite de su deseo. La dialéctica entre impulso y contención, entre barbarie y civilización, entre instinto y ley moral, conforman la base y la posibilidad de la historia. Instinto-deseo-placer-ley, son constelaciones sociales, instancias de lo social en su conjunto. Ante esta encrucijada Freud quedó perplejo e imposibilitado de aventurar un desenlace: “Nuestros contemporá-

neos han llegado a tal extremo en el dominio de las fuerzas elementales, que con su ayuda les sería fácil exterminarse mutuamente hasta el último hombre. Bien lo saben, y de ahí buena parte de su presente agitación, de su infelicidad y su angustia. Sólo nos queda esperar que la otra de ambas 'potencias celestes', el eterno Éros, despliegue sus fuerzas para vencer en la lucha con su no menos inmortal adversario. Mas ¿quién podría augurar el desenlace final?"

2. Si Dios no existe, dice Schelling, el hombre no puede ser sino un complejo "mecanismo" al que, y esta será la conclusión de Sade, "todo le está permitido". El hombre no es un ser "libre" sino una "máquina" que actúa sobre la base de posibilidades predeterminadas, por lo tanto no es ni puede ser *responsable* de sus actos. No sólo biológica y socialmente está predeterminado sino que incluso el hecho-de-ser lo determina ya como ser-tal y no otro. Schopenhauer dice que el hombre "no puede querer lo que no quiere", vale decir que no puede dejar de ser *lo que es*, no puede actuar como si fuera distinto del que ya es: él *es su acto*, la suma de sus actos, y no un "alma" que al margen de sí podría ser y hacer, al mismo tiempo, algo diferente de lo que hace. A partir de este determinismo "ontológico" Nietzsche pudo sostener que "todos somos inocentes". Si no hay Dios, si no somos libres, si somos una "máquina": ¿de qué y ante quién podríamos ser *culpables*?

3. Sade realizó la fenomenología de este hombre considerado como un puro mecanismo material. Sade, afirma Lacan en *La ética del psicoanálisis*, planteó "la natural tendencia del hombre a la maldad...a la agresión, a la destrucción y a la crueldad" y tuvo "la visión de la naturaleza como un vasto sistema de atracción y de repulsión del mal por el mal en tanto que tal", del mal como "mal absoluto". Si lo que llamamos *hombre* es una masa de millones de células organizadas de una manera determinada, si además es producto de una cultura determinada, de tradiciones determinadas, de formas familiares y sociales determinadas, ¿cómo responsabilizarlo por sus actos? Si no hay nadie (un alma o un espíritu) fuera de sus actos, si no tiene posibilidad de diferenciarse del acto para asumirlo como propio de una decisión soberana, lo que se culpa es algo inexistente. ¿Pero se puede culpar a algo que no existe?

4. La “maldad” es constitutiva del ser humano y no algo adventicio y ocasional. Sin embargo la sociedad la castiga para defenderse de la anomia implícita en su propia violencia. De esta manera, superponiendo al crimen individual el crimen social, funda una economía del mal que repudia sofisticadamente y al mismo tiempo conserva el “ojo por ojo y diente por diente” de la venganza. Hay una erística oculta que transforma la maldad individual en maldad social, pero por sobre el tiempo, vale decir modificando las formas y conservando la maldad. Una maldad visible y una maldad visible-invisible, ideologizada. Vemos lo que una sociedad determinada deja ver como su visible, pero no vemos lo que oculta como su invisible, que por otra parte es lo más visible: la maldad familiar, las neurosis, las perversiones, las torturas, y la maldad de las instituciones, de los hospitales, de las escuelas, de las cárceles, de los manicomios. Estamos en el “ojo” de la maldad oscura de lo cotidiano que aniquila a los desvalidos, a los diferentes, a los peligrosos.

5. Si “todos somos inocentes” (el torturador, yo y cualquiera), si “yo soy Prado”, si “soy todos los hombres”, como le reveló a Nietzsche su locura, entonces ¿por qué se castiga? La sociedad eleva la venganza a norma no únicamente para sobrevivir sino también, y esto es lo horrible, para gozar. El goce que siente el malvado ante el sufrimiento del otro es mimético al goce social de la venganza. Si todos estamos implicados en la maldad el castigo pasa a ser la forma de la maldad individual alienada en la maldad social. Las guerras fueron y son la apoteosis de esta maldad oculta o inconsciente que pasa al acto. Pero ¿qué sucedería “si todos somos inocentes”? ¿qué consecuencias acarrearía para la sociedad el reconocimiento de la igualdad en el mal, de la diferencia óptica en el interior de la identidad ontológica? No se podría juzgar ni castigar sino que habría que proteger. Si reconozco que entre el torturador y yo mismo no hay *diferencia*, el *trato* se modifica mediante un giro hacia la piedad y el amor. Pensar que el otro *es* malo, esencialmente malo, es distinto a pensar que eso a lo que llamamos “maldad” es algo constitutivo de todos los hombres y que potencialmente todos podemos realizar actos a los que llamamos “malos”. Si no hay un “alma” absolutamente desligada de uno mismo que pueda asumir libremente la decisión del mal, ¿en qué se funda

la culpabilidad que posibilita el castigo? Si el “bueno” hubiera nacido con las mismas células, en el mismo hogar y en las mismas condiciones sociales que el “malo”, el bueno hubiera actuado como el malo, el bueno sería el malo. Y así es, el bueno *es* el malo. En determinadas circunstancias el acto del bueno es un acto malo. Si no hay Dios no hay maldad, sólo hay circunstancias y potencias, aunque nos horrorice pensar que entre Eichmann y cualquier otro hombre la diferencia está sólo en las circunstancias. Sin Dios la *salvación*, dicho sea con palabras de Hölderlin, está en el *peligro* que es el propio hombre, en el Eros freudiano o en el “abandono” de Heidegger, vale decir en la dimensión de lo *abierto* a la infinitud de lo posible.

Si hay Dios.

6. Paul Ricoeur recuerda que para Karl Barth sólo “una teología *quebrada*, que renuncia a la totalización sistemática”, puede emprender el “terrible camino de pensar el mal”. “Quebrada” significa que el mal es “inconciliable con la bondad de Dios”: existiría una “nada” maligna, “hostil a Dios”, a la que Jesús venció “anonadándose en la cruz”. Ricoeur se pregunta, en una línea conceptual que desde la antigüedad se extiende hasta el idealismo alemán y la teología contemporánea, si esta concepción no lleva a pensar en “un lado demoníaco de la deidad”. El mal es el acto conciente que emerge en el dolor de la víctima como interjección sin término y sin sentido. El dolor extremo del *mal* no puede entenderse. El mal intencional, no patológico (pero ¿a qué se puede llamar patológico?), el mal que intercala entre su resolución y su efectualización una distancia que vuelve inexcusable el acto y hace jugar la exigencia de la responsabilidad, es ininteligible. Sin embargo esta ininteligibilidad no suprime el problema ontológico del mal: ¿por qué hay mal? ¿por qué Dios no impide el mal? ¿Se trata de una coparticipación en el sufrimiento del propio Dios, de una coparticipación, por ejemplo, en las torturas infligidas a Jesús -y el nombre de Jesús aquí incluiría el dolor de todos los hombres-? Esta pregunta no tiene respuesta, hay que aceptar su incognoscibilidad, la que, a su vez, se funda en la incognoscibilidad del propio Dios: “Dios está infinitamente [hay que aceptar el estupor de la

imposibilidad de captar lo *infinito* como tal] por encima de los pensamientos y las palabras del hombre”. Esto no quiere decir que Dios se desentienda: su “hijo” (que es el *tú*) soportó ese mal que en Dios no puede sino darse como infinitud. Lo que dice Ricoeur es que “no podemos entenderlo”. Lo que resta es la oposición absoluta al mal, es decir, más allá de toda intencionalidad hay que ser no-mal. El acatamiento de la dimensión insondable de Dios y la oposición humana al mal, ante todo el mal-en-nosotros-mismos, se sitúan en órdenes diferentes de realidad.

7. Emmanuel Levinas plantea el problema desmesurado de la participación de cada uno en el otro, lo cual hace que cada uno sea “responsable” de la totalidad del mal (inspirándose en Dostoiewski dice que él, y todos en cuanto hombres, somos responsables del mal). Esta asunción supera la posibilidad de una fundación racional. Es lo Imposible propiamente dicho. Levinas, al igual que Ricoeur, niega que se pueda captar a Dios en su inmanencia: “El ‘Dios invisible’ no se debe comprender como Dios invisible a los sentidos sino como Dios no tematizable por el pensamiento”. Resulta así imposible pensar en un Dios creador y de una maldad absoluta. Por esta razón la maldad trasciende el pensamiento. Se trata, por supuesto, de un viejo problema filosófico y teológico (¿el mal es una deficiencia del Bien? ¿es otro origen? ¿o el mal es la oscilación entre el ser y el no-ser? ¿Acaso Dios en su mayor profundidad creativa implica el mal? ¿la carencia de Bien lo implica al Bien? El problema del mal no es un acto, ni el pensamiento de ese acto, que pueda servir como argumento contra Dios, ya que por definición Dios está más allá de todo pensamiento. Por esto cae el *mal* al desvelarse como hipóstasis del acto de maldad. Lo que existe es el acto malo, no *el* mal como “persona” maligna. Existe el hombre que hace sufrir, el acto concreto que puede ser llamado *malo*. Desde este *acto* malo se pasó a una entelequia trascendente a la que se llamó *mal*, trasladando así a Otro la responsabilidad última de la maldad. Si hay Dios es imposible *pensar* que no está soberanamente implicado en el mal. En esta perspectiva la “inocencia” del hombre surge de la responsabilidad divina (por otra parte es difícil aceptar teológicamente, pienso en Hans Jonas, un Dios débil, impotente en relación al *mal*).

8. Ricoeur recuerda que para Kant el mal es “una manera de ser de la libertad”. El hombre puede ser malo porque es *libre*. En este caso ¿la libertad estaría más allá del designio divino? ¿Pertenece a una tragedia que se decide por el acto amoroso o maligno, los que implican el fin del tiempo, ya sea por la permanencia de la beatitud o del dolor intencional? Más aun: ¿los malvados pueden redimirse? ¿Cuáles podrían ser las formas de su redención? ¿El mártir, sea quien sea, muestra una división en Dios o algo que supera de manera inconcebible a la propia divinidad? ¿Se trata de la actualidad de un misterio que nos supera en el culmine del horror? ¿Y cómo hablar del mal en otro, es decir del dolor del otro? ¿Cómo asumir verbalmente el grito último del torturado? ¿Quién puede recoger lo que desde más allá del habla sostiene la dimensión de la extrema intensidad dolorosa? ¿Quién puede arrogarse el poder de perdonar desde fuera del *acto*? Sólo en la intimidad del acto, es decir en su propia realización, la víctima, si pudiera desligarse de sí, podría perdonar. Pero si ningún hombre es extraño a Dios todo lo que se le hace al hombre se le hace a Dios, por lo que el perdón cae en un círculo. Nadie de aquí, de la tierra, puede borrar el ultraje a Dios que implica el acto intencional de la maldad. El perdón siempre es condicional porque el arrepentimiento debe ser real-trascendental para llegar a tocar, en la autosupresión del sujeto, el acto en su factualidad. *Arrepentirse* es ser arrebatado por Dios en un acto de donación de la gracia misteriosa del perdón que trastoca la intimidad temporal del ser. “Si te arrepientes...” exige la incorporación de la víctima a la esencialidad del victimario, quien debe asumir a la víctima como amada, asumir hasta la extenuación el haberla aniquilado en su absoluto, que es Dios. Recién al aceptar ese sufrimiento doble puede entrar en el ámbito de la posibilidad del perdón.

9. Si Dios no hubiese creado al hombre *libre* habría que aceptar que la creación es un absurdo. Todos actuaríamos de acuerdo a un plan previo y extraño. La *libertad* rompe el esquema de la determinación. Pero la libertad, a su vez, es y no es homogénea; lo es en cuanto vinculada esencialmente a la creación, no lo es en la medida en que exige un *saber* (cuando Jesús dice “Padre, perdónales porque no *saben* lo que hacen”), establece una diferencia radical en cuanto a la libertad como base de la

responsabilidad; sin “saber” el hombre carece de la conciencia del acto necesaria para su juicio). El Dios “creador” se permite algo que excede de manera infinita lo concebible: crea algo que puede negarlo, que tiene la potencia de la negatividad que posibilita el mal. De allí que no sea posible hablar de la libertad sin reconocerla como algo extraño, no sólo a lo biológico y social sino, esencialmente y por el otro extremo, al mismo Dios. Lo inconcebible de la libertad radica en el hecho de que lo absoluto pueda superarse en un plus-de-absoluto. Dios crea al hombre (que es su manifestación donativa de lo abierto) y lo deja ser en-sí *retirándose* en un acto de total ininteligibilidad, y este abandono es el que posibilita el *mal*. Frente a la idea de la determinabilidad mecánica el acto sutil de Dios fue su retiro, su dejar ser al hombre (la donación del ser humano libre implica un no-ser divino) abandonándolo a su propia decisión, convirtiéndolo así en responsable, en el que puede *responder* a la voz de Dios.

Si hay no-Dios.

10. Si no existe el Dios personal-idolátrico de las religiones, lo que subsiste es la *inquietud* que produce la conciencia del Absoluto. Esta inquietud no puede ser aplacada por la presencia de ningún “Dios”, pues un Dios *presente* no es un Dios sino una “cosa”. Tampoco un Dios ausente o totalmente otro es un Dios. Tal vez podría *llamarse* Dios al *hecho de que haya algo y no nada*. Lo que “murió” no fue un Dios (¿cómo podría morir lo que nunca existió?) sino una Idea. Han caído los grandes mitos religiosos. La desconstrucción de los grandes mitos religiosos ha producido lo que metafóricamente se enuncia como la muerte de Dios en cuanto ser, ente, razón o voluntad. Lo que no se puede desconstruir es el hecho del-*hay* (no-nada). Ningún pensamiento crítico puede abolir este *hecho* que convencionalmente es posible *llamar* “Dios”. Pero ¿por qué llamarlo Dios si “Dios” es una palabra investida históricamente con otro sentido? Si todo nombre humaniza es necesario abandonar los nombres y aceptar *lo impensable, indecible e inimaginable: lo que hay*. ¿Qué hay? Hay lo que hay. Ninguna palabra puede decir el *hay*. El *hay* es infinitamente más y distinto a las palabras.

11. ¿Y el mal? El mal es el nombre que le damos al dolor producido intencionalmente. El mal es humano. Ni la naturaleza ni los animales son “malos”. Tampoco existe algo trascendente, una criatura divina y demoníaca, encargado de generar el acto maligno. Llamamos mal a determinados actos de los hombres. El mal como problema humano tendría que pensarse suspendiendo simultáneamente la existencia y la no existencia de Dios. A partir de esa suspensión radical tal vez podría pensarse el acto malo, la violencia del mal, desde una perspectiva no sujeta a la total materialidad o a la total trascendencia. Pensar en la imposibilidad de saber, en la indecidibilidad respecto a las alternativas, en el *como si* el Dios y el no-Dios fueran ya problemas superados históricamente. Actuar, fuera de esta dicotomía, sosteniendo una ética opuesta a la violencia destructiva y dolorosa que llamamos mal, y, en tal sentido, superando todo fundamento en la pura salida de sí. Una oposición pasiva y esencialmente amorosa que niega la economía del mal afirmado en la repetición vengativa. También en este contexto Jesús es un ejemplo de abandono del mal y requerimiento de amor. Jesús aceptó el mal con la respuesta ilimitada del perdón. No se trata, por otra parte, del “deber” de amar, del cumplimiento de una ley divina que implicaría premio y castigo, sino de un *acto gratuito*, de una entrega que es innegablemente absurda. La distinción entre el César, es decir el poder y la juridicidad del orden social, y Dios, es decir la debilidad, resulta fundamental a condición de poner entre paréntesis la idea de Dios. Jean L. Marion recuerda que el mal se vence aceptándolo (Mateo, 5, 38-39), no renovándolo ni “transmitiéndolo” mediante la venganza. Si puedo suprimir en mí el mal aceptándolo mediante mi anonadamiento subjetivo, que suprime de esta forma la venganza, el contra-mal, entonces aquí y ahora, en este instante, ya no hay mal. El no-mal supera por supresión de existencia al mal. Sin premio (porque no hay Dios) el no-mal, vale decir el *amor*, suprime el mal en un acto sin fundamento.

12. Llamamos mal a un acto del hombre que no es causado por nadie extraño al hombre. La muerte de Dios no prejuzga sobre el más-allá de lo que llamamos el Dios muerto. La *epojé* que abarca incluso la muerte-de-Dios (la onto-teo-logía y toda idea de fundamento) abre a lo abierto

de lo abierto superando todo juicio en el “abismo” de la falta de fundamento. La supresión de todo juicio no determina el vacío del no-fundamento sino que posibilita la pura expectación en la intensidad de una espera que no espera nada. A partir de esa espera sin espera (de cosa, de ser, de Dios) comienza el desierto silencioso del *hay*. En ese no-lugar, que es todo lugar, acontece lo que Artaud llamó la “lucha de principios” entre lo que llamamos “bien” y lo que llamamos “mal”, más allá y más acá del “mundo”.

13. Estamos enfrentados, constantemente, a la extrañeza de eso infinito ilimitado. Todo es insondable e incognoscible. Y *eso* es lo que somos sin ser, porque en nuestra interioridad no encontramos nada, o sólo vemos imágenes, oímos ruidos, una interminable sucesión de “misterios”. ¿Pero *quién* es el que ve cuando decimos “vemos”? Nadie ve desde fuera del ver. El ver ve. Esto es incomprendible pues se acepta comúnmente que todo ver es el acto de alguien que ve, de un “sujeto” del acto. Pero decir “el ver ve” significa precisamente que nadie desde fuera del acto de ver ve. Así como nadie desde fuera del pensar piensa y desde fuera del hablar habla. No hay otra forma de decirlo: hay el hecho de ver pero no hay nadie que vea. No hay un alma que realice las acciones del hombre. Un alma es inimaginable e impensable. Decimos “alma”, pero se trata de una señal sin contenido. Es lo mismo que decir “infinito” o “absoluto”. Son señales que apuntan a algo inefable e inefables ellas mismas. Pero no son nada. Así la palabra “amor”.

14. A partir de la desconstrucción del Dios de la teología el destino del amor se agrava, deja de ser representación o ídolo divino para convertirse en única *revelación* de lo absoluto como supresión actual del sujeto y apertura de (en el doble genitivo) lo incognoscible. En su carácter transontológico el amor supera al conjunto de las “pasiones”; es el acto sin fundamento del *hay*. El amor, en cuanto trasciende toda clausura metafísica, constituye, al margen de toda fuerza, el espacio del abandono de la individuación. Este abandono posibilita el no-mal real pues lo priva de la posibilidad de ser quitándole todo lugar de manifestación. El amor como acto sin sujeto y sin objeto, pura dádiva. Dádiva que llevada a su extremo hace del acto, del mandamiento de amor total, incluso al enemigo, un

imposible. El imposible mandato de amar al enemigo exige a su vez el acto de amar. Amar al enemigo porque no se puede amar al enemigo, amarlo porque es absurdo amarlo. Si amo al enemigo éste deja de ser. En la no-individuación el enemigo desaparece en la falta de sostén real. La no-individuación no es el amor, porque el amor no *es*. Podemos llamarlo unidad-de-inexistencia. ¿Es posible salir de la negación, del aniquilamiento, y en la comunidad invisible del amor inaugurar su posibilidad “imposible”? En su extremo el malvado es una posibilidad de uno mismo. Todo hombre, como suma de posibilidades, implica la posibilidad del mal. De allí que la derrota del mal se manifieste como asunción de su posibilidad, como reconocimiento-reconciliación.

15. Si no fuera así ¿cómo entender a Levinas cuando se hace, y simultáneamente nos hace a todos, responsables del mal? ¿Cómo podríamos ser responsables del acto que comete el malvado si no estuviéramos esencialmente comprometidos con él? Para el hombre el mal es el mal. Más allá del hombre el mal se aniquila en el no-ser y en el no-hombre. Para Levinas “el secreto del mal se encuentra en lo más secreto de cada uno”, en su encarnación como “yo”. El hecho de ser del yo hace posible el mal pues constituye la base de su poder. Pero ¿es posible llamar “mal” al puro hecho-de-ser? Si el hecho-de-ser es el hecho-de-ser ¿por qué tendría que ser otra cosa (el “mal”)? El hecho puro de ser está más allá del bien y del mal y sólo su paso al acto puede ser “llamado” malo o bueno. El puro hecho-de-ser podría ser “malo” en sí mismo si hubiese un Dios que al crear al hombre como distinto de sí lo hubiese cargado con la falta de no ser Dios. Pero ¿es posible separar el hecho-de-ser de su propio acto? ¿existe el hecho-de-ser sin acto? Si existiese separado o como tal (pero esto es imposible de demostrar) entonces podría llamarse *bien*; si no existiese separado de su acto podría ser llamado *bien* o *mal* de acuerdo al acto que realice y según considere dicho acto un determinado grupo social.

16. Pareciera, no obstante, que la vida del hombre transcurre en un estado neutro. Tanto el bien como el mal exigen el esfuerzo de un acto, por eso generalmente la vida se deja transcurrir. A la vez, si el hombre fuera absolutamente malo entonces todos sus actos serían malos. Su poder realizar actos llamados buenos niega el mal como absoluto. ¿O

todo acto llamado bueno se puede descomponer hasta llegar a un mal mínimo, difuso y radical? Si, contrariamente, el bien fuera absoluto, sería imposible realizar actos malos. Más bien el hombre es una oscilación entre el acto malo y el acto bueno. En esta inmanencia de ambas potencias, en el hecho de no ser algo extraño al propio hombre, se funda la posibilidad de su negación. Estamos esencialmente implicados en la dialéctica bien-mal. *Somos* la oscilación entre violencia y mansedumbre. Oponernos-sin-oponernos a la violencia, y creo que esta es la única manera de no-violencia, exige la conciencia de la maldad, por una parte, y por la otra desguarnecernos, debilitarnos, deshacernos, entregarnos, dejar-ser lo absoluto, desaparecer en el no-ser del amor. Superar el "ego" poniéndonos en juego más allá de nosotros mismos. Abrirnos hasta ser lo propiamente Imposible, incluso en el martirio, para no ser eso que llamamos *Mal*, lo que conlleva necesariamente el des-ser del propio mal. El no-mal afirma la pasividad del no-deseo, del no-poder. La "lucha" contra el mal excluye el uso de la contra-violencia mimética.

17. Ningún nuevo Dios vendrá a "salvarnos". *Somos esto*, en este instante y en este lugar. No tenemos *fundamento*. Pero asumir que no hay *fundamento* significa que no existe ningún Ser o cosa que nos den *sentido*. No hay Dios, ni Verdad, ni Razón que nos fijen una finalidad, que nos incorporen a un destino previo, que nos conviertan en criaturas sujetas a una trascendencia. Somos sin Ser, sin causa, sin sustancia. Un vacío, un hueco, una vacilación incesante que sólo puede hablar sin habla, que carece de causa, de tiempo y de espacio. Llamémosle lo *abierto* o lo infinito-en-acto (Descartes). "Somos" no-ser en el *hay* que podemos llamar *absoluto*. Somos violencia y *más* que violencia, somos amor y *más* que amor. "Somos" un *que* inaudito que no puede ser conocido porque es lo otro del *logos*. Somos violencia, destrucción, sevicia, mansedumbre, piedad, amor, y *más*. Este *más*, este exceso, que a su vez se entrega como donación, es lo que somos como más-que-ser. Una *espera* sin esperanza, una espera de nada y de nadie, la sola *espera* previa a todas las constituciones egolátricas, la pasividad sin relaciones. Estas son las condiciones fácticas, posteriores y previas a cualquier "Dios", en que la violencia del mal pierde su posibilidad de ser.