

## Apuntes

Oscar del Barco

-A-

1. Kant podría criticar a Heidegger diciéndole que es imposible determinar al hombre (al *ser-ahí*) como “finito”: si el *yo*, o el *ego trascendental*, no *es* (así como el *absoluto* no puede *ser*, porque ser es una determinación), luego no puede *ser* “finito”. ¿Cómo podría pensarse el *yo-trascendental* como *finito* si precisamente lo trascendental no es temporal? Habría que poder salir del *yo-trascendental*, lo cual es imposible, para poder determinarlo, ya sea como infinito o como finito. Pero en el *yo-trascendental* no hay afuera ni adentro, ni ser ni tiempo, porque es lo que abre la posibilidad del ser y del tiempo, del imaginar y del pensar.

2. En su comentario al artículo de Gérard Granel, “Loin de la substance: jusqu’où? Essai sur la kénose ontologique de la pensée depuis Kant” [aparecido en *Études philosophiques*, N. 4], J.-L. Nancy reproduce, refiriéndose a la obstinación por el problema de la Sustancia en toda la tradición filosófica, la afirmación de Granel: “La respuesta que yo arriesgaría consiste en decir que lo que se le escapa [a dicha tradición] puede ser nombrado la *inasibilidad del Ser*”, y comenta: “Él [Granel] vacía al ser de todo ser, y así vacía a la Tradición íntegra de todas sus pretensiones de captar un ser, cualquiera que éste sea” (p. 95). (No nos interesa aquí comentar la concepción “poiética” del mundo que tiene Granel, pero observemos que se trata, en el arte precisamente, de “tocar la inasibilidad del ser”). Sin mencionarlo hay una recurrencia a Wittgenstein, para quien el problema “místico” es que el mundo *sea* y no *cómo* sea: “El hecho de que es, siempre nuevo y no producido, no fundado en un substrato ni en un sujeto de ‘conciencia’, sino recogido en una ‘suerte de hueco’, o en lo

‘Abierto’ que, cada vez, lo abre y lo recoge: esto es lo que pone en juego el vacío del ser”. Esto es lo que “ninguna filosofía a dicho”: “[...] saber cómo un mundo me aparece sin que haya ‘de mi parte un movimiento de apropiación de lo real’ y de parte de lo real ‘un movimiento de referencia a mí’”.

3. Quien pensó este problema fue precisamente Kant al decir que el *ser* es una *posición* (o *forma* del entendimiento), y que el mundo, el alma y dios, son *ideas trascendentales*, es decir *vacías*, de función puramente *regulativas*. Jamás nos encontramos con “cosas”, o, dicho de otra manera, siempre nos encontramos con ideas, pensamientos, virtualidades; hacemos *como si...* las cosas existieran. Nadie ha visto o tocado un pensamiento, una idea, una imagen. Todo está vacío de ser, de sustancia, de causa, de alma, de espíritu; o: todos son nombres que apuntan a lo desconocido, a lo inaprensible, a lo incomprensible. La pregunta por *quién piensa* o por *quién habla* carece de respuesta si se busca un ente-cosa que, desde fuera del pensamiento y del habla, piense o hable. No podemos pensar ni imaginar un *algo* con consistencia de ser o de sustancia que sea el *sujeto* del habla. *Hay* pensamiento-habla-imaginación sin un sujeto que le sirva de soporte al acto de pensar. Este es un hecho. Pero ¿es posible entender, explicar, este hecho? Kant, en ambos extremos del *hecho*, se enfrenta con lo “incomprensible”: por el lado del sujeto se encuentra con *esquemas*, con *ideas*, con la *imaginación*; por el lado del objeto con la cosa-en-sí, con el *noumeno*, con lo *suprasensible*. Siempre se encuentra con ese “océano” –como dice– desconocido e in-cognoscible que nos rodea; con esa imposibilidad de comprender el hecho más simple de la existencia de algo. Nancy: “...es cierto que el Cogito pierde [en el ‘yo pienso’] toda sustancialidad, vale decir que deja de ser el nombre moderno del alma, so pena de paralogismo, para sólo designar *la unidad lógica de la unidad de la experiencia*” [yo subrayo]. No obstante esta ‘lógica’ no es sólo formal sino también, y ante todo, trascendental (ontológica); ella nombra también la eficacia de un vacío en el que se puede concluir (mediante la deducción), pero que es imposible *decir*. El yo es igual a X; el alma, Dios y el mundo son iguales a X... Kant sale de su aporía –o de la aporía– mediante una *revelación* (aunque por otra parte reniegue hasta

el fin de la intuición intelectual) que no puede *fundarse* [pero tal vez entonces pueda dársele a la razón esencialmente infundada toda su potencia: una razón “*sin por qué y sin para qué*” puede iniciar un inédito recorrido racional que toque problemas inaccesibles para una razón ordenada al “principio de razón”].

4. La diferencia entre “ratio essendi” y “ratio cognoscendi” que Kant utiliza en relación a la Ley y a la Libertad, puede servir para descargar a Descartes de la acusación de haber establecido un simple silogismo al enunciar el *pienso luego soy*: el *pienso* es primero desde el punto de vista del conocimiento, pero el *soy* es primero desde el punto de vista del ser. Para pensar es necesario ser, pero sólo *soy* como pensamiento (en cuanto imaginación, voluntad, deseo...). No hay un pensar sin ser, y no hay ser sin pensar. Se trata de una co-pertenencia. [Para el hombre, y sólo podemos hablar del hombre, ¿qué podría ser un ser sin pensar? O: sin pensar ¿para quién habría ser? Llamamos pensamiento precisamente al ser en cuanto *donación* o *revelación*. Y llamamos ser o donación o revelación al develamiento, no *del* ser (como si fueran distintos el ser y el develamiento) sino al *develamiento* en cuanto *ser*. Podríamos entonces decir: pensamiento=ser=revelación=donación =develamiento... De esta manera entraríamos en un territorio desconocido para el pensamiento metafísico].

5. Pero el problema fundamental es: ¿*quién* piensa? (similar al nietzscheano ¿quién habla?). ¿Quién es el *sujeto* que efectúa el acto de pensar, de hablar o de ser? Al “quién” o al “sujeto” del pensamiento/habla se le han dado, en la tradición, diversos nombres, como “alma”, “espíritu”, “ego”, afirmando de esta manera que al margen del pensamiento o del habla hay *algo* o *alguien* que piensa o habla. Estamos en plena metafísica. Si negamos la existencia de ese algo-alguien queda el pensamiento-habla sin *nadie* que piense o hable. De allí que Heidegger diga que “el habla habla”, con lo cual no dice nada pensable. *Hay-se-da-ser* (o pensamiento-habla) (ver *Tiempo y ser*). *Hay* la donación; *hay ser-pensamiento-habla*. Entonces la pregunta insiste: ¿*quién* dona el *hay*?

6. El *ello*, el *se* o el *lo* (el neutro), dona. Pero ¿qué o quien es (en el caso de que sea) ese *ello* o *se* que *dona*? ¿Es este un límite más allá del cual es imposible ir? Lo único que hay es el *hay* (del que decimos que es

un *don* por cuanto no es construido; y no es construido porque está *absolutamente* –y el absoluto no puede ser “dado” ni construido–), sin lugar, como *pensamiento-habla* y como *lo (yo-sujeto-alma)* que “es” piensa-habla. Descartes dice (yo) pienso-luego-existo, en una absoluta unidad de los términos; vale decir que no existe un yo que piense-hable, sino que pensar-hablar y *yo* son lo mismo: el *hay* absoluto. (Lo que así se cuestiona es el *yo* de la enunciación, el *yo* que diría “yo”; y a partir de esta distinción pueden construirse diversos “yo” o sujetos del discurso).

7. De *Eso* no puede decirse nada, luego hay que retroceder al silencio, al no-decir. Respetar el no-decir; porque no-decir, en sentido estricto, significa realmente no-decir. Pero entonces ¿qué? ¿la posibilidad acaso de un decir-sin-decir? ¿la posibilidad de un decir del afuera del decir? ¿el arte? ¿la mística? ¿un pensamiento que es no-pensamiento? ¿la posibilidad de una sigética expresiva? ¿O acaso seguir diciendo incansablemente cosas de *eso* de lo que no se puede decir nada, como si se tratase de nuestra más profunda forma de ser, la locura del sin-sentido, de la glosolalia, del autismo? Se dice “desconocido”, pero luego se habla de eso-desconocido como si se lo conociera; se dice “incomprensible” y se habla de eso-incomprensible como si se lo comprendiese... ¿Es una paradoja, una inconsecuencia o una manera de ser, hablar *como si* se conociera lo incognoscible y se comprendiese lo incomprensible? Este *como si* ¿señala una imposibilidad respecto a la razón, o, por lo contrario, algo esencial? Lo esencial apuntaría a un vacío, a esa suerte de hueco al que Kant llamó “abismo”, a ese reconocimiento que pone en vacilación el discurso, que lo vuelve quebrado, indecidible, un bla-bla-bla demencial que tratamos de pensar *como si* no lo fuera.

8. Si la separación entre *Eso* y el hombre, o entre lo finito y lo infinito, fuese *absoluta* (Levinas habla de lo “absolutamente otro”; y este es, por otra parte, el fundamento de cualquier teología negativa), o si *Eso* (innombrable) se hubiera “retirado” (y retirarse significa en sentido estricto *retirarse*), entonces no sólo no existiría ninguna posibilidad de vínculo sino que no existiría ninguna posibilidad de nada: el vacío absoluto sería vacío absoluto, y en el vacío absoluto no puede existir ni la *posibilidad* de algo, incluso no puede existir ni posibilidad-de-posibilidad. No obstante

existe el *hecho del hay*; y no existe posibilidad de negar el puro *hay* (podemos tachar fenomenológicamente todo sujeto y objeto del *hay*, pero no podemos tachar o suprimir sin contradicción el *hay*). Luego es posible considerar que ese *hay* es lo que llamamos *Eso*, o el punto en que el yo, el mundo y el *Eso* se tocan. Punto sin dimensión; inmanente y *trascendente* simultáneamente. No se puede decir sino *Eso*, pero el solo *Eso* implica un *más de Eso*, vale decir que no puedo clausurar el *Eso* en el yo, ni en el mundo, ni en Dios: aquí, y sólo aquí, se inserta el platónico “más allá del ser”, del Bien o de la esencia. Si a este punto absoluto de manifestación lo *llamáramos* eventualmente “Dios”, entonces podríamos decir que el yo, el mundo y Dios son otros tantos nombres de lo mismo.

9. Es posible afirmar la posibilidad de que nuestro propio mundo sea un mundo *posible* entre otros mundos *posibles* e inaccesibles para nosotros; incluso es posible afirmar la existencia de mundos (o *estados*) absolutamente distintos del nuestro y, en consecuencia, incognoscibles. A la posibilidad sólo enunciable, por cuanto es una imposibilidad real, de unificar todos estos mundos potencialmente infinitos podríamos llamarla *Dios*. En esa enloquecedora eternidad e infinidad de mundos posibles hay el *hay* que, de alguna manera, participa como estado-de-mundo en ese Dios imposible de concebir pues siempre es excedido por su propia posibilidad, por su esencial *estado-de-abierto*, que excede infinitamente el pensamiento y el ser. ¿Pero por qué llamarlo Dios? ¿Por qué querer darle un nombre, querer llamarlo de alguna manera?

10. Tanto Hegel como Spinoza construyeron *modelos* filosóficos poderosos y a la vez irreales. Cuando Spinoza afirma que Dios es infinitos *atributos*, vuelve imposible todo tipo de explicación y comprensión, porque los *atributos* “humanos” (la *extensión* y el *pensamiento*) flotan en “infinitos” otros *atributos* sin cuya comprensión (que lógicamente es imposible) *nada puede comprenderse*, a causa del exceso al cual un *infinito* somete todo enunciado... (en Descartes el “infinito” vuelve esencialmente incomprensible a Dios).

11. Referida al problema del sujeto, Nietzsche hace una afirmación que por su importancia transcribimos: “En relación con la superstición de los lógicos nunca dejaré de subrayar un hecho que estos espíritus supersticio-

esos no reconocen voluntariamente, a saber: que un pensamiento se presenta cuando ‘él’ quiere y no cuando ‘yo’ quiero; de manera tal que se falsifica la realidad al decir que *el sujeto ‘yo’ es la condición del ‘predicado’ pienso. Algo piensa*, pero que precisamente ese algo sea el antiguo y famoso ‘yo’, es, para expresarnos con moderación, una simple hipótesis, una aserción, y en cualquier caso no una ‘certeza inmediata’. En resumen, ese ‘*algo piensa*’ afirma demasiado; ese ‘algo’ contiene ya una interpretación del proceso y no pertenece al proceso mismo. En esta materia se piensa según la rutina gramatical: ‘Pensar es una acción, toda acción supone un *sujeto que la realiza*, en consecuencia...’ [En realidad nada ni nadie piensa; lo máximo que se puede decir es *hay pensamiento*].

12. También Fichte sostiene algo semejante: “*Yo mismo* no sé absolutamente nada y no soy nada. Existen *imágenes*; ellas son lo único que existe [...] imágenes que pasan flotando [...] imágenes sin significación y sin finalidad. Yo mismo soy una de esas imágenes; no, ni siquiera esto; sólo soy una imagen confusa de otras imágenes”. Incluso Spinoza plantea como axioma –según Rogozinski– que “el hombre piensa” [¡como si pudiera existir un hombre *sin pensamiento* –lo que es absurdo– que posteriormente pensara...!].

13. La idea de “infinito” siempre implica *más*, y, en consecuencia, impide determinar o definir el *yo*, el *mundo* y *dios*, pues siempre habría un *más* que yo, que mundo y que dios. La idea de “infinito” destruye también la idea de *inmanencia* y de *univocidad*. Todo “sistema” filosófico y religioso es destruido por la idea de infinito.

14. En el ojo que ve no hay nadie que vea. En un perro no hay nadie que vea. Adentro del hombre no hay otro hombre que sería quien ve, porque en tal caso adentro de ese nuevo hombre tendría que haber otro hombre, y adentro de este segundo hombre un tercero, y así hasta el infinito. Digo “vea” pero podría decir, en igual sentido, piense, hable, ame... En este desdoblamiento tal vez consista lo esencial, en cuanto su estructura última, de la metafísica.

15. Pero si no hay *nadie* (sujeto, alma o espíritu) que vea, piense o hable, sólo podemos decir que *hay ver, pensamiento y habla*, sin un “sujeto” (una suerte de algo-cosa que está allí sin origen y sin causa) que vea,

piense o hable. La existencia de un sujeto no resolvería el problema sino que lo volvería a plantear en otra instancia insistiendo sobre lo mismo. No obstante hay una diferencia; pero esa diferencia ¿es de lo mismo o de lo distinto? Ya fuera lo distinto o lo mismo lo que piensa, se trata de algo incomprensible: si pensara algo distinto (un alma, por ejemplo) se plantearía el problema del tercer hombre al que ya nos referimos; si pensara lo mismo, entonces ¿cómo se produce la división, la separación entre el que conoce y lo conocido, es decir la división que subyace a todo conocimiento, entre objeto conocido y sujeto cognoscente? ¿Incluso cómo podría haber auto-conocimiento, es decir, cómo el cognoscente podría, a su vez, ser conocido? ¿O eso que llamo lo mismo *es* el conocimiento y no algo que se conocería contradictoriamente a sí mismo? (¿Será posible salir verbalmente de la dicotomía mediante una decisión que instaure una donación del ser-en, de la co-pertenencia de ser y hombre, del cuaternario-uno, a la manera de Heidegger, que de esta manera exceda o “destruya” (y desconstruya) la metafísica?).

16. Este es un límite infranqueable. No obstante, y a pesar de que no hay problema (no hay problema significa que sólo hay lo dado y que lo demás es sólo una idea), el problema, o la pregunta *sin sentido*, insiste, se plantea como si estuviéramos frente a una incógnita o un enigma que debemos resolver, que nos incita a que lo resolvamos sabiendo de antemano que es irresoluble. Si siempre hay *más*, sólo podemos adelantar hipótesis. Podemos decir, por ejemplo, que existen órdenes o maneras del *ser*, incluso más allá del ser o de-otro-modo-que-ser (Levinas), donde “existirían” (esta es ya una palabra sin sentido) otras infinitas posibilidades o potencias, y que a todo *eso* subsumido en una unidad podríamos llamarlo *dios*. Después de todo “dios” es una de las hipótesis dada como respuesta a la pregunta sobre la “diferencia” y sobre el sujeto (el quién) del sujeto. Pareciera, entonces, que estamos frente a una alternativa de hierro: a) o lo pura y empíricamente existente; b) o lo pura y empíricamente existente *más* un plus “incomprensible”. Quien piensa, ve, habla, desea, imagina, quiere, es *eso* incomprensible que eventualmente podríamos llamar “dios” o “yo”. En tal caso, ¿no se le podría lógicamente plantear a ese dios el mismo problema que le planteamos al hombre? No, si por dios enten-

diéramos un infinito de potencias incognoscibles e incomprensibles. En esta respuesta a la alternativa precedente es necesario sostener su carácter de hipótesis, o, más exactamente, su carácter nominal. Va de suyo, entonces, que si *nombramos* dios a la suma infinita de potencias el problema desaparece, no por haber sido resuelto racionalmente, lo que es imposible, sino por haber sido subsumido en una afección que no necesita demostración porque es resuelta, de hecho, mediante un acuerdo sobre el nombre (acuerdo inexistente para la alternativa racional que califica de fantasía, o fe, a la segunda alternativa). Pero en tal caso ¿cómo eximirnos lógicamente de la pregunta que, según sostiene Kant en su primer *Crítica*, Dios se plantea respecto al *por qué* de sí mismo?

17. La voluntad debe soportar y mantener el advenir constante de lo abierto, de lo no concluido, de la posibilidad de lo imposible; y de lo imposible no efectualizado aún, porque todo lo inédito que ocurra, por supremo que pueda ser, jamás colmará la *espera* de no se sabe qué, vale decir que siempre se prolongará en otra espera postergando para siempre la realización de lo imposible, ya que todo lo posible, incluso lo posible infinito, es apertura a lo imposible (incluso si apareciese un Dios seguiríamos esperando a Dios, al *otro* Dios, al incognoscible, al “oculto”, al “innombrable”, al verdadero, al que está “más allá del ser”, al inexistente).

18. Planteo metafísico esencial: si decimos que el yo-sujeto *es*, antes de cualquier atributo o predicado, entonces ¿qué es?

Si el *yo* no es un ente, ni una sustancia, ¿qué es? Más aún, y esta pregunta, al menos retóricamente, es cartesiana: ¿es? ¿podemos afirmar que el *yo* es?

Si no podemos decir qué es, porque al decir *es*, tal o cual cosa, lo convertimos en un ente, debemos recurrir a la nominación y decir *llamamos* “yo” a tal o cual cosa o *más* que cosa. Decimos *llamamos yo a...*: al puro hecho del *hay* de que *haya* (un *haya* sin determinación) lo llamamos yo; al hecho-de-que-haya (pensamiento, voluntad, deseo, mundo, imaginación) lo *llamamos* “yo”. No se trata de una *cosa* (que como tal sea asible, pensable, comprensible) sino del solo *hay* incomprensible: porque no podemos remitirlo a una trascendencia que le otorgue sentido y permita, así, com-prenderlo.



19. El *yo* es el *nombre* de la manifestación del ser, del *ahí* del ser; es el *más-que-ser* (platónico). Y el ser es la posibilidad del yo como su inescindibilidad. Cuando digo *yo* digo manifestación absoluta, porque el yo subsume todo enunciado y toda realidad; pero lo que llamamos absoluto es una idealidad.

20. Absoluto (es) infinito: entonces, por definición, nunca lo podemos captar, ni decir, ni comprender; no se trata de una reserva sino de una imposibilidad, tanto del absoluto como del yo: la imposibilidad de darse todo y de ser recibido como todo; lo que *hay* es la manifestación absolutamente ideal-real del absoluto; es ideal porque no se lo puede abarcar, y es un real relativo en lo dado como abarcable. No es algo que se pueda ver, tocar, imaginar, pensar. Su realidad *humana* es el concepto; pero, a la vez, (es) realidad in-humana. El absoluto no *es* pero *hay*... sin ser (decir que el absoluto *es* no puede dejar de ser contradictorio, pues el ser lo limitaría y en consecuencia no podría calificarse como absoluto). *Llamamos* absoluto a lo que careciendo de relación funda o posibilita toda relación: la conciencia trascendental, el yo o el dios kantiano, por ejemplo.

21. Hay manifestación en exceso, nunca captable, determinable, limitable. Pero esa manifestación no se manifiesta a algo o alguien extraño a sí, sino que se manifiesta como auto-manifestación del absoluto en cuanto absoluto. No hay nada ni nadie que desde fuera del absoluto pueda captar el absoluto. Absoluto es una *flatus vocis*, vale decir una voz previa, “vacía” e indeterminada; cuando se dice absoluto se está diciendo el imposible de que el absoluto sea. La voz se vacía de contenido pero (es) *hay* en cuanto voz. Lo que llamamos *real* es en consecuencia, como *hay*, lo desconocido infinitamente.

22. Lo que llamamos trascendental es la mera *posibilidad*: el yo, el sujeto o la conciencia trascendental, es la posibilidad del yo empírico. Es la *diferencia* como tal, es decir el *antes* de las diferencias. Llamamos trascendental a la separación; yo-trascendental a la posibilidad del yo separado del mundo, de la materia; sin esta separación sería imposible recordar, proyectar, imaginar, pensar, no habría tiempo, ni ser, ni mundo. Pero lo empírico y lo trascendental no pueden pensarse, sin contradicción, como diferencia ontológica, como dos suertes de mónadas separadas e incomu-

nicadas; más bien deben pensarse como dos perspectivas de lo mismo (como dice Heidegger refiriéndose al noumeno y al fenómeno kantianos entendidos como posiciones de visión).

23. J.-L. Marion llega a la consecuencia extrema de que Dios es *incomprensible* y *todopoderoso*; luego todo lo que digamos, ya sea referido al propio Dios, al mundo o al yo, es en última instancia *indecible e indecidible*. Hay una *incertidumbre* total respecto a Dios y, en consecuencia, respecto al hombre, al mundo y a la verdad [¿cómo decir algo de Dios si se trata de lo infinitamente incomprensible? Todo lo que digamos es absolutamente excedido, porque todo dicho es dicho en un lenguaje humano y potencialmente existirían otros infinitos lenguajes... o no, también podría ser que sólo existiera el lenguaje humano... no podemos decidirlo, por eso *hablamos* y nuestra habla es una apuesta absurda a la validez de nuestro lenguaje *como si* fuera el único]. Según Descartes, Dios, en cuanto todopoderoso, puede *hacer lo que quiera*, por ejemplo anular el *código* (la razón), el ser, el yo, la conciencia, el tiempo (hacer que algo que es no sea, que algo que sucedió no haya sucedido, que todas las formulaciones matemáticas sean falsas o no sean, que todas nuestras afirmaciones o negaciones sean falsas...). A partir de este punto, incluso el *Discurso* y las *Meditaciones* pueden ser puros delirios. Pueden serlo o pueden no serlo, no podemos *decidir*, pero podemos hacer *como si* fueran ciertas, como si el hombre existiera y Dios existiera (Kant)... pero nunca podremos salir del *como si*, porque el *como si* es nuestra única posibilidad: frente a lo imposible actuamos *como si* fuera posible lo imposible.

24. *Todo tiene una causa*... o no, diría Hume. No obstante, aceptemos que todo tiene una causa, cualquiera sea ella, formal o material o eficiente... Pero el Absoluto (el *todo*) no puede tener una causa, por la simple razón que dicha causa tendría que estar fuera del Absoluto para poder causar, y entonces el Absoluto dejaría de ser Absoluto ya que no implicaría todo. En lugar de sostener que el Absoluto o Dios no pueden tener causa se afirma que Dios o el Absoluto es causa de sí mismo (*causa sui*), lo cual es *contradictorio* con la idea de Absoluto. Descartes por supuesto no ignoraba esto, entonces ¿le quiso poner a Dios un nombre absurdo, una tautología semejante a la definición que dio Dios de sí mismo ante Moisés

diciendo “yo soy el que soy”? ¿Dios una tautología, algo indecible e indecidible? ¿La tautología no es la forma de la *libertad* y del *infinito*? Causa de sí no quiere decir nada... con sentido; es una frase... loca. ¿Es posible aceptar la locura como lo divino? No se trata, tal vez, de un Dios loco sino de un Dios que para decirle a la criatura humana qué es y cómo es le dice locamente: soy-la-causa-de-mí-mismo... un tartamudeo: soy soy soy soy...

25. Si para Descartes Dios es *incomprensible* por ser infinito no se entiende como posteriormente habla de él *como si lo comprendiese*, como si pudiera saber lo que es. ¿Puede conocerlo como existente sin comprenderlo o el solo conocerlo ya de por sí implica una comprensión esencial? Descartes dice: sé que existe, pero no lo comprendo. Esto me parece contradictorio: saber que existe es el máximo de comprensión, o la comprensión esencial. [Kant dirá que la existencia es una *posición*, algo puesto por el hombre, y no algo existente: no es posible aprehender una existencia como pura existencia, separada precisamente de lo que decimos que existe...].

26. La llamada “omnipotencia” de Dios —según Descartes— ¿podría llegar hasta su auto-aniquilamiento? ¿O Dios estaría obligado a ser eternamente Dios? ¿La incomprensible muerte del hombre será al mismo tiempo la muerte de Dios?

27. ¿Cómo puede saber Spinoza que Dios tiene infinitos atributos? ¿Y si Dios fuera sólo los atributos que pertenecen al hombre, los que llamamos *extensión* y *pensamiento*, y lo demás no sólo fuera una analogía sino una extrapolación hiperbólica?

28. Sólo si eventualmente los hombres se pusieran de acuerdo en nominar “Dios” a la suma de todas las cosas (átomos, plantas, animales, galaxias, pensamientos, deseos, imágenes...) podríamos afirmar que por definición *todo es dios*, y cuando habláramos de dios estaríamos hablando de la suma (imposible, salvo como un acto del habla) de todas las cosas materiales y espirituales, reducidas evidentemente al hombre. Este es, en la gran querella filosófico-teológica, el problema de la *univocidad* y de la *equivocidad*. La univocidad, como panteísmo, llama Dios al todo; la equivocidad llama Dios al más-que-todo o al otro-modo que todo, o, digamos, a lo *imposible*. Por más sofisticada que se presente, la univocidad siempre

es *empírica*: lo dado es Dios (y no se trata, a mi parecer, de una demostración, sino de un acuerdo nominal). Para el pensamiento *unívoco* todo lo que vaya más allá de *esto* es idolatría. La equivocidad, por su parte, es indemostrable (racionalmente): pertenece al orden idealista de la “intuición” intelectual; al famoso “pistoletazo”, como lo llamó Hegel, mediante el cual el filósofo se instala de golpe (sin demostración) en el absoluto, y se reconoce esencialmente *excedido* por algo que no pertenece al orden del ente ni del ser. Ante esta alternativa Kant abandonó la *razón pura* como *fundamento* del conocimiento de lo trascendente y se internó en el espacio teórico de la *razón práctica* buscando un equilibrio tal vez imposible entre ambas, a las que según mi criterio abandonó ante el descubrimiento de la imaginación o el sujeto *trascendental*, o el solo “dios” *posible*.

29. Las dos primeras partes de *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur dieu* (de Jean-Luc Marion) están dedicadas al tema del yo y de Dios. Respecto al yo dice, en síntesis, que aunque no se lo ponga en posición de sustancia “es necesario sin embargo [decir] ‘yo’ a la instancia que al menos escucha, que al menos experimenta empíricamente el mundo, que al menos comprueba una entidad incluso derivada y relativa. Si la figura del ‘yo’ debe pasar sólo pasará en provecho y ante eso [*ce*] que dirá aún ‘yo’. Decir la desaparición del sujeto se reducirá entonces a un enunciado antodestructor, si sólo se trata, en esta crisis, del hecho del ‘yo’, de un ‘yo’ de hecho: pues, de hecho, hay por definición ‘yo’” (p. 4) [en lugar de decir que hay una “instancia” que “escucha” sería más exacto decir que la “escucha” *es* la “instancia”: no hay *nadie* que escuche. Esto es lo “incomprensible” que perturba el pensamiento común y el filosófico]. La metafísica moderna “que inaugura Descartes” comienza cuando “la existencia de la cosa finita pensante recibe la dignidad de ‘...*fundamentum*’ [“cosa...pensante”: creo que no existe tal *cosa/pensante* sino que hay pensamiento; el pensamiento-piensa y no una cosa distinta y extraña al pensamiento]. Hay aquí, dice Marion, una aporía: el yo aparece como posibilidad de la experiencia, o, más bien, determina las condiciones de posibilidad de la experiencia, por lo tanto el yo no pertenece a la experiencia sino que la precede [el yo no puede preceder a la experiencia sino que *lla-*

*mamos* ‘yo’ a la experiencia autoconciente; no hay un *yo* sustantivo o sujeto de predicados reales], no puede ser a la vez posibilidad y objeto de la experiencia, “se excluye de la experiencia precisamente porque la vuelve posible: no-objeto de la experiencia, él no aparece jamás, retenido más acá de todas las determinaciones categoriales de objeto (...)”, incluso se sustrae a las categorías del espacio y del tiempo “porque abre el campo de uno y el flujo del otro”; “Como trascendental el ‘yo’ permanece invisible, indeterminado y universalmente abstracto” [en este punto Marion entra en la problemática que distingue entre un “yo” trascendental y un “yo” empírico que puede individualizarse y definirse; problemática –dice– que se extiende desde Kant a Husserl, preguntándose si la misma escisión no afecta también al *ego* cartesiano]. Estamos por supuesto ante una paradoja: si el *ego* hace posible la experiencia sustrayéndose a la experiencia instaura entonces “una singularidad fenomenológica absoluta”: la de instaurar la posibilidad de la experiencia sin la posibilidad de ser experimentado y la de establecer una solución de continuidad entre el yo y todo fenómeno pensable, el yo no podría así conocer ningún otro yo sino un “simple otro yo”, lo que lleva al solipsismo [¿puede decirse que el espacio trascendental es solipsista si se tiene en cuenta que no hay yo? ¿lo trascendental inauguraré un espacio de trascendentalidad común, el único verdaderamente común?]. Para Marion habría un *ego* que precede y permite superar la escisión, “remontar –dice– del *Yo* trascendental hasta lo que lo vuelve posible, el *ego*, comprendido en general (...) como esencialmente un *ego cogito*” cartesiano. [Me parece problemático sostener que el espacio del *ego* trascendental puede ser “hecho posible” por otro *ego*, el *ego cogito*, porque éste a su vez tendría que volver a repetirse...].

30. Respecto a los problemas interpretativos del *ego cogito*, *ergo sum*, dice que hay una interpretación canónica (metafísica): a. Según Malebranche “lo que piensa actualmente es actualmente algo” (F. Alquié dice que “Reduciendo el ‘yo pienso, luego yo soy’ a la afirmación de la existencia de mi espíritu, Malebranche sostiene lo que hay de más profundo e indubitable en las *Meditaciones* de Descartes. El yo pienso permanece fundamento”) [yo agregaría que hay pensamiento pero no *alguien que piense desde fuera del pensamiento*, es decir un *sujeto* cuyo acto sería

*pensar*]; b. Spinoza “transcribe la fórmula cartesiana en otra, aparentemente no cartesiana, *Homo cogitat*. De hecho este axioma de la *Ética II* resume una transposición más clara realizada en los *Principia Philosophiae Castersianae*: ... ideoque *cogito, ergo sum*, unica est propositio, quae huic, *ego sum cogitans*, aequivalet”; por proposición única debe entenderse (contrariamente a la de Descartes que gira sobre el *ergo*) una proposición en la que los términos se implican “sin resto”: el *ego* implica el *sum* en tanto implica el *cogitans* (no se trata de los pasos de una demostración sino de una unidad manifiesta...) [pero esto, según demuestra Marion es lo sostenido por Descartes a partir de la segunda de las *Meditaciones*]; c. Para Kant se trata de una tautología: “El razonamiento cartesiano *cogito ergo sum* es, de hecho, tautológico, por cuanto el *cogito* (*sum cogitans*) nombra (ya) la efectividad” (para Fichte esta tautología se expresa así: *sum ergo sum* (soy luego soy) [el *pienso* está de más; o es primero en el orden empírico-lógico, mientras que el *soy* es primero en el orden ontológico-trascendental; en cuanto al *yo* es tan incognoscible como *dios*]. d. A Hegel le correspondería haber fijado “claramente” el problema: “... pertenece al concepto de la metafísica cartesiana que el ser y el pensamiento sean en sí lo mismo” (*Fenomenología del espíritu*), “... pensamiento y ser están inseparablemente ligados” (*Lecciones sobre la historia de la filosofía moderna*). e. Nietzsche: los pensamientos prueban que “eso piensa” pero no que *yo* pienso esos pensamientos. “Eso piensa”, “en consecuencia hay un pensante; en esto descansa toda la interpretación de Descartes”, pero este “pensante” sería sólo un “ídolo metafísico”, un “hábito gramatical”. Según Marion en ningún momento Nietzsche duda “de la identidad inmediata y tautológica del *ego* y de sus *cogitaciones*”. Decir *si ‘eso’ piensa hay pensamiento*, es, sin duda alguna, una *tautología* [lo más grave es que *no hay un eso* que piense sino sólo “pensamiento”].

31. En resumen: la interpretación llamada “canónica” privilegia el enunciado “yo pienso *luego* yo soy”, y a este enunciado lo piensa como una *tautología*. Lo que se olvida (hasta Heidegger lo hace pues interpreta el yo-pienso como un yo-pienso pensándome como yo, vale decir escindiendo el yo, lo que desconoce la afirmación explícita de Descartes: “aquel que exige pensar que se piensa, o que uno tiene conciencia de su

pensamiento mediante un acto reflexivo, ese delira”, en *Respuestas VII* [la escisión del yo llevaría a un regreso y esto es lo que niega Descartes: no hay un yo del propio yo, ¿cómo podría el yo representarse al propio yo?]. La pregunta es si la interpretación canónica “agota el concepto cartesiano del *cogito*” y, en consecuencia, si sería la única interpretación aceptable.

32. Descartes niega la *analogía* (¿cómo sería posible insinuar sin locura una analogía entre lo finito y lo in-finito, si son inconmensurables?) porque “el Verbo” (Dios) está excluido de toda racionalidad por ser precisamente el *creador* de la racionalidad, y este hecho excluye precisamente toda posibilidad de “reintegrar la racionalidad en el Verbo” como hicieron sus sucesores (Spinoza, Malebranche, Leibniz). Para Descartes “Dios no se somete a los posibles lógicos, Dios no es matemático, ni geómetra, ni calculador, Dios no se distingue en voluntad y entendimiento, en una palabra, Dios no se somete a la razón, *porque la razón no es sino la nuestra*” (p. 452; yo subrayo). Sostener una *univocidad formal* y una *equivocidad óntica* ¿puede ser una solución? ¿la segunda no impide la primera? Si la equivocidad es absoluta (lo “absolutamente otro”) entonces es obviamente *absoluta*, en sentido estricto, de manera tal que no puede ni pensarse, ni imaginarse; y, por consiguiente, nunca podremos decir algo de ella. Salvo que pensemos a Dios como el árbol o la montaña de que habla Descartes: lo podemos *tocar* pero no comprender; a ese Absoluto lo podemos tocar en parte, en una ínfima parte, y en esa *infinitamente pequeña parte habría univocidad*, pero el Absoluto en su absolutez es intocable-inabarcable, no hay *univocidad*, es totalmente *equivoco*; de allí que podamos decir que la *parte tocada* es la parte de univocidad-real, mientras que la *parte no tocada* es la parte de equivocidad-real. Es posible que la esencia de la *trinidad* apunte a este problema: el Padre sería el Absoluto que, como tal, es equivoco (no somos Dios); el Espíritu es la parte del Padre que el Hijo *toca*, el punto del pase de uno al otro, la donación esencialmente parcial o relativa del Padre; el Hijo es el hombre, quien de alguna manera, incluso en la lejanía, en la ausencia, *participa* de la donación del Absoluto. La consecuente incomprendibilidad se funda en la imposibilidad de volver absoluta la relación con el Absoluto; hay contacto, y en *ese* contacto es posible la analogía, hay algo de dios en nosotros y algo de nosotros en dios, pero la equivocidad

absoluta impide una analogía y una comprensión absolutas. Al crear Dios al hombre no puede dejar de “tocarlo” (es un decir), de dejar su *huella*, ésta es la *similitud*: la *libertad* y la *voluntad*. Pero *si* Dios es incomprensible desaparece toda certeza y todo enunciado se vuelve incierto: podría ser que Dios crease a la criatura y la abandonase (el *sim-sum* de la *cábala*). Pero si Dios abandona al hombre lo abandona efectivamente; quiero decir: no se puede sostener que Dios abandona al hombre y luego seguir pensando como si no lo hubiese abandonado. El abandono es el ateísmo, que así adquiere una relevancia teológica. El ateo sería el verdadero creyente pues acepta radicalmente el *abandono* de Dios. El abandono absoluto es la equivocidad absoluta: un callejón sin salida cuya consecuencia lógica es el ateísmo. Por otra parte la univocidad absoluta concluye en el *panteísmo*, vale decir en una generalidad que no dice nada, pues decir que todo es dios equivale a privar de contenido la afirmación, en cuyo caso dios es igual a nada. Pienso que la idea de la *trinidad* intenta la solución teológico-dialéctica del problema, y, al mismo tiempo, recupera tanto la idea de *incomprensibilidad* del infinito como la idea de una analogía *finita*.

33. En su “ontología gris” Marion de alguna manera ve en Descartes un antecedente de Kant al sostener que “el ser real no se brinda en ningún conocimiento representativo”; incluso el *ego* queda indeterminado: “sólo se trata de mostrar que él es, sin poner en primer plano la cuestión de qué significa para él ‘ser’” (p. 192) [Heidegger critica a Descartes por no haber problematizado precisamente el *sum*]. La existencia no puede según Descartes problematizar el *sum*, “su discurso cesa con el *sum*”.

34. “[...] la demostración cartesiana de la existencia de Dios es el movimiento del *yo* profundizando su propia existencia”. “El *cogito* es la idea de Dios y no es otra cosa... La idea de Dios no está en la conciencia, ella es la conciencia” (Alquié).

35. “Así la *facultas ampliandi* que me permite extender al infinito las perfecciones humanas a fin de atribuirles a Dios, se apoya en la presencia, como yo, de la idea de infinito y por lo tanto de la *similitudo Dei* que constituye de parte a parte el *ego*”. Los dos principios, el yo y Dios, “se fundan en la ambivalencia de un único principio, el *cogito*, que valdría tal vez tanto del ente Dios como del ente *ego*”.



36. La crítica de la analogía, basada en el rechazo de una univocidad real, desplaza el problema de dios hacia el problema del fundamento, o razón: “este viraje determina la modernidad”, sostiene Marion, y, agreguemos, plantea el problema de la *causa sui* como “el nombre metafísico de Dios”; pero... no obstante sigue “obstinadamente vinculado” a la idea de la “incomprensibilidad del infinito”, a su “preeminencia”. Por una parte la univocidad-formal y por la otra la equivocidad-esencial... ¿una “paradoja” —como dice Marion— o más que una paradoja? ¿Me atreveré a decir un absurdo, un “cuento contado por un idiota”, ese punto a donde conducen todos los caminos de la *razón* pura?

37. Heidegger, decimos, critica a Descartes por haberse detenido en el *sum* y haber dejado sin problematizar el *ser(sum)*-del-*yo* (lo que el *yo* es), pero... este no es un descuido de Descartes sino tal vez lo esencial de lo que quiso decir: que no hay *yo*. Si el *pensamiento* es simultáneamente deseo, voluntad, pasión, imaginación... lo que llamamos “yo” *es* el pensamiento. Por eso no se puede tematizar el *yo*, simplemente porque no existe, porque es el *nombre* que le damos al pensamiento en cuanto suma de voluntad, deseo, etc. Se dice, en contra de Descartes: para pensar hay antes que ser, vale decir que el *cogito* presupone el *sum*; sin advertir que para Descartes no hay pensamiento sin ser, ni ser sin pensamiento, sino la instantánea unidad del ser-pensar: ser se *llama* al pensar, y al pensar se lo *llama* ser. El *yo* es esa *revelación*. La crítica de Heidegger sería pertinente si el *yo* fuera una sustancia, pues entonces sí cabría la pregunta sobre el ser o el qué es esa sustancia; pero como no existe ese sujeto o yo sustancial, la pregunta respecto a qué es carece de sentido porque, precisamente, no es, o es el *nombre* (*ego-yo*) dado a *eso* que llamamos pensamiento-voluntad-amor-deseo, etc... en última instancia lo llamamos *dios*, el que *haya algo*; y a ese algo-que-hay es a lo que Descartes llama *cogito* o *sum*... o *dios*. En resumen, ¿cómo iba a preguntarse Descartes por el *ser* del *yo* si no hay *yo*? ¿Por qué exigirle a Descartes que determine ontológicamente ese *yo-ego* que no es o que *es-sin-ser* una suma de acciones sin sujeto. Llamamos “yo” al pensar, etc. y no a *algo* que desde fuera del pensar, distinto al pensar, es el *sujeto* del acto de pensar.

38. Michel Henry considera que Descartes ha escrito “el texto funda-

mental del pensamiento moderno” (entrevista con Joseph Llapasset): el “*cogito* de Descartes –dice– es uno de los análisis más fecundos del pensamiento filosófico” (*La Barbarie*, p. 28). Dice que en sus *Meditaciones* realizó “dos reducciones”; en la primera pone en duda el mundo físico-galileano, en la segunda se trata del conocimiento del *alma*. Mientras en una el alma es definida por el pensamiento (*mens... sive intellectus*), en la otra sostiene bajo la forma interrogativa: “¿Qué es la cosa que piensa? Una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina, que siente”. En la misma página de *La barbarie* dice: “Mas el saber contenido en la visión del objeto [primera reducción] no se agota en modo alguno en el saber del objeto. Implica el saber de la visión misma [segunda reducción], el cual ya no es la conciencia, la relación intencional con el objeto, sino la vida”. Mediante una ascésis teórica “se niega el saber de la ciencia y de la conciencia en general en beneficio de un saber de otra naturaleza cuyo rasgo esencial y distintivo es el de *eliminar de sí toda relación con el objeto* [yo subrayo] y toda objetividad posible, toda evidencia, por consiguiente todo teórico o científico...”. Este saber de la imposibilidad de saber haría “imposible la vida de los hombres” si no existiera un saber que es “la vida, su sentirse-a-sí-misma-en-cada-punto-de-su-ser; ‘sentir’ y ‘experimentar’ en los que no hay ninguna relación con el objeto, ni objeto, ni ek-stasis de un mundo, ni mundo...”. Este saber de la vida se opone radicalmente al saber de la conciencia y de la ciencia; la conciencia deja de ser conciencia-de... algo distinto a sí misma, pues “la vida no revela algo distinto, ninguna alteridad, ninguna objetividad, nada distinto de sí misma...”; “la vida es un experimentar a sí misma sin distancia” (p. 31). El “genio” de Descartes consistió así en presentir que existe otra forma de saber; la primera *Meditación* cuestiona “toda relación con el objeto y así a todo mundo posible, sea el que sea... es decir, toda forma de saber reconocida hasta entonces”, para de esta manera hacer aparecer “el saber secreto” de dicha relación: la segunda *Meditación* tiene como objetivo mostrar “que el conocimiento del alma es más fundamental y más cierto que el conocimiento del cuerpo...”. En el primer momento la idea de espíritu se distingue radicalmente del resto de las ideas, que son de objetos, reales o ideales; en el segun-

do momento “la idea de espíritu no tiene *cogitatum*, es decir, precisamente, objeto”: “La idea de espíritu es el poder original de revelación en virtud del cual la *cogitatio* (el alma, la vida) es la revelación de sí misma y no de una objetividad cualquiera, de un *cogitatum*” (p. 32). El espíritu se revela a sí en cuanto *cogitatio* “en cuanto modalidad de la vida, del alma –aunque en ella no haya hombre alguno, triángulo alguno, dios alguno”.

39. En *Généalogie de la psychanalyse* (PUF, 1985), dedica el capítulo tercero al “ego cogito” en la “historia de la metafísica occidental”, y comienza con una crítica a la interpretación a Heidegger; no tanto a su interpretación “discutible” de Descartes sino a su trasfondo, donde lo que se pone en juego es “la naturaleza última de la verdad y del ser mismo”. Para Heidegger (el texto de referencia es el cap. VIII del tomo II del *Nietzsche*) se trata de una modificación referida al pensamiento de la verdad y del ser: “el fundamento de todas las cosas... el *subjectum* es interpretado como el hombre”, y el hombre como “fundamento de la verdad”. Para M. Henry, por el contrario, “lejos de poner al hombre en el centro de su problemática [Descartes] lo excluye de manera radical, y esto en la reducción: lo que subsiste no tiene ojos ni orejas ni cuerpo ni pertenencia al mundo ni nada semejante, sino el primer aparecer según la efectividad fenomenológica pura e irreductible de su aparecer a sí”; “El hombre sólo interviene en el cartesianismo cuando se descubre finito, *ens creatum*, de ninguna manera como un fundamento”. *Ego cogito* (yo pienso) “quiere decir todo menos hombre, salvo el sujeto ‘humano’, salvo la subjetividad ‘humana’. *Ego cogito* quiere decir que en el surgimiento original del aparecer la ipseidad está implicada como su esencia y como su posibilidad más íntima”, lo que Descartes expresa diciendo que “es tan manifiesto que soy yo quien duda, que oye y que desea, que no existe nada que pueda ser explicado con más evidencia”. Heidegger vincularía el acto-de-representar con el yo del hombre, de esta manera el yo sería el fundamento, el sujeto. Dice Heidegger: “Por el acto de representar el Yo del hombre constituye esencialmente el fundamento. El Yo es *subjectum*”. Toda representación implica algo que se representa en alguien, un *sujeto* y un *objeto* de la representación. Lo que no advertiría Heidegger, según M. Henry, es que “*Cogito* y *Sum* quieren decir la misma cosa”, y “en ninguna parte del texto

cartesiano se encuentra la menor alusión a una problemática como la desarrollada en *Nietzsche II*, según la cual la ipseidad sería comprensible a partir de la estructura de la representación, sino que, por el contrario, se produce de una manera “enigmática y fulgurante la irrupción del *ego* en la *Segunda Meditación*” al culminar la reducción y cuando ya la duda ha suprimido el mundo y “ya no hay ningún mundo ni, en consecuencia, ninguna representación” (p. 93). La puesta entre paréntesis o la reducción llevada a su extremo, suprime todo y deja sólo la manifestación como tal, sin sujeto, o dicho de otra manera la sola manifestación es el sujeto; el yo-pienso-yo-soy no es un proceso sino un dado “enigmático y fulgurante”. El yo es la identidad de lo afectante y de lo afectado (p. 97), “es el ser donde no hay nada distinto a sí mismo”; a este ser Descartes lo llama *alma*: “El Yo está implicado en la representación como su *sub-jectum* sólo porque está presupuesto por ella, y presupuesto como lo que ella no produce, no explica pero presupone precisamente como lo otro de sí misma, como el fundamento que no puede fundar”. De allí que se deba invertir a Heidegger cuando pretende que Descartes funda el *ego* en la representación, como si este fuera una pantalla donde se re-presenta lo que se presenta (la cosa). La ipseidad (la identidad de uno consigo mismo, la esencia de sí mismo) “es inmanente a la representación como su condición pues no hay representar-se sino por ella”, de tal manera que la representación no la funda sino que la presupone necesariamente. La consecuencia de la posición de Heidegger es que la caída de lo representado caería en la reducción arrastrando al yo como sujeto de la representación. M. Henry expone luego el concepto de *ereignis*; brevemente: se trata de la apertura del pensar al ser y del ser al pensar como “fenómeno original” olvidado por la metafísica: olvido del ser. Pero en esta relación el ser es lo fundamental, lo “trascendente” mismo, “lo esencial no es el hombre sino el ser como dimensión de lo extático de la existencia” (cita de Heidegger, p. 111); el ser es lo esencial “en tanto que él abre esta dimensión ‘de lo extático de la existencia’ en la que ‘háy ser’ –*es gibt das Sein*– [hay-se-da ser] de tal manera que es el ser el que dona el hay, vale decir que se dona a sí mismo, que dona y acuerda su verdad”... por supuesto que en esta perspectiva y si el *cogito* cartesiano fuera el hombre como yo-me-repre-

sento y como el espacio de la representación “en la que recoge y refiere a sí todo representado como tal... “Comentando el *es gibt*, es decir el don de sí del ser, Heidegger escribe: ‘el don de sí en lo abierto por medio de esta apertura es el ser mismo’”. Para concluir: el *cogito* no sólo pertenece a la historia de la metafísica occidental sino que es “homogéneo a lo que la precede, a la verdad original de la *fisis* [...] La prueba está en el hecho extraordinario de que la historia de la metafísica occidental es la historia del ser mismo. Es el mismo ser, la misma verdad que se destina a nosotros aquí como *fisis*, allá como *idea* y más allá como *cogito*. La identidad esencial del aparecer funda la afinidad secreta que se instaura entre las diversas épocas del ser [...]. Estas épocas, es cierto, no son equivalentes. La manera de ser de cada una de ellas se oculta o se manifiesta cada vez de una manera que le es propia” (p. 122). Por otra parte en la época moderna esta obnubilación del ser llega a su culminación cuando el hombre, considerándose sujeto, “se toma por el ser”; pero asumirse como ser “no procede del hombre sino del ser, esa es la manera en que éste se destina en los Tiempos modernos”. El ocultamiento vendría a ser, así, manifestación o forma del ser: el *ego* mismo sería *ego-del-ser*. Lo cual produce, evidentemente, una transformación en el pensamiento de Heidegger: no habría una edad perdida de la manifestación del ser sino una nueva forma de esa manifestación, la forma en que el *ego-sujeto* se pone, teniendo en cuenta que a través de él es el ser quien se pone, como *ser*. Pero en la medida en que Descartes no hace del hombre-sujeto el fundamento, sino que lo hunde en el misterio de la Infinitud incomprensible la crítica debe, necesariamente, recomenzar a partir de la inversión.

40. [Con lo que tropieza Descartes, si dejamos de lado la posibilidad de un dios *personal-idolátrico* al que caracteriza por su *infinitud*, es con el *yo*; y así la calificación de *infinito*, según pienso, debe pasar necesariamente de ese dios (inexistente) al *yo*. Pero entonces ¿a qué llama *yo*? Precisamente al *infinito incomprensible* que definía a Dios. *Yo* sería infinito por cuanto no puede referirse a otra cosa: no existe un trascendente de *yo*; y en este sentido sería *incomprensible*, pues para comprender hay que remitir a otra cosa lo que se pretende comprender. No obstante la pregunta se mantiene: ¿qué es eso a lo que llamamos *infinito*? No hay un *sujeto*

a lo que calificaríamos de “infinito” como si éste fuera una cualidad. Digamos que el *yo no “es” infinito* sino que el *yo=infinito*; en este sentido diríamos, en término cartesianos, que el *yo* se dice de la *cosa pensante* ‘más’ la *cosa extensa*, ò, del *mundo en totalidad* y de las *pasiones en totalidad* ‘más’ la *conciencia* (como *autoconciencia*). Hay, por lo tanto, una *unidad* donde los términos son idénticos e intercambiables: *yo=mundo=infinito=conciencia=ser*; y de esta *unidad* podemos decir que es *incomprensible*, no en cuanto al *cómo sea* sino, wittgensteinianamente, en cuanto al que *hecho de que sea*].

42. Estamos hablando, en términos kantianos, del *yo-trascendental*, no del *yo-empírico* (corriendo el riesgo de reintroducir *la* escisión metafísica como *materia* y *alma-espíritu*). La evidencia de la finitud del hombre vendría a negar su infinitud. El hombre como ser esencialmente finito o “para la muerte” o “hacia la muerte” se opone al carácter trascendental del *yo* como *absoluto-infinito*; idea ésta que no puede funcionar como fundamento sino, a la inversa, como *abierto*, o como *siempre más* (lo “incomprensible” cartesiano). El *yo* no es, el *mundo* no es, *dios* no es; se trata de “ideas regulativas” de lo sensible que *aparecen* como *yo*, *mundo* o *dios*; pero se impone preguntar ¿ante *quién* aparecen? Digamos: ante *nadie*, porque no hay “nadie”, no hay ninguna sustancia, ningún ser, ningún *yo*, sujeto o alma ante el cual el aparecer aparezca. Hay no-nada, y este es el límite; a este límite, al *hay* (sin el se-da heideggeriano) podemos *llamarlo* *yo*, *mundo*, *dios*, *infinito*, etc., pero no podemos *sustantivarlo*, y eso es lo *incomprensible*: *que no haya nadie* (ni ente, ni ser, ni sustancia, ni *yo*...). El hecho de que no haya *nadie* es *incomprensible*; el hecho de que no haya *inmanencia* ni *trascendencia*, ni *vida* ni *muerte*, ni *finito* ni *infinito*, eso es *incomprensible*. ¿*Incomprensible* para quién? Para el *hay* que *llamamos* *yo*, *hombre*, *espíritu*, *dios*, *conciencia*... el *absoluto* que somos sin ser; pero ¿cómo decirlo si no hay *nadie* que lo diga? El decir-dice, el pensar-piensa, el *yo-yoea*, el *mundo-mundea*: no hay sujeto del *hay*, el solo *hay*.

43. Se trata de pasar a la segunda *Meditación*, la que introduce otra fórmula (“el punto fijo y seguro sobre el que se edifica el conjunto de la filosofía primera” dice J.-M. Beyssade en *La philosophie premiere de Descartes*): “Yo soy, yo existo” (ed. Aguilar, p. 54 y ss.). ¿Es este “el punto

de herejía de Descartes” como sostiene E. Balibar, o el punto a partir del que se “edifica” su filosofía? ¿Cuál es la diferencia? “Ya mostramos –dice Marion–, siguiendo a J. Hintikka, que se trata del paso de un razonamiento (del tipo que sea) a un performativo”. El pensamiento no se dice en el enunciado porque “es él el que dice”, “hace lo que dice”. Se trata esencialmente, para Marion, del problema del “yo”. Descartes: no sé con claridad lo que yo soy, yo que estoy seguro que yo soy [el problema es el *yo*, que debe tacharse para poder decir *hay*: al *hay* lo llama *yo*, al puro existir lo llama *yo*]. Descartes: “el *ego* se encuentra, por cierto tiempo, en situación de anonimato: yo soy, pero yo ignoro lo que (o quien) yo soy” [el anonimato, la ignorancia, no es por cierto tiempo sino que es definitivo pues *no hay un “yo” que sea*, no hay *dos cosas separadas*].

-B-

44. San Anselmo dice “Y no busco entender para creer, sino que creo para entender. Y también creo esto: que si no creyera, no entendería”. Si cree en Dios, ¿para qué tiene que demostrar la existencia de Dios? Evidentemente para los que no creen en Dios, pues si todos creyesen sería absurdo demostrar su existencia. Además pone como condición de la demostración la creencia en Dios, con lo cual, trasladado a los no creyentes, hace imposible que acepten el razonamiento como demostrativo precisamente porque ellos no creen. Un viejo problema de la filosofía: ¿cómo pasar del pensamiento a la realidad? [el problema de Kant en la *Crítica de la razón pura*, el problema de las llamadas “magnitudes negativas”: el hecho de que yo piense que tengo 100 pesos en el bolsillo no significa que tenga realmente 100 pesos en el bolsillo].

Si llamase Dios al *hecho de que haya algo* (y Descartes se encargó de demostrar que hay algo indubitable a lo que llamó *pensamiento* (entendiendo por pensamiento no sólo el pensar, sino también el desear, querer, imaginar, etc.) lo que se tendría que demostrar es la inexistencia de ese *hay (algo)* a lo que llamamos Dios. Vale decir que la carga de la demostración pasaría al ateo, pero siempre que ese ateo negase la existencia del *algo*.

San Anselmo llama Dios a “*algo mayor que lo cual nada puede pensarse*” (yo subrayo). En un sentido lógico es evidente que eso de lo que no puede pensarse nada que sea mayor debe lógicamente existir, pues si no existiera le faltaría la existencia y sería mayor si ese algo tuviera existencia. En otras palabras, si algo existe sólo en el entendimiento no es lo mayor que puede pensarse, pues puede pensarse algo que además del entendimiento exista en la “realidad”. San Anselmo niega que tanto una cosa como la otra sean lo mismo *en el pensamiento*; el pensamiento y lo que él llama realidad son ontológicamente distintos, pero en el pensamiento como tal son lo mismo el pensamiento y la realidad: son *pensamiento*. Pareciera que, contrariamente a lo que piensa San Anselmo, *sí pueden ser lo mismo*. Dice que si el insensato “entiende” la afirmación básica, y si la entiende ésta existe en su entendimiento, y si existe en su entendimiento necesariamente debe existir en la realidad pues en caso contrario se negaría la afirmación básica de ese algo de lo cual no puede pensarse nada mayor.

Ahora bien, el hombre puede *decir* que hay algo de lo cual no puede pensarse nada mayor, pero no puede pensarlo realmente, pues sería como querer pensar realmente el infinito, lo que es imposible ya que al pensarlo como tal lo limitaríamos y ya no sería infinito sino finito [por esta razón Descartes sostenía que Dios es “incomprensible”: lo infinito no puede abarcarse, o, abarcar lo infinito es contradictorio ya que implica volverlo finito al abarcarlo].

A esto de lo cual no puede pensarse nada mayor y que por lo tanto existe, San Anselmo lo llama Dios. Una vez definido Dios de esta manera debe necesariamente pensarse que Dios existe porque *algo* existe (Descartes, *Regla XII*: “Si yo existo, Dios existe”; Leibniz: “*Si algo existe, Dios existe*”; Kant, “*si algo existe, y yo existo, Dios existe*”). Efectivamente, si algo (la totalidad de lo que es, o *mundo*) existe no podemos pensar nada mayor. Podemos decir “algo mayor” pero no podemos determinar ese decir dándole un contenido, porque en este caso dejaría de ser lo mayor y se le debería agregar la nueva determinación (pero ¿cómo conocer esa determinación si hemos dicho que no hay nada mayor?).

En el capítulo XV San Anselmo va a agregar algo fundamental: dice



que Dios no sólo es aquello de lo cual nada mayor puede pensarse, “sino también *algo mayor de lo que puede pensarse*” (yo subrayo). Y agrega que si Dios no es *eso* entonces puede pensarse algo mayor que Dios, “lo cual no puede hacerse” (¿por qué no puede hacerse? ¿para no caer en un regreso infinito? [¿y si fuera necesario caer en ese regreso infinito, y, por lo tanto, incomprendible?]).

No se trata ya de lo mayor que puede pensarse sino mayor de lo que puede pensarse, es decir *otra cosa* que el pensamiento, algo distinto al pensamiento (así como Levinas dice “de otro modo que ser” San Anselmo diría “de otro modo que pensar”, lo opuesto a *pensar de otro modo*). Pero si Dios existe más allá del pensamiento, entonces no podemos decir nada de él, y, fundamentalmente, no podemos decir que *es* ni que *existe* (Platón, en la *República*, habla de “más allá del ser” del *bien* o de la *esencia*, Porrúa, p. 550).

Después de afirmar que Dios no puede pensarse porque Dios es más que todo lo que puede pensarse, San Anselmo le atribuye a Dios una serie de cualidades (como “armonía, aroma, sabor, suavidad, belleza”, además de uno, bien, omnipotencia, sabiduría, etc.) inevitablemente antropomórficas, ya que si Dios está más allá del pensamiento no se comprende cómo se lo puede conocer, salvo por inferencia analógica: la criatura necesariamente lleva la marca o huella de su creador, de allí que conociendo lo creado, ante todo el alma, se pueda inferir al creador (este razonamiento es aristotélico: en la vasija queda la huella del artesano). Sin embargo estos razonamientos por analogía e inducción no pueden superar la contradicción que implica sostener el conocimiento de lo que está más allá del conocimiento.

San Anselmo penetra en Dios diciendo que no está en ningún lugar y en ningún tiempo; no puede estar en un lugar porque él es todo lugar o nada-de-lugar (un lugar siempre está limitado; lo i-limitado no puede ser *lugar*). Dios no existió ayer, ni existe hoy, ni existirá mañana, sino que “existe ayer, hoy y mañana” simultáneamente, en un horizonte y no en una sucesión de horas: “existes, simplemente, fuera de todo tiempo” (p. 81). Más aun: de Dios dice que “eres lo que eres” y “eres el que eres” [sin advertir que la atribución a Dios del ser es una limitación: de Dios se

puede decir que Dios=Ser, pero no que Dios *es*, porque Dios=más-que-ser (*ser* es una categoría propia del entendimiento (Kant), por lo que atribuírsela a Dios implica someter Dios al pensamiento, y Dios, como dijimos, es *más* que pensamiento].

¿Qué dice Gaunilo en defensa del “loco” que se atreve a negar a Dios? Frente al paso injustificado de San Anselmo del pensamiento a la realidad (recordemos: si una cosa existe en el pensamiento y en la realidad es mayor a una cosa que sólo existe en el pensamiento, y como de Dios se ha dicho que es lo mayor que puede pensarse, en consecuencia Dios existe en el pensamiento y en la realidad) Gaunilo afirma que hay “muchas cosas falsas” que existen en el pensamiento y no en la realidad. Distingue de esta manera dos órdenes ontológicos distintos: el del pensamiento y el de la “realidad”. Dice: si no puede pensarse que Dios no existe “¿por qué toda esta disputa?” (y en esto tiene razón). Aclaremos que Gaunilo se refiere a la primera afirmación de San Anselmo: Dios es aquello de lo que no puede pensarse nada mayor, luego existe. Sigue diciendo Gaunilo: no niego que en mi entendimiento no hay nada mayor que Dios, “pero de esto no puede seguirse de ninguna manera que exista también en la realidad”; esto deberá probarse “con un argumento irrefutable” y no sólo afirmando que luego de pensarlo no puedo sino concebirlo como existiendo indudablemente, con lo cual estaría avalando “cualquiera cosas inciertas y aun falsas”... (digamos, en honor de San Anselmo, que no se trata de cualquier tipo de cosas sino del *absoluto*...). En el punto 4 Gaunilo se explaya en la distinción entre la *palabra* (“con la cual sola, nunca o apenas puede ser pensado algo verdadero”) y “la audición de la voz”, por una parte, y la realidad o existencia por la otra. “Yo, pues, no sólo digo, sino que niego y dudo que aquello sea mayor que cualquier cosa real, y no le concedo otra existencia... que la que el espíritu intenta dar a una cosa desconocida sólo según la voz oída”. ¿Cómo “probar”, dice, que ese ser “máximo existe realmente” si sólo está “en mi pensamiento”? Esto es lo esencial (también lo será para Kant cuando discuta en la *Crítica* las pruebas ontológicas, cosmológicas y físico-teológicas de la existencia de Dios).

San Anselmo ha caído en un *círculo*: si todos creyesen no haría falta la demostración de la existencia de Dios; su demostración implica la exis-

tencia de no-creyentes a los cuales hay que demostrarles racionalmente que Dios existe, pero para convencerlos éstos tendrían ya que creer, pues si no creen no pueden comprender: “si no creyese no entendería” dice. La demostración lógica, le critica Gaunilo, por más correcta que sea no lleva a creer, porque entre el pensamiento y la realidad media un abismo; sólo mediante un abandono (del razonamiento lógico) y un *salto* (¿la intuición-intelectual?) se puede acceder a la fe, es decir a la *creencia* en la existencia de Dios.

En esto pareciera que Gaunilo tiene razón. Pero queda la otra gran afirmación de San Anselmo, *el más que lo que puede pensarse*. San Anselmo llega a la afirmación hiperbólica del pensamiento y dice *esto es Dios* (aquello de lo cual no puede *pensarse* nada mayor), pero de inmediato va más allá y se instala fuera o en lo otro del pensamiento. Y Gaunilo de esto, que es central, que casi podríamos decir que es un *lapsus* del santo, no dice nada. Quien lo dirá será Descartes y Kant: el primero situando a Dios en el orden de lo “incomprensible”, y el otro desplazando toda posibilidad de *demostración racional* de su existencia y *saltando* a la razón práctica para internarse en el laberinto de la teología...

No obstante la severidad respetuosa de ambos contendientes, me parece que a pesar de las razones de Gaunilo es San Anselmo el que abre más posibilidades al desarrollo del pensamiento, tal vez a su pesar. En su segunda gran afirmación hay algo del orden del estupor: la imposibilidad de decir algo razonable de Dios. Y no deja de ser secundario que él le atribuya a Dios una amplia serie de atributos (atributos *idolátricos* por antropomórficos, sin duda) que contradicen de manera flagrante su tesis, pues si está *más allá del pensamiento* entonces realmente está *más allá del pensamiento* y resulta imposible en consecuencia *conocerlo mediante el pensamiento*. San Anselmo nos conduce al *abismo de la razón* y luego retrocede a la más pura razón, allí donde el implacable Gaunilo lo encierra. La deriva anselmiana, tomada en su pureza, lleva al *noumeno*, al más-allá-del-ser, a lo otro-que-ser, a lo otro-que-mundo, etc.

El abismo de la razón es el fin de la metafísica y el comienzo de un pensar-sin-pensamiento (sin filosofía, sin ciencia, sin política...), es decir, *sin fundamento*. *Incipit* el caos dionisiaco del “arte”, de la mística-sin-

dios, del erotismo. Si llamamos Dios a eso que es más u otro que el pensamiento, cabe decir que no lo podemos nombrar ni conocer de ninguna manera, entonces lo que queda es un hueco in-significativo, una ausencia-de-todo. Seguramente qué el santo se hubiese negado a sacar estas consecuencias que me parece están implícitas en su tesis.

Gaunilo se equivoca cuando en sus ejemplos habla de *cosas* que yo puedo pensar y que no existen realmente, ya que San Anselmo habla de Dios, es decir del Absoluto, del *algo* o del *hay*; y entonces, efectivamente, no puede existir nada mayor y entonces *eso* efectivamente existe. Absoluto es lo que no se funda en ninguna otra cosa; digamos: el *hay*, como yo o conciencia trascendental, que no se funda en ninguna otra cosa... por lo que indubitablemente “existe”, no como fruto de una demostración sino como puro *acto*.

-C-

45. Tengo la sensación del dolor infinito que *es* esto a la que llamamos *hombre*. Todo lo que podemos hacer (poesía, música, amor, amistad, piedad...) es igual a nada frente al abismo del dolor de los hombres y de los animales. Si pudiésemos definir al hombre diríamos que es un animal que incomprensiblemente adquirió conciencia, produciendo así un animal carnicero de una sevicia hiperbólica. El mal es un hecho de conciencia, vale decir humano. Es el mecanismo consciente, racional, de un animal implacablemente sometido a la satisfacción de sus deseos. El hombre es un animal sin límites, capaz de hacer sufrir ilimitadamente, ya sea por placer, por necesidad o por el despliegue furioso de sus instintos. Pero en algún momento ese animal ya humano, con una incipiente conciencia, con un incipiente lenguaje, sea cual sea la forma mediante la cual éste haya sido adquirido, se dio cuenta que podía aniquilarse a sí mismo por acción de su propia ferocidad y entonces buscó la manera de sobrevivir, quiero decir de sobrevivir a sus instintos desenfrenados, y para eso, sabiéndolo o sin saberlo, “inventó” (*es* ese invento) la *ley*. De alguna manera misteriosa algunos poderosos animales hombres impusieron al resto un *orden*, y para

imponer un orden, como dice Nietzsche, “tuvieron” que castigar, que torturar, que matar. Dios es una *construcción* humana que “funda” la ley y el castigo; vale decir que la conducta impuesta por la especie poderosa fue convalidada trascendentalmente por los decretos divinos. Un Dios hecho a imagen y semejanza del hombre: un soberano instaurador de la ley, un juez todopoderoso, violento hasta la exageración en el exceso, vengativo, celoso, y a la vez prometededor de felicidades eternas... Una “construcción” sin conciencia destinada a aterrorizar a los hombres, a convalidar lo dado y a fundarlos, a darles un sentido y una ética, un ser y un deber ser. Una construcción que ordena amar (incluso al enemigo) y odiar, que es capaz de castigar y de premiar de una manera infinita.

46. La “ley de Dios” fue siempre la ley de los hombres, porque al menos *ese Dios* no puede existir; fueron los hombres los que crearon la Ley y la convalidaron en un Dios. Esto no significa que se trate de una astucia del hombre, es decir, que un grupo de hombres haya pensado crear esa cosa invisible a la que llamó Dios. La astucia fue, digamos, de la especie humana, o, para ser más precisos, la especie humana *es* esa astucia, pues sin ella, sin *nomos*, no hubiese sobrevivido. Sea como sea esa construcción, la *ley*, que es la conciencia humana como tal, es al mismo tiempo la posibilidad de la existencia del hombre trascendiendo su propia ferocidad instintiva: o *Ley o Muerte*. Pero esto es una dialéctica y no una positividad sin negación, sin contradicciones. La historia, en gran medida, es la historia de esas contradicciones que se desenvuelven en el zócalo abstracto, por cuanto es general, de la *ley*. El hombre es un animal salvaje con conciencia; esa conciencia es la forma de la necesidad de control de sí mismo para evitar su extinción (estos no son momentos sucesivos sino que deben pensarse como instantáneos, como constituyentes de su ser: conciencia y ley son lo mismo, se co-pertenecen). No se trata de una definición, que es ontológicamente imposible, del “hombre”, de su encierro en una esencia, como es la de “animal racional” (podríamos decir, aproximándonos a Heidegger, que llamamos hombre a la manifestación del ser), sino, más precisamente, del intento de descripción fenomenológica de una “historia”.

47. Sade aceptó lo demoníaco del hombre y construyó una ley de maldad sin contrapeso: si la maldad asesina del hombre es incuestionable, *luego*, lógicamente, hay que asumirla llevándola permanentemente a su extremo en provecho propio. No se trata de combatirla sino de exaltarla. Contrariamente a los andamios judeo-cristianos, lo que exige Sade de sus héroes es la realización completa del mal.

48. ¿Cuál es la importancia de Sade? Ante todo debemos reconocer que el nombre "Sade" no es el nombre de un sujeto, de una persona (por supuesto que también lo es), sino de una *potencia*. Lo que Sade descubre es que *todos podemos hacer todo*. Es el mismo descubrimiento que hizo Primo Levi en un campo de exterminio y el mismo que hizo H. Arendt cuando, luego de su asistencia al juicio de Eichmann, sostuvo que *no hay monstruos sino seres comunes, vulgares, que actúan monstruosamente*. Se trata de un descubrimiento espantoso, pues hace a la "especie humana", como la llamó R. Antelme, responsable del *mal*.

49. A esta potencia, o facultad de poder hacer el mal, Bataille la llamó "soberanía": la posibilidad efectiva de poder hacer sufrir, de causar dolor, de torturar y asesinar, son partes constituyentes de los seres humanos. Hay un punto en que Bataille, fascinado por la posibilidad que tiene el hombre de realizar el mal, en cuanto ser *libre* o soberano, excede su propio planteamiento y se contradice: mientras por una parte sostiene que es "completamente imposible" que una sociedad "admita en su seno una multitud de Sades", por la otra afirma que "él no haría nada por impedir que eso suceda". Digo que se contradice porque su última afirmación es absolutamente abstracta, ya que no puede implicarse en algo que no existe: vale decir en una sociedad *sádica*, puesto que una sociedad sádica se suprimiría a sí misma. Incluso su afirmación es irrelevante teóricamente ya que se trata de una afirmación *ad hominem*, lo que haría él, la persona Bataille, en el caso hipotético de una sociedad sádica...

50. Pienso que después de reconocer la *libertad*, no como atributo sino como el ser de lo que llamamos *hombre*, o, en otras palabras, como lo *abierto* de la manifestación del ser (y no discuto aquí la validez del tér-

mino “ser”), uno puede oponerse al *mal*, o, dicho de otra manera, uno puede oponerse soberanamente, en ejercicio de la libertad o de su “soberanía”, a que el otro ejerza sobre él una libertad que podríamos llamar *maligna*... No aceptar, como dice Bataille que él haría, sino oponerse e impedir soberanamente el ejercicio de esa soberanía sádica que produce sufrimiento, dolor y muertes gratuitas, en función del placer o el goce del así llamado sádico.

51. En sus apuntes sobre “la soberanía” (*Œuvres complètes*, t. VIII, p. 296 y ss.) Bataille, en un texto muy denso, habla de “un error grosero” de Sade; dice que éste no se da cuenta que los otros no son cosas sino que son él mismo: “yo hablo y, por lo tanto, soy fuera de mí como en mí mismo”, los seres no son “totalmente distintos de mí. El mundo no está, como Sade en su límite lo representa, compuesto de él y de cosas”; no pueden existir uno sin otro, luego, si suprimo al otro me suprimo a mí mismo. Hay que ver si este es un error o si, por el contrario, es lo que piensa Sade. El héroe sadiano es una apoteosis del ser individual (solipsista) que en su deseo soberano nulifica precisamente toda otredad e incluso aspira a su propio aniquilamiento como forma de aniquilación absoluta. En este sentido sólo puede tener una pasión tanática hacia el otro-cosa. No existe amor, ni amistad, ni cariño, ni ternura, ni fidelidad a nadie: el hijo mata a la madre y la madre mata al hijo, el padre procrea con la madre y con la hija, todo el ámbito de su escritura es de una sevicia extrema. Las muertes no son simples sino el resultado de complejos métodos de tortura (sería interesante hacer una fenomenología de las torturas sádicas) que se aplican a todos los “objetos” y, entre éstos, a sí mismos considerados como objetos. El héroe sadiano es una personificación de Dios, de un “dios” que crea todos los actos del hombre como ser universal: desde las guerras más cruentas hasta las pequeñas maldades, agregándole el terror natural de los cataclismos. En lo que el sádico se separa de Dios es en su deseo de autoaniquilamiento; es como si Dios deseara suicidarse. Tal vez el “error” sea de Bataille por querer someter a Sade a su propia filosofía. En realidad el héroe sadiano no reífrica al otro, pues en tal caso no podría gozar con su sufrimiento (el otro no es una piedra sino un cuerpo que puede sufrir, y el objetivo del personaje sádico es hacer sufrir al otro, a

todo otro, sin límite, de una manera suprema). El único objetivo es el sufrimiento potenciado del otro para *gozar: in extremis* en la *apatía*, vale decir, sin goce, hacerlo sufrir por hacerlo sufrir, sin causa, más allá del goce, o en un goce tal vez “divino”, extra-humano, un goce sin goce, aunque ésta sea una paradoja siniestra. En este sentido la Revolución permite “a cada ciudadano acceder al goce supremo matando y torturando”; cada ciudadano, al asesinar al Soberano hereda su poder de asesinar, pero con una condición: el acto debe ser pasional y no realizado por el Estado (esto explicaría la oposición de Sade a la pena de muerte); el ciudadano que asesinó al rey está sometido a continuar necesariamente en el crimen o perecer en manos de un *poder* que ha asumido las prerrogativas del rey. El *principio* de la soberanía sadiana es la violación de toda *prohibición*. Aquí se asentaría el fracaso de la revolución: haber suplantado una soberanía personal por una soberanía estatal.

52. Todos los hombres *son*, como tales, soberanos o libres, pero todo acto libre dirigido intencionalmente a producir el mal (dolor, sufrimiento, muerte) debe ser impedido. El bíblico amor al enemigo significa que uno comprende que *todos* somos inocentes y culpables a la vez, o que podemos serlo en cuanto seres *libres* que *pueden* hacer una u otra cosa, el bien o el mal, y que, en consecuencia, hasta el peor de todos los hombres no es responsable de su propio ser *monstruoso*, por cuanto no *eligió* serlo.

53. Es a este descubrimiento de la potencial monstruosidad común a lo que llamo *terrible*. Kant sostiene que estamos absolutamente condicionados empíricamente. Por eso en lo empírico no podemos dejar de ser inocentes ya que existen millones de causas que motivan y condicionan nuestros actos. Nuestra responsabilidad es *trascendental*, porque en cuanto seres trascendentalmente libres ejecutamos tal o cual acto.

54. En este punto Kant y Sade se vinculan esencialmente pues ambos reconocen que el hombre es un ser *libre*. Pero mientras Sade expone o relata el mal, Kant se opone al mismo. Sade lo convierte en principio: *actúa así*, libremente, haz lo que te produzca placer. Kant no puede aceptarlo como *principio* porque eso implicaría la extinción de la humanidad. Los grandes personajes de Sade aceptan e incluso desean apasionadamente la extinción del género humano. Kant reconoce el mal en la reali-



dad empírica, pero lo niega como deber-ser; reconoce el *mal radical* (todos podemos hacerlo), pero niega el mal *diabólico* o absoluto por cuanto implica la supresión del propio ser humano.

55. Para Sade no hay Dios, es decir ninguna trascendencia que imponga leyes, mandamientos o principios a los cuales someter la acción del hombre, éste puede actuar hasta el extremo de querer o desear suprimir al *hombre* en una apoteosis de maldad. Kant, consecuente con los límites planteados en su primera *Crítica*, tampoco cree en Dios, pero, dice, hay que hacer *como si* existiera. Pero este “como si” no es suficiente para darle un fundamento a la Ley. Mientras en Sade no hay Ley, en Kant sí hay Ley. Al no haber Ley los personajes sadianos pueden actuar según su libre arbitrio; en Kant la Ley establece deberes, principios o mandamientos: *no debes hacer tal o cual cosa*. Si no hay Dios ¿por qué no se *debe* hacer tal o cual cosa, por ejemplo robar, mentir o matar? ¿Es arbitrario el mandamiento kantiano? Pienso que no, que para Kant es *la Vida misma* la que se expresa como mandamiento, y que esta Vida absoluta puede ser llamada “Dios”. En este sentido los principios éticos *son* Dios mismo. Si no hay principios es la Vida la que desaparece a causa de la acción libre del hombre. La Vida en su esencial perseverar en sí pone, o se pone, como Ley: no matarás porque si el matar se absolutiza soberanamente la Vida se extingue, el hombre y el mundo desaparecen.

56. Pero esta Ley es trascendental. En el orden empírico la comunidad de los hombres impone la ley-jurídica, sublima el primigenio ojo-por-ojo en Ley que el poder (del Estado) se encarga de efectivizar. Mientras en el orden trascendental la Vida funda la Ley, en el orden empírico son los propios hombres los que establecen el “pacto” de la soberanía: frente al caos de la lucha de todos contra todos, los hombres acuerdan (en realidad *son* ese acuerdo; mientras el animal instintivamente no aniquila su propia especie, el hombre, a causa de su *libertad*, necesita ese *plus* de instinto) establecer normas que permiten su sobrevivencia. En cuanto al “poder” fue Hegel quien introdujo la *muerte* como decisoria: el ir hasta el fin de la vida, es decir hasta el riesgo real de la muerte y sobrellevarla en una lucha a muerte de las conciencias funda el poder de decisión de la ley en el interior de la Ley. Pero teniendo en cuenta que siempre lo empírico implica

necesariamente, para su posibilidad, lo trascendental. En lo trascendental no hay lucha a muerte, pero la lucha a muerte implica la soberanía o libertad trascendental. En resumen, las especies animales no se matan, mientras que la especie hombre *puede* matarse porque es libre y está más allá del principio instintivo de conservación.