

Apuntes

Oscar del Barco

“El que quiera verdaderamente filosofar debe renunciar a toda esperanza, a todo deseo, a toda nostalgia; no debe querer ni saber nada, sentirse totalmente pobre y desnudo, abandonar todo para obtener todo”

Schelling

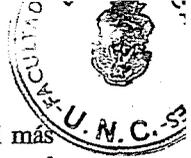
*Sentir** que *todo es uno*, que “todo” está sucediendo *aquí*, en *este* instante. *Sentir* que no hay nada que se refiera a algo distinto a mí cuando ya no hay mí, cuando las palabras se han retirado dejando un vacío sin vacío y un ser sin ser. *Sentir* que todo lo dicho desde que se dijo algo fue dicho de *esto* que llamo con mi nombre. No hay nada más que *esto* que *hay*. Todas las palabras son esto que *hay* y esto que *hay* ~~de~~ *esto* que se llama “yo”. En este residuo sin nombre e innombrable, que señala la pura vaciedad, se da *esto* que ~~de~~ el habla. Y el habla es el absoluto hablando, algo imposible vuelto posible. Y eso es *esto*, lo que yo-soy en cuanto no-soy, pues si fuera tendría límites y no podría ser “yo”: no sería *esto*. ¿Cómo podría ser fuera de lo que es? Y si soy, ¿cómo podría decirlo? ¿Acaso desde el no-ser y al no-ser? Sólo “soy” porque no-soy; si fuera nunca podría ser. Yo ~~de~~ tachado, o el no-*es*. Nunca puede intencionarse un *yo*, ni tampoco un *ser* (no se lo puede pensar ni imaginar). Lo que llamamos “yo” es inconmensurable precisamente porque no *es*. En un sentido estricto es imposible decir algo del “yo”, porque carece de determinabilidad. No-yo

recibe todo lo dicho. Y eso uno-mismo que soporta todo decir porque no-es ~~es~~ un misterio. Si yo no soy Ser (o Dios) entonces no hay Ser (o Dios); ser o Dios ~~es~~ sin-ser esto-yo-mismo, o no es. Si hay algo, hay Dios, dijo Leibniz; pero ese *algo* es *esto*: el absoluto que ~~es~~ el sí mismo sin sí mismo; sin substancia**.

* “Sentir” entendido como *experimentar*: “La *etimología* contribuye a aclarar el concepto de <experiencia>: compuesta de <ex> y <perior>, la palabra latina *experientia* evoca, por una parte, un éxodo, un <salir de> e <ir hacia>, y, por otra -gracias al uso del verbo <perior>, presente tan sólo en términos compuestos- denota los dos campos de significado ligados a esta palabra... <periculum> dice el riesgo, la prueba, el elemento imponderable vinculado a todo contacto directo... un enfrentarse arriesgadamente con lo desconocido, caracterizado por la inmediatez de la visión y del saber” (Bruno Forte, “La experiencia de Dios en Jesucristo”, *Concilium*, n° 258, 1995).

**Nietzsche, al decir que era *todos los hombres de la historia*, decía algo imposible de decir, o que sólo puede decirse en y desde la locura: saber-loco es saber que se ~~es~~ tanto Cristo como el criminal Prado, así como cualquiera y todos los hombres; en el *instante* del Eterno Retorno cae la *individuación*, y entonces la no-individuación vuelve posible el *todos*.

Lo que llamamos “sujeto” es incomprendible por inexistencia. Digo la palabra *sujeto*, o *yo*, pero *lo* que la posibilita, lo que podríamos llamar su *algo*, no puede comprenderse: en un primer sentido porque *todas* las palabras no bastan para caracterizarlo, ya que, por principio, ~~es~~ lo que habla; segundo, porque resulta imposible pensar un *afuera* que lo comprenda. A pesar de todo lo que se ha dicho del sujeto, o del “yo”, hay una incomprendibilidad esencial. Siempre se seguirán diciendo cosas, se tratará de definirlo, pero nunca se lo podrá agotar o “tener” conceptualmente; para la razón el “sujeto” es un espejismo. No hay nada fuera del sujeto y del mundo para desde ese fuera comprenderlo (incluso Dios es no-fuera, salvo como *decir*). No hay sujeto ni mundo, sólo *hay*, y eso es todo. El *hay* es un *suceso* sin razón. El *hay* es la totalidad del *hay*: el esto-de-hay. No hay más allá del *hay**. “Más allá” no puede decirse, o todo lo que se diga del más allá pertenece al más acá.



*Nietzsche sostiene que todo lo atribuido al más allá debe atribuirse al más acá, a la “apariencia”; de esta manera suprime el concepto de trascendencia y el de apariencia. Se trata de la “transmutación” de los valores y no de una apología de lo empírico: lo que *hay* es sin trascendencia y sin inmanencia. En lenguaje hegeliano podría decirse *la trascendencia absoluta de la inmanencia absoluta* (un borramiento de la distinción kantiana entre fenómeno y noumeno). Después todo recomienza.

Duns Scoto: “el individuo no tiene sentido sino en cuanto es asido como actualización del infinito”; pero entonces es imposible seguir hablando de *individuo*.

Wittgenstein dijo que cuando hablamos de Dios en realidad hablamos de lo que nos sucede. La afirmación me parece correcta si después de escribirla tachamos la palabra *sucede*, la palabra *nos*, la palabra *hablar*, y, finalmente, la palabra *Dios*, porque lo *absoluto* no soporta ninguna palabra, ni la palabra *absoluto*, ni la palabra *palabra*.

Algo es evidente; es imposible suprimirlo; podemos *decir* que suprimimos *todo*, pero siempre hay *algo* insuprimible, *algo* que incluso negándolo se afirma. Nada ni nadie lo funda; ningún *ser* o Dios lo sostiene en su significación pues no tiene significación, o se significa a sí con una significación vacía, sin ser y sin significación.

H. Urs von Balthasar dice que “Cada individuo es inexpressable”; podemos tratar de expresarlo, pero a medida que progresamos en la expresión el “individuo”, paradójicamente, se vuelve inexistente (el “caballero inexistente” de Macedonio); precisamente porque todo lo que se diga es inconmensurable con su inexistencia, ya que no es, o ~~es~~ un vacío que al mismo tiempo recibe y rechaza todo.

Por una parte el *instante* pertenece al Eterno Retorno, va y regresa en la totalidad del ciclo (en un círculo el punto que está delante está a nuestra espalda y de esta manera está en el futuro); pero por otra parte el “instante” *es*, y en cuanto *es* no-es en el Eterno Retorno: el instante es todo, y así no

deja lugar a nada distinto de sí. Pero si es *todo* entonces el “instante” es precisamente lo que desaparece en el instante. Por eso Nietzsche une el ser y el devenir en el Eterno Retorno, como si fueran los lugares imposibles del *instante*. A lo que no podía nombrar de ninguna manera lo nombró Eterno Retorno.

Si no hay cosas, ni sujeto, ni tiempo, si no hay por un lado el ser y por el otro el devenir, ¿qué quiere decir Eterno Retorno? Si no hay nada, salvo el *hay*, ¿qué puede retornar? ¿Eterno Retorno es ese no-haber? Si el Eterno Retorno significa (sin significar) el querer absoluto* de lo que *hay*, sus consecuencias éticas son esenciales: el querer *esto* eternamente, el acto selectivo por excelencia, abre a posibilidades infinitas que exceden todo nombre. Ese querer no es un querer de todo sino un querer redimido por la eternidad, es lo que se quiere como éxtasis de la eternidad. El nihilismo del Eterno Retorno profesado por los animales de Zaratustra, que quieren todo, es superado mediante el éxtasis del instante querido (es el caso del pastor que *deja de ser hombre* en el *Zaratustra*).

*No se trata de un querer que quiere *algo*, sino que el algo *es* el querer. Por eso digo “absoluto”. En el querer todo como eternidad *ya* está el *acto* de la selección (no se trata de un querer previo, del todo, y después de la selección, sino que la selección forma parte del querer todo). “Absoluto” debe leerse en el sentido que le da Wittgenstein a “mundo” como proposición i-representable e in-decible, pues para representarlo o decirlo habría que “salir” del “mundo” o del “absoluto”, lo cual es imposible (sobre el tema se puede consultar mi ensayo sobre Wittgenstein en *Nombres*, 7). Pero “Absoluto”, en este sentido, debe distinguirse de la expresión “estado-de-absoluto”, que pertenece al espacio de la experiencia mística, como, igualmente, estado-de-Dios.

El acontecer no es una acontecer de algo, pues lo que llamamos algo *es* el acontecer. La co-pertenencia de ser y ente de la que habla Heidegger no debe pensarse como si fuese posterior a la existencia previa de dos “cosas” separadas que en un segundo momento se co-apropian: no hay ser ni ente que después de ser se apropien. El *acontecer* rompe la escisión entre ser y ente, lo que no significa la desaparición de la diferencia.

Al *acto* en el que se vive la unidad de ser y ente Rimbaud lo llamó “videncia”, y lo propuso como un imperativo ético que se logra mediante el “desarreglo sistemático de todos los sentidos*”.

**Sentido*: no sólo la vista, el tacto, el oído, el gusto, el olfato, sino fundamentalmente, el goce, el pensamiento, el amor, la imaginación, la creación...; *desarreglo*: apertura y superación de los *sentidos* mediante una ética del exceso.

Al hay-algo sólo se lo podría negar desde afuera, lo cual es imposible porque no hay nada fuera del *hay*: el *hay* ocupa todo. De allí que la pregunta respecto al *porqué* del ente sea posterior en relación con el *hay*. El *hay* es anterior al preguntarse ¿por qué hay ser, Dios o ente? El *hay* no deja lugar a otra cosa, es lo infinitamente completo, por eso no se lo puede inquirir. Las ciencias, las filosofías, las religiones, así como la vida cotidiana, son modos del *hay*. El *hay*: ni es ni no es, no es posible ni imposible, no se lo puede decir y no se lo puede dejar de decir, es extraño a toda propiedad y a toda diferencia.

El *hay* es una revelación. Los conceptos vienen después, pero siempre se trata de alusiones, ya que el *hay* no puede decirse*. Lo que se dice del *hay* no es el *hay*, así como lo que se dice del amor no es el amor. El *hay* introduce en lo real un tipo inédito de real-sin-realidad que modifica el mundo**.

*Así como no puede decirse nada de “Dios”. En este sentido la teología negativa sería analógica en relación con el *hay*. Lo que trasciende la razón, trasciende efectivamente la razón.

**No sólo la conceptualización del mundo sino el mundo como *más* de la conceptualización.

El *algo* es la forma-de-*hay*: hay-algo. Sea lo que sea lo que haya, hay-algo; ni esto ni aquello, pero, a su vez, esto y aquello; *algo* que puede ser cualquier cosa pero que no puede ser nada; incluso en la mayor negación

siempre permanece *algo*; la negación no puede ser absoluta pues no puede negarse como negación. Podemos *decir* que no hay naturaleza, que no hay hombre o que no hay Dios, pero no podemos decir que no *hay*. Algo como presencia; pero no la presencia de algo que aparecería como presencia, sino la presencia como algo. *Algo* no es algo que se volvería presente; ni la presencia es presencia de *algo*: se trata del hay-algo total, de un *estado-de-hay-algo*, sin ser y sin tiempo: presencia de presencia; no *es* porque siempre el *es* es un es de algo, y en el *hay* no se trata del algo ni del es como cosas; el hay-algo es sin ser, o es más-que-ser. A la presencia inpresente del hay-algo se la han dado múltiples nombres, pero ningún nombre puede nombrarla porque carece de diferencia: la suma de todos los nombres le es tan extraña como cualquiera de los nombres.

El *hay* excede tanto al yo y al espíritu como al ser y al ente. El *hay* es indecible e incomprensible; no se puede decir *qué es* ni comprender el hecho de *que es*. *Hay* el hecho de que algo* sea esto en mí; *esto* que sucede y a lo que llamo, con una palabra totalmente imposible, *mí*; un yo vacío de yo. Vale decir que lo que llamo *yo* es esto; el hay-algo, desde otra perspectiva, ~~es~~ lo que llamo el mí-esto; quien lo experimenta accede al “misterio” del estado-de-mundo o estado-de-Dios; lo cual implica la desaparición del misterio por plenitud de presencia. El *hay* no deja espacio para el misterio (¿misterio en relación a qué?). El misterio se funda en el no-todo del algo, pero el todo del *hay* del algo es un más allá del misterio al ser plenitud absoluta de presencia**.

*Según J. Hyppolite (*Génesis y estructura de la ‘Fenomenología del Espíritu’ de Hegel*, ed. Península, p. 79) Hegel se burla de la conciencia ingenua haciendo referencia a los “negros” que “ante la novedad de un objeto sólo son capaces de exclamar: ‘Aquí hay algo’”. El *aquí-hay-algo* puede, en efecto, ser un mero decir, como si dijese “hoy es 8 de septiembre”, pero puede ser a la inversa, una *revelación*.

**En el momento extático de unidad-con-el-todo no hay ni puede haber *misterio*; el misterio surge de la sensación intelectual y emotiva de la incomprensibilidad de lo dado, es el *impulso* de una proyección a un estado donde el misterio desaparece.

Vattimo dice que para Heidegger el significado del arte consiste en “poner en suspenso la obviedad del mundo, suscitar un preocupado maravillarse por el hecho, de por sí insignificante (por cuanto no remite a nada, o remite a la nada), de que hay mundo”.

El algo no es sólo eso a lo cual, por ejemplo, llamamos “pájaro”. Si hay *pájaro* es en cuanto hay *algo*; *algo* es pájaro en cuanto *hay* pájaro. Pero es infinitamente más: piedra, río, árbol, cielo: *mundo*; no obstante *mundo* no es *todo*; *mundo* es *esto* del *hay del algo*; *mundo*, como algo determinado, siempre menta más; o: un todo y un deslizamiento del todo hacia un posible que sólo puede darse como mundo, que siempre será mundo y un más-de-mundo. Podemos decir que *pájaro* es un mundo en un mundo donde las palabras dicen pájaro, piedra, río, etcétera. El *algo* no es algo afuera ni adentro, ya se trate de un ser o de un Dios; de un ser o de un Dios que estarían allí, frente a un sujeto o un alma. La experiencia del “Tú eres eso” es esencial, pues a partir de la vivencia del ser-eso védico el pensar se vuelve pensar-sin-pensamiento, es decir sin las estructuras (metafísicas) que determinan el pensamiento como pensamiento. El *algo* está profundamente emparentado con el Dios-sin-ser de la teología negativa: “algo -recuerda Derrida- que no es algo”; el *algo* “recibe todas las determinaciones sin poseer esencialmente ninguna”. ¿Cómo el *todo* podría tener en cuanto *todo* una cualidad (incluso la de *ser*) distinta al todo?: las cualidades son internas al *todo* pero no son, ni pueden serlo, cualidades del *todo*, pues para eso el todo tendría que no ser todo.

Decir “hombre sin lenguaje” es como decir “círculo cuadrado”. Hay que pensar en una irrupción, en una gracia, y no en una construcción: ningún “hombre” sin lenguaje pudo construir el lenguaje. Rimbaud dice “si la madera se despierta violín”; y así debió ser: de golpe la “madera” debió entonar la melodía del hombre.

“Antes” del lenguaje hay la apertura a la posibilidad del lenguaje, algo *dado* como lenguaje antes de ser lenguaje. La apertura de esta posibilidad

pudo permanecer latente mucho tiempo, hasta que el habla comenzó a hablar (es posible que en alguna musaraña ocurriese *algo* que abrió la posibilidad para que ciento de millones de años después surgiera el habla).

Buda: “a través de mi vida no he dicho ni una sola palabra, la palabra se expresa a sí misma”.

El segundo Sefirot de la *Cábala* significa: “la aparición del sujeto antes de ser revestido por letras”.

Plotino: “Cada uno tiene todo en sí, y lo ve todo en cada cosa: todo está en todas partes, todo es todo, cada uno es todo”.

Esto imposible de nombrar carece de historia, es lo que es de una vez y para siempre, sin progreso, sin evolución, sin tiempo, sin ser: *esto*-siempre-ya-absoluto.

Derrida se pregunta *¿cómo no hablar?* La pregunta podría reformularse de esta otra forma: *¿cómo no hablar dado que no soy “yo” quien habla?* *Lo* que habla habla, y no, como afirma Heidegger, el *habla-habla*; y el *lo* habla en cada uno cuando cada uno habla-sin-habla, es decir suprimiéndose para que *lo* hable. *Lo* es indecible, pero el *habla-habla* lo implica. El habla no depende del sujeto (el habla habla cuando habla) pues el “sujeto” se constituye *en* el habla. Heidegger dice: el habla habla, y es cierto, pero habría que agregar: cuando *lo* habla. El *lo* ~~es~~ indecible y cuestiona totalmente el *habla-habla*; no es una incitación para que el habla vaya más allá de sí, sino una incitación para que el *más* del habla advenga al habla; lo imposible es el sostén del habla. El *lo* carece de *qué* y de *quién*, porque no *es*, no tiene substancia, ni determinabilidad, ni cognoscibilidad, ni decibilidad; ~~es~~ como el Uno de la primera hipótesis del *Parménides* de Platón, como la *Nube* de los gnósticos.

Pensar el habla como una infinita cantidad de sonidos que se deslizan al azar, sin “ser” y sin “tiempo”; pensar el habla sin habla, es decir sin las clausuras de la palabra “habla”.

Edgar Morin sostiene: (a) que “es posible que haya una realidad más allá de lo cognoscible y que el éxtasis sea un modo de relación con esa realidad”; (b) que “es verosímil que sólo una parte de los conocimientos humanos puedan ser traducidos y vehiculizados por el lenguaje”; (c) que “según este realismo relativo nuestro mundo fenoménico es real, aunque relativamente real, e incluso debemos relativizar nuestra noción de realidad admitiendo en ella una *irrealidad interna*. Este realismo reconoce los límites de la cognoscibilidad y sabe que el misterio de lo real en absoluto es agotable por el conocimiento”.

El *aparecer* griego no es aparecer *de* algo, ni *en* algo, sino *aparecer como aparecer*.

Hay no tiene más allá que lo explique, que lo justifique o que le dé sentido. *Hay* no puede ser afirmado ni negado: ~~es~~ presencia absoluta. Del *hay* se tiene la vivencia o nada; *después* se puede hacer el intento de “*sugerirlo*” (y con esto se vincula, según Mallarmé, la poesía).

La evidencia del *hay* es absoluta: no remite a nada. Siento que *hay* y que el *hay* es *esto*: una “dimensión” que está sobre cualquier intento de nombrarla y en la que acontece todo, porque lo que acontece es esa dimensión. La sensación de presencia del *hay* nos pone frente a la posibilidad de la locura.

Todo llega como una gracia; *de pronto uno siente* que la ramita de cualquier árbol *es*.

A partir de determinado punto uno siente que *eso es esto*, que “yo” soy eso y que eso es mi inmanencia; ¿o acaso uno puede no ser *eso*, o *eso* puede no ser uno? El salto necesario para la revelación de la evidencia va

desde la sensación experimentada al concepto y del concepto a la experiencia, no como si se tratara de dos cosas separadas sino como la movilidad del círculo de lo mismo.

El *éxtasis* (de la poesía, del eros, de la mística) nos hace, como un don, dejar de ser uno para ser otro, abandonar el sí mismo para ser todo y todos. Sí, “la madera se despierta violín”; pero ¿cómo decirlo? ¿cómo decir que “yo es otro”, que todo es sin “yo” y sin *ser*? ¿Cómo ir por encima, por debajo, en y con las palabras, hacia *lo* (otro)? ¿Cómo hacer para que el hombre se convierta en un árbol, que ya es, o en un ángel, que ya es, si nadie puede decirlo, si nadie puede ser otro, ni vivir por el otro? ¿Gritar? ¿Balbucear?

Levinas considera que el *hay* se vincula a lo “horroroso”, a lo “terrible”: es -dice- una neutralidad fija, sin nadie y sin nada determinado, “independiente de mi iniciativa”. Tras “la destrucción imaginaria de todas las cosas no queda ninguna cosa, sino sólo el hecho de que *hay*... Es un hecho anónimo: no hay nadie ni nada que albergue en sí esa existencia” (*El tiempo y el otro*, Paidós, p. 84). Mientras que para Heidegger el *hay* es *donación* (la misma palabra [*Es gibt*] tiene ambos sentidos): *lo* dona; sin que haya un *lo* fuera del *hay*, más allá del *hay*. El *hay* se vincula esencialmente con la *physis* y la *alétheia* griega. Para Levinas, por el contrario, el *hay* “nos expone”, en el extremo, pasando por la falta de todo, a la falta de Dios: “la noción de *hay* nos remite a la ausencia de Dios, a la ausencia de todo ente” (*De l’existence a l’existant*, Vrin, p. 99). Levinas no considera la potencialidad del *lo* impersonal como donación; por eso cuando en un diálogo opone su concepto de “hay” al carácter “generoso” del *hay* heideggeriano, reconoce que ha tratado “de describir esa cosa horrible”, a la que ha descrito “como horror”, que es el *hay*. Levinas se remite a Blanchot, quien habría calificado el *hay* como “des-astre” (el ser separado de toda existencia cosmológica) en su libro *La escritura del desastre*; pero en este libro Blanchot, refiriéndose al tema, dice: “La palabra ‘donación’ se da con la fórmula alemana del ‘hay’: *Es gibt*: eso da, eso, la tercera persona ‘él’, ente ‘sujeto’ del *Ereignis*, el advenimiento de lo

más propio. Si uno se limita a decir: el ser se da mientras que el tiempo se oculta, no decimos nada porque entendemos 'ser' so forma del 'ente' que da, se da y favorece [...]. Sin concluir nada, recibimos de ahí la donación siempre en relación con la *presencia* (del ser). 'Adviene el advenimiento' (presencia de toda presencia, parusía) así como 'habla el habla', es don de habla pronunciando la riqueza múltiple de lo *Mismo* que nunca es lo idéntico". "¿Quién dona? ¿Qué es lo que se dona? Preguntas sin conveniencia que resuenan en el lenguaje sin recibir más respuestas que el mismo lenguaje, el don del lenguaje".

Hay el *hay*, es decir un *hay* sin objeto; después hay *algo* (Levinas la llama "hipóstasis"). Anterior al *hay* no hay nada: nada que decir. Hay-el-hay menta la presencia como presencia, sin "objetos"; los objetos se configuran en la presencia como presencia, como formas de presencia. En francés y en alemán el *hay* implica el neutro, el ello: el *il* del *il-y-a*, y el *Es* del *Es gibt*; mientras que en español el *hay* es sin *ello*, es sólo *hay*, sin donante explícito del *hay*; el más acá (imposible) del *hay* no es un ello-donante (incluso sin ser), sino una tachadura, un silencio (un *lo* puro, infinitamente ausente). La tachadura es del *ello*; lo que queda es un posible-imposible y un imposible-posible. No una determinación, ni de ser ni de nada. Después el *hay* ~~es~~ algo. Lo más acá innominable, no por falta de nombres sino por la imposibilidad de nombrar ese algo, ~~es~~ éxtasis: un estado o dimensión sin ser, sin substancia, sin sujeto: sin *hay*.

Hay (ese *lo* del "algo") no habla: es pura manifestación sin *algo* que se manifieste).

"Éxtasis es la intuición plena de la naturaleza extática de todo lo que es"; "...sólo de improviso, como la luz de la llama, puede saltar la intuición de la cosa. *Acaece* de golpe, alguna vez, en instantes tremendos-y-felices, el hecho de que la contemplación meditativa se *transforme* (ex-stasis: 'catástrofe' de lugar y estado) en *contacto* con el Uno, con la divina, suprasensible singularidad de la cosa en cuanto cosa, de *esta* cosa en su realidad propia" (M. Cacciari, "'Tocar' a Dios").

Sobre la 'idolatría'

No se puede nombrar a Dios; no se lo puede nombrar sumo-ente, ni Ser, ni persona. Se trata más bien de establecer de qué *no* hablamos cuando empleamos la palabra Dios. En este sentido me parece esencial la calificación platónica del Dios (Bien) como "más allá del ser". Ninguna palabra, ningún concepto, pueden rendir cuenta de Dios, pues en este caso la palabra (el concepto) sería superior a Dios. Pero si ninguna palabra puede comprender a Dios, entonces ¿cómo hablar de Dios? No se puede hablar *de* Dios (como si Dios fuera una cosa o un objeto que estuviera *allí*). No obstante los hombres siempre han tratado de hablar de Dios, a veces para subsumirlo en un concepto o idea, otras veces para crear un ámbito de inspiración y éxtasis donde se produzca el *estado* que posteriormente se denomina "Dios".

En un sentido riguroso sólo cabe el silencio; Dios, en este caso, sería el retiro de las palabras frente a un estado de efusión en el que pierden su sentido palabras como *yo*, sujeto/objeto, alma, *Dios*. El deseo de impulsar a otros a que realicen la particular y misteriosa *experiencia* llamada Dios es el que hace utilizar otra vez las palabras en un discurso que puede ser profético, místico, filosófico o poético.

Tampoco se trata de tener una *fe* que podría enunciarse de esta manera: si bien de Dios no puede decirse nada (Dios es nada-de-decir) *yo creo* en Dios, tengo fe en la existencia de algo superior a lo cual lo llamo Dios (de nuevo se introduce la idea antropomórfica de un Dios-cosa: Dios como inteligencia, justicia, voluntad, amor; un Dios doblemente sometido: al *ser* y a lo que el ser *es*).

¿Se trata de una imposibilidad? Sí, de la imposibilidad de nombrar (positivamente*), a Dios. No existen palabras, ni conceptos, ni imágenes respecto a Dios: ¿cómo nombrar lo *más* de las palabras, conceptualizar lo *más* del concepto, imaginar lo *más* de la imaginación?

¿Qué queda?

Queda un ahuecamiento, un estado contemplativo, un estado-de-fe vacía de cualquier contenido, de pura fe en nada.

Queda un estado-de-presencia. ¿Presencia de qué? De nada (de nada decible, intencionable): presencia solamente de presencia, de presencia que se retira igual que un espejismo al menor intento por alcanzarla.

Estado de exceso, de *más*: no de más esto o aquello, sino de incompletud, de falta. Pero ¿cómo en la completud del hay de la presencia, que no deja posibilidad de un más allá que sea tal o cual cosa, puede haber incompletud? Esto no puede fundamentarse, sólo puede reconocerse que en determinada situación se produce dicho *estado*: la incompletud proyecta al éxtasis, y el éxtasis es estado-de-completud. Si no se tiene la experiencia de semejante estado no se puede hablar, porque las palabras no remiten a nada, carecen de sentido, como palabras de loco.

Si en un mundo de ciegos repentinamente dos personas vieran y se pusieran a hablar sobre lo que vieron, este “hablar” sería locura para los que no ven.

Y no se trata de ver, ni de oír, ni de pensar: ninguna sensación y ningún pensamiento pueden referirse a *eso* porque toda sensación y todo pensamiento es *de-algo*.

Arrobo, efusión, maravillamiento, exceso, ninguna palabra puede rendir cuenta de lo que podríamos llamar estado-de-Dios, estado-de-absoluto, estado-de-presencia, estado-de-éxtasis.

Pero esta negación de la fe, de la promesa, del “ser” de Dios, ¿no es ateísmo? La expresión Dios-desconocido y Dios-totalmente-otro (Levinas), ¿no es ateísmo? ¿Podría haber una relación profunda entre una forma de ateísmo y una concepción no-idolátrica de Dios?

En toda fe, en toda creencia idolátrica, siempre hay un *más* que permanece después de la crítica. Ese *más*, ese resto, ese *sentir* que con lo dado no basta, pertenece también al estado-de-eso, al estado-de-hay, al estado-de-estado, a la nada-de-nombre, a los que aludimos con la equívoca palabra *Dios*.

*La referencia a tener en cuenta aquí es la *filosofía positiva* del último Schelling, a la que G. Vattimo se refiere diciendo que “la religión que se esboza aquí conserva sobre todo su interés por la mitología; menos -y esto marca

probablemente una diferencia- como el modo de conocimiento más adecuado de las verdades que trascienden la razón que como el lenguaje más apropiado para la narración de acontecimientos que... sólo pueden ser transmitidos bajo la forma de mitos” (“La trace de la trace”, en V. A., *La religion*, éd. du Seuil). Ver: Francesco Tomatis, *Kenosis del logos. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*, ed. Città Nuova; Xavier Tilliet, *Schelling. Une philosophie en devenir* (tomo II, “La dernière philosophie”, 1821-1854), ed. Vrin.

¿Algo autoriza a hablar de *eso*? No hay nada que autorice el habla imposible. Ni la experiencia del éxtasis, pues siempre, en toda experiencia, se trata de algo único, “subjetivo” e inefable. Todo decir de *eso* es una extralimitación. No obstante se habla: uno habla, la experiencia-sin-uno habla, sin fundamento, sin autoridad. No se puede decir “yo viví tal cosa” o “yo hice la experiencia de tal cosa”. La única autoridad, sin autoridad, es el propio decir. La “autoridad” está en lo dicho y no en algo exterior a lo dicho, en algo que desde fuera de lo dicho garantizaría lo dicho; el *fuera* no puede decirse, ni transmitirse, por eso no puede ser una garantía, y la autoridad del decir-imposible es sin “autoridad” que garantice el decir. No se puede decir, pero se dice, y se dice como búsqueda del otro.

Hay una revelación o donación de ser (de entes, de cosas: de *todo*); y a partir de que *hay* puede decirse que hay-donación. En este sentido el ídolo perfecto sería la totalidad-de-todo; pero ya no sería ídolo sino manifestación. Más aún: detrás de la revelación, o donación, no hay alguien o algo que se revele o que done. Si lo hubiese sería un ente, y se lo podría nombrar; decir que no-hay equivale a “innombrable” e “impensable”. *Todo* lo que se puede nombrar o pensar no es *eso* impensable e innombrable, *eso* que no es en cuanto supera la categoría del ser*.

*Dionisio Areopagita: “Dios es misterio que trasciende todo ser. Es supraesencial a todo ser” (p. 168); “aquel que está más allá de todo ser” (p. 372); “Trasciende toda razón, toda intuición, todo nombre... El mismo está fuera de las categorías del ser” (p. 270). *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, ed. Biblioteca de Autores Cristianos.

Ibn Arabí: “Dios no se ve, como con los ojos, más que cuando las fórmulas se desvanecen”.

En todo ídolo siempre existe un vacío: nadie cree realmente que este trozo de madera o este cuadro sean “Dios”, pero sin embargo pueden llevar a la contemplación de *eso*. El ídolo hablaría así: con todo lo que tienes no basta; ni tú ni el mundo bastan. El ídolo lo arranca al hombre del hombre, del mundo, del ser, y lo hace mirar al abismo de la nada para después decirle: aunque todo termina en tí no todo termina en tí; *esto* es *eso*, pero *eso* no-*es*, y, ante todo, no es *esto*, es *más* que todo-*esto* y que todo-*eso*.

El pedacito de madera del “ídolo” es una apertura a ese *más*. El “pensamiento de Dios” como ídolo no es Dios, pero hace señales, proyecta, crea: el ídolo despierta en la intimidad la sensación de ese *más* al que llamamos “Dios”. Decimos “energía” o “piedra”, pero el decir se retira, como un índice, ante el “algo” que decimos; lo mismo ocurre, con una lejanía infinitamente mayor, con Dios. Tomar a Dios por una palabra o un pensamiento es la máxima idolatría.

¿Somos Dios? Si al *hay* lo llamamos Dios, Dios no puede ser “totalmente otro” porque hay *hay*. Lo “totalmente otro” es sin nombre, incluso sin el nombre de Dios: si somos *hay*, si Dios es *hay*, somos “imagen y semejanza” de Dios, somos forma-del-hay-de-Dios, considerándolo en el doble genitivo.

Toda introspección llevada a su más profundo término llega a un estado-de-hay o estado-de-acontecimiento (sin sujeto y sin objeto, sin categorías). Este *estado* (donde tanto el “hombre” como el “mundo” aparecen a-posteriori) es el que recibe todo lo dicho sobre Dios: lo que decimos de Dios es lo que decimos de ese estado-de-hay, que ~~es~~ estado-de-Dios, porque no hay nada más de lo cual pueda decirse algo. Ser, presencia, sabiduría, amor, mal, bondad, etcétera., sólo pueden decirse en cuanto experimentado de *eso* (que ~~somos~~ como *esto* que ~~somos~~). ¿De qué

podríamos hablar, de qué podríamos pensar, qué podríamos imaginar o desear, sino de *esto* sin cualidades y sin nombre que es el *hay*, que se puede llamar Dios?

En el Seminario del Thor Heidegger dice que mientras para los griegos las cosas *aparecen* para el pensamiento moderno las cosas *me* aparecen. Es posible que hoy no se pueda decir ni una cosa ni la otra: (a) las cosas no “me” aparecen porque no hay *cosas* que puedan aparecer ni nadie donde esas cosas puedan aparecer; ni tampoco (b) hay “aparecer” porque aparecer implica un venir al aparecer de *lo* que aparece, manteniéndose la diferencia. ¿Entonces qué se puede decir? En realidad, nada, pues cualquier palabra es un exceso de decir. No obstante, la línea divisoria es el *hay*; para un lado el *hay* es el hay-del-ser, para el otro es el hay-del-silencio. Las “cosas” no “me” aparecen porque no hay “yo” del *me*: no hay *me* o a *mí*; y no hay aparecer del mundo, como si el mundo viniese de algún lugar al *hay*. Lo que hay es lo que *hay*; o: sólo *hay*, sin aparecer. El *hay* es “todo”: no tiene punto de referencia fuera de sí, no tiene sentido, no tiene origen ni fin, no es creado ni creador, *no-es*. A todos los inconvenientes idolátricos con los que tropezamos al querer nombrar, pensar o imaginar a Dios, los encontramos también en la relación con el *esto* del *hay*. Siempre es el *esto*, el *hay*, el que *dice* sí, con un lenguaje completamente autista, como si el habla *se* hablase, sin nadie que hable y sin nadie a quien hablar. Agregando que el *lo* que trasciende el habla-habla, o la gracia, no pertenecen al orden del concepto sino de la revelación: donación sin donante, revelación de nada, *lo* de nada.

M. Buber dice que en el hebreo bíblico el verbo no sólo significa existencia sino que también significa suceder, estar, hacerse, ser de tal o cual manera, estar presente. Interpreta así el *éhyéh asher éhyéh* como yo estaré el que yo estaré, estaré absolutamente: “‘YHVH’ es ‘el que estará’ o ‘el que está’, el que está presente, no sólo en algún tiempo y en algún lugar sino en todo ahora y en todo aquí” (*Moisés*, ed. Lumen-Horné, p. 87).

Jean-Luc Marion, en “La doble idolatría” (en el presente número de *Nombres*), sostiene que “Dios, si se ofrece al pensamiento, no puede

encontrar ningún espacio teórico a su medida, porque su medida se presenta a nuestros ojos como una desmesura. La diferencia ontológica y por consiguiente también el ser se vuelven demasiado limitados [...] para pretender ofrecer la dimensión, y menos aun la ‘residencia divina’, donde Dios se volvería pensable”. La revelación bíblica confirma esto cuando, al mismo tiempo, dice lo que “se *puede* (pero no se debe) comprender como *Sum qui Sum*, es decir, Dios como ser”, y lo que debe comprenderse “como una denegación de toda identidad - ‘Yo soy el que quiero ser’”. Dios puede recusar todo lo que de él se diga, pues hay una “imposibilidad -indiscutible y definitiva- de pensar a Dios como tal”: Dios como impensable, porque supera lo que podemos pensar y lo que no podemos pensar, pues lo que no podemos pensar está siempre en el campo de lo pensable, mientras que la *imposibilidad* de pensar Dios está en un campo distinto al de lo pensable y lo impensable, podríamos decir que está en el campo del no-ser.

Para Marion lo que Moisés oye decir a Dios es algo que se ha comprendido de “dos maneras opuestas”: (a) “Yo soy aquel que soy (por excelencia)”, reconociéndose así la existencia de un Ser o una existencia suprema (en esta línea interpretativa se ubicaría Santo Tomás de Aquino, según lo que E. Gilson llama la “metafísica del Éxodo”); o, (b) “Yo soy lo que soy”, con lo cual la presencia de Dios sólo se explicita mediante una “presencia actuante”. No deben oponerse ambas traducciones y tradiciones. Según H. Urs von Balthasar el hecho de “que Dios se diga es lo que permite a la vez nombrarlo y aproximársele -y lo que revela al mismo tiempo su carácter incomparable e inaccesible. El brinda su nombre, pero sólo como el nombre sagrado”. El Nombre no tiene nombre en ninguna lengua. El Nombre no pertenece a nuestra lengua sino que viene de afuera. Por eso el judío no pronuncia nunca el tetragrama que, sin embargo, lee. El Nombre aparece como don: “lo impensable no dona un nombre como aquello en lo que se dona [...] como un don que dona lo impensable...”, “El Nombre brinda lo impensable como impensable que se dona”. Es Dios quien se nombra y en el nombre se retira (el nombre no dice, no dona, lo que se nombra): *lo* que se nombra permanece inaccesible: el nombre da y retira, retira *lo* que se nombra, porque si no tendríamos a Dios-en-el-

nombre. “El Nombre nos llega como impensable en lo pensable” (J.-L. Marion, *L’Idole et la distance*, Grasset, p. 186).

A mi entender Moisés quiso impedir toda idolatría y por eso le hizo decir a Dios: Soy-soy (dejo de lado lo que sería un discurso: yo-soy-el-qué [o *lo que*; o *quien*]-soy), o estar-estar. Suprimo el “yo” porque Dios no es una persona, ni un sujeto, ni un alma, y porque ser no es una cualidad del “yo”. Suprimo también “el” y “que” (los cuales, en otra tradición, son esenciales) dejando únicamente lo especular: *soy*. Tendría que leerse *soy* sin nadie que sea, el ser deja así de determinar a alguien o a algo; el verbo se subsume en el sustantivo; pero *ser* como sustantivo sería “algo”, y aquí el *soy* no implica “algo”, un ente, que sea; así como el *Ser* no *es*, sino que el Ser-Ser, así el *soy* no es ser de algo-alguien sino soy-soy. Moisés corta toda idolatría de cosa y de pensamiento: Dios no dice “Yo soy una idea” o “Yo soy un ser” (ni el Ser-Supremo); después de decir *Soy* hace girar la frase y dice de nuevo *Soy*, como un balbuceo o un tartamudeo; no se trata de que la frase arranque, sino que arranca y termina en sí misma absolutizándose. Cualquier continuación cae en la idolatría; lo que dice Moisés que dijo Dios carece de continuación e incluso, tal vez, de comienzo. Pero recién aquí, a mi juicio, se inicia el problema: porque en realidad Dios no puede definirse, no puede contestar a la pregunta ¿quién o qué eres? ya que cualquier cosa que hubiese dicho, aunque hubiese dicho todas las palabras de todos los idiomas del mundo esas palabras hubieran sido absolutamente menos y distintas de él. La diferencia es más que abismal, ya que lo abismal implica lo mismo en la extrema diferencia, y aquí se trata de lo otro, no de lo abismalmente otro sino de lo otro como tal, incomparable, imposible de subsumir en una comparación. Si Dios hubiese dicho “Yo soy” hubiera dado comienzo a un discurso interminable. El absolutizarse de Soy-Soy es un ascenso: el segundo Soy \times un *más* infinito en cuanto es un *más* del Soy; en caso contrario el Soy-Soy fijaría al hombre en una identidad vacía. Soy \rightarrow Soy \times el “Dios vivo”, el *más* de Dios. Al decir Soy \rightarrow prolongo, proyecto, rompo el círculo del ente-mundo; el que dice Soy es el *eso*, y el *más* apunta al *Eso* como abismo, como insondabilidad.

La trinidad

El *eso* en cuanto *sí** ~~es~~ inaccesible, pero, simultáneamente, ~~es~~ *esto*. Hay un inaccesible del *eso* (por cuanto a todo lo pensable e imaginable se le podría agregar *más*); pero, no obstante, el *eso* aparece como manifestación en *esto*, que es *esto-del-eso* y no algo determinado por la diferencia, aquí, en lo *abierto* de sí manifestándose en última y primera instancia como *hay* (*hay-de-sí*). Lo *abierto* es el *esto* abierto del *eso*: el *eso* se abre como *esto*. En tal sentido *esto* ~~es~~ *eso*, aun cuando el *eso* es *más*, un exceso infinito de *esto*, que es su determinación, su don. No un don de alguien a alguien sino un don que da el *eso* como *esto*. Habría un *eso* que es un *eso-esto*, y, al mismo tiempo, un *eso* otro del *esto*. La creación-donación bíblica utiliza, para referirse a esta implicancia, las palabras “imagen” y “semejanza”. El *esto* es del *eso*: el *eso* necesita del *esto* para ser *esto-del-eso* (si no hubiese *esto* no habría *esto-del-eso*); y el *esto* necesita esencialmente del *eso* para “ser”. En su tratado sobre la *Trinidad* San Agustín recurre a la idea de semejanza de manera insistente (XXIII, XXIV, XXV, p. 921 y ss. ed. B.A.C.). Pero *semejanza* implica, primero, *diferencia*, en caso contrario se trataría de lo Mismo, y, segundo, *participación*, en caso contrario se trataría de algo absolutamente distinto, incomparable (sin rasgos unitivos no podría haber semejanza). La semejanza es y no es, implica participación y diferencia. La Trinidad de alguna manera intenta penetrar en el *misterio* del *hay* (San Agustín repite innumerables veces la palabra “misterio”, y todo su libro es el intento por develar dicho misterio); habla del *hay* con el lenguaje del cristianismo: *hay* el *esto*, *hay* el *eso* del que el *esto* es *esto* (vale decir que *hay* contacto y semejanza entre *eso* y *esto*) y *hay* un *Eso* que es Otro, absolutamente inaccesible, donde todo lo que podemos imaginar es posible-imposible: el Santo dice que se trata de “magnitudes”, de gradaciones o mediaciones. En este *logos* o relato, el Padre no-es: decir que *es* significaría penetrar en El y someterlo a la categoría de las categorías, al Ser; significaría convertir la incognoscibilidad pura en algo humano. El retiro del “Padre” no es intencional (pues en tal caso podría mostrarse) sino ontológico: *hay* una incognoscibilidad y una incolmabilidad que para el *esto* es absoluta, ya que el *esto* no puede no ~~ser~~

por cuanto *aparece*, ~~hay~~ *hay*. Las gradaciones serían las siguientes: (a) el *Eso*; (b) el *eso* del *Eso* (Otro); (c) el *eso-del-esto*; y (d) el *esto*: una *trinidad* real y una mismidad real. Pero aquí surge un nuevo misterio: el *esto* en su semejanza (a-temporal, a-ente, a-ser, a-cualidades) con *eso*, y, en una medida insondable, con *Eso-Otro*. En la captación mística del *hay-del-esto* desaparece el sujeto/objeto, la substancia, la causa, la voluntad, el ser, el ente, y *hay* una apertura absoluta, en cuanto a-referencial. Cuando Nietzsche dice “yo soy todos” se está refiriendo a este misterio: todo lo que *es* se resume en *esto* (si imaginariamente suprimiéramos el *esto* sólo quedaría la *nada*). A su vez todas las determinaciones del *esto* son inconsistentes: si se pudieran sumar las formas sensibles (la de la hormiga, el gusano, el león, la rata, los microbios, etcétera) de todos los universos imaginables e inimaginables, las mismas serían como la nada frente al *Eso-Otro*; o, mejor dicho, se trataría de algo inconmensurable, algo infinitamente más inconmensurable que la diferencia entre una piedra y una melodía. “En sí” el *esto* ~~es~~ todo. El *eso* ~~es~~ lo más que el todo: la excedencia; mientras que el *Eso-Otro* ~~es~~ lo absolutamente, lo incognosciblemente más que el *esto*. Lo que así se excluye es la creación: no hay “espacio” (o lugar) para la creación. La idea de “retiro”, lo que la cábala luriana llamó el *tsimsum* (“el acto por el cual Dios se determina, se limita, a sí mismo”, y así permite la creación), es una figuración, pues del *Eso* no puede decirse *nada*. Tanto el *esto* como el *eso* son *Eso*: la distinción no es de cosa sino de “modo”, y se impone como evidencia; de “modo” quiere decir, sin lograrlo, como forma de autopresencialidad. Ibn Arabi se opone a la idea de creación y de emanación (plotiniana) sosteniendo que se trata de “una secuencia de manifestaciones del ser, por intensificación de luz creciente, en el interior de lo Divino primitivamente indiferenciado” (Henry Corbin, *L’imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn Arabi*, Aubier; en relación con este místico ver: Miguel Asín Palacios, *El Islam cristianizado*, Hiperión [incluye una antología de textos de Ibn Arabí]; del mismo autor *Vidas de santones andaluces*, Hiperión [incluye “Epístola de la santidad”, de Ibn Arabí]). La Trinidad no implica alejamiento ni cercanía: ¿de qué o de quién podría estar alejado el *Eso* si se trata de lo Mismo (todo lo dicho debe leerse teniendo como trasfondo el *Parménides*, el cual corta

toda posibilidad de creación, de diferencia y de idolatría)? En el *hay* están indisolubles el *esto*, el *eso* y el *Eso-Otro*: el *esto* es *esto* del *eso* y éste lo es del *Eso*, y el *Eso* es el *esto*, etcétera.

*En el *sí*, sin *sí*, se experimenta todo: la trascendencia y la immanencia, y la trascendencia de la trascendencia y la immanencia.

Bataille

Similitud en un punto con Wittgenstein: de lo que no se puede hablar no se puede hablar; pero *eso* de lo que no se puede hablar es lo único que *importa*: lo “inexpresable”. Ambos tienen experiencias extáticas. Estas experiencias no se pueden decir; no porque no se deban decir sino porque no se puede: lo que separa entonces el decir del no-decir es una diferencia en cuanto al ser. A partir de esta imposibilidad Bataille distingue el más allá y el más acá del límite. Porque no hay *más allá* decible critica toda apropiación trascendental del éxtasis: no hay un más allá que le dé sentido al éxtasis; el éxtasis no busca nada más allá del éxtasis. El más acá del éxtasis, está *en* el éxtasis como su más acá: no es un más acá sin éxtasis. Y es en este más acá donde él se ubica para experimentar el más allá indecible del éxtasis y para intentar la tarea imposible de decirlo.

En Bataille el *concepto* es experiencia-de-experiencia (de vida) y no pura abstracción. La experiencia *es* el éxtasis; un éxtasis sin nada que le dé sentido: ninguna religión y ninguna filosofía le dan sentido. Bataille niega todo *ontos*, todo *teos* y todo *logos* (lo que Heidegger llama la onto-teología) donde el éxtasis pueda subsumirse y adquirir un significado “trascendente”. El éxtasis en cuanto experiencia carece de sujeto/objeto, de Dios, de espíritu, de alma. El éxtasis es entendido como unidad-en-el-todo (Hölderlin), con las consecuencias vitales que de ello se derivan. A partir de ese punto, de absoluta intensidad, *cae* la filosofía en cuanto Sistema, en cuanto filosofía de la historia, en cuanto concepción del mundo, en cuanto “ciencia” (del lenguaje, de la “mente”, etcétera); y *cae* también la religión en cuanto se articula alrededor de la idea de Dios como Sumo-Ser. Bataille,

desligado de la metafísica, se refiere a la “experiencia interior”, al erotismo, a la poesía, a la soberanía, a la *dépense*, a la *chance*; y también al exceso, a la gracia, a la “parte maldita”, al azar, a la risa. Son las “categorías” de un mundo no-metafísico *real*-vivido; las categorías de una suerte de máquina de destrucción del “mundo” puesta en acto en su propia carne y en su propio espíritu como acto-loco.

Dice que “La existencia del mundo no puede, de ninguna manera, dejar de ser ininteligible”.

Incluso cuando el Saber se cierra como Sistema (Hegel) aparece lo desconocido invirtiendo el Saber en no-saber: frente al Saber que ha unido-“reconciliado” todo en el Espíritu-Absoluto, aparece la *pregunta* y dice *¿por qué* hay Saber, *por qué* hay Sistema, *por qué* hay Espíritu-Absoluto? No hay respuesta, porque para responder habría que salir fuera del Saber, lo cual, para el Saber es imposible. Pero a través de esta imposibilidad penetra la heterología batailliana. El Saber es el conocimiento dentro de un marco de inteligibilidad, pero este marco se da sobre un trasfondo de completa ininteligibilidad, sobre el *revés* del Saber, sobre el elemento “heterogéneo”. Lo *otro* del Saber destruye el Saber (el Sistema-del-Saber): es su *imposible*. En Bataille hay un deslizamiento del decir hacia el *acto* como experiencia vivida. La imposibilidad de decir lo incita a decir, a transgredir el silencio, a un *más* de decir *en* lo dicho; sin lo dicho; sin ese decir-del-silencio, incluso el silencio sería vulgar, mudo; la fuerza del silencio, por el contrario, está en el intento siempre imposible y siempre recomenzado del decir del silencio (incluso Wittgenstein habló constantemente de lo que decía que no se podía hablar, como si el deseo de violar el silencio fuese invencible, como si la imposibilidad de hablar exigiera el habla, incluso el habla del propio silencio). Callado, el silencio pierde su potencia; por eso los místicos hablan, porque *eso* de lo que no se puede hablar es lo único de lo que quieren hablar. Bataille dice que aquello de lo que habla “es nada”, pero que “esa nada es la inmensidad de lo que es”. *Nada* de lo que sea posible hablar, pero no nada-de-nada. En este sentido el habla es una *comunión*; el habla-imposible implica el sacrificio de sí: balbuceo, tartamudeo, gemido, grito, son formas del hablar que no

puede hablar. Bataille transgrede la imposibilidad de decir, pero para *decir* debe hacer la experiencia del no-decir como experiencia sagrada de lo otro-del-decir, y luego volver a la imposibilidad transgrediéndola-diciendo, pero no diciendo lo que no se puede decir sino *en* lo que no se puede decir. Diciendo, ante todo, el éxtasis del Dios-sin-Dios, el *más* de Dios, el vacío de Dios. Se trata de una mística herética que, escandalosamente, hiere el decir imposible al decirlo. El éxtasis como transgresión factual de los esquemas que permiten el conocimiento destruye el orden racional y, en consecuencia, la *filosofía*. A ésta sólo le queda el análisis abstracto del discurso, la retórica “científica” del conocimiento, o pensar la destrucción en la destrucción: la escritura del “desastre” de Blanchot. La experiencia extática implica “un mundo no reducido a las medidas de nuestras creaciones, para siempre desconocido, ininteligible”. Es a partir de esta experiencia sin fundamento, sin razón y sin telos, que Bataille analizó el problema de la vida. Después del éxtasis y de la destrucción de la metafísica, ¿qué tipo de vida es posible? Y, a la inversa, ¿qué tipo de pensamiento es posible en el éxtasis y la destrucción? No puede *caer* lo que llamamos metafísica (como religión, como ciencia, como filosofía, como Sistema) y la vida seguir como si no hubiese pasado nada. En Bataille la vida se llama erotismo, experiencia interior, heterología, imposible, mística, azar. A la multiplicidad de experiencias-en-exceso las sintetizó con la palabra *soberanía*. El hombre Soberano es el que vive sin causa y sin objeto, el que lleva la vida a la pura intensidad. La vida soberana, en el extremo, fuera de todo cálculo y de todo “saber”, aniquila todo *fundamento*. El exceso es “fuera de todo límite”, es “todo lo que es más de lo que es” (*Madame Edwarda*). Allí donde el pensamiento, que también siempre llevó al exceso, se detuvo, Bataille saltó al vacío. Y esto marca su diferencia: la aceptación desmesurada, perversa, de una existencia que se subsume en el instante como eternidad. Pensar es entonces la forma extrema del exceso.

Apéndice I

Decir que Dios no *es* significa que Dios no está sometido al Ser sino que lo excede absolutamente: no es menos que Ser (el concepto de Ser no lo define: no puede ser definido porque no puede ser comprendido, subsumido bajo ningún concepto) sino infinitamente *más*; decir que Dios es Ser significa colocar el Ser sobre Dios; Dios como supra-esencial o supra-ser hace del Ser “una” de la infinitas cualidades de Dios, que están por debajo de Dios, y que son propias del hombre. Pierre Boutang se refiere a “una palabra sobre el secreto del ser”; al *sum qui sum* (“soy el que soy, el que es”); “Esta palabra -dice- no es un argumento” sino una “declaración” necesaria para el cristiano; una declaración “inmediatamente inteligible” y, al mismo tiempo “escandalosa” porque “ese ‘ser’ (ese *haya* en hebreo) [...] se encuentra retirado, separado, por la declaración divina. La revelación es institución de un secreto; ‘se vuelve’ [*il ‘devient’*] imposible atribuir plenamente el ser a lo que no es Dios” (*Ontologie du secret*, PUF.; p. 457 y ss.). El que ahora sólo puede *pretender* ser es el hombre, y sólo en relación a la revelación hecha a Moisés: “en cuanto ese ser, en persona, ha ‘hablado’ a Moisés, revelándole que ‘El’ (*Il*) es, y que Moisés es” (porque... Dios lo nombra): “...nunca le será dado algo más valioso -incluso la redención- que esta respuesta”. Estos elementos, de revelación, de incompreensión y de relación, son expresados de la siguiente forma: “Estamos persuadidos de que los tres momentos de la recepción de Moisés a la respuesta -momento ‘natural’ delante el *sum*, momento de decepción ante la repetición humanamente irrisoria, y momento en el que se constituye la relación entre el espíritu infinito y la finitud- brindan un modelo de mostración y de retiro del secreto ontológico, y no sólo entre Dios y el hombre sino entre las personas. En esta perspectiva cada persona a la que le preguntamos su ‘verdadero nombre’, que ella, por sobre su forma y su esencia, tiene según cierta participación en el *esse* divino, sólo puede respondernos [...] mediante la tautología tal ver irrisoria, y el ‘pronombre personal’. Sólo después, si tenemos confianza o amor, el ‘yo’ [*moi*] que pronuncia se vuelve un ‘tú’ para nosotros, y el camino del ‘tú’ absoluto que refleja”.

Apéndice 2

En *Ontologia della libertà* Luigi Pareyson interpreta el “Yo soy el que soy” bíblico de la siguiente manera: Moisés oye que Dios le dice “Mi nombre no te lo digo, incluso no te lo quiero decir: no tienes ninguna necesidad de saberlo. ¿Por qué me lo preguntas? Yo soy lo que soy, soy lo que me parece, y basta [...]”. El *ego sum qui sum* significa, en primer lugar, la negativa divina a decir el propio nombre; lo que por un lado confirma la incolmable trascendencia de Dios, es decir su innombrabilidad, no incompatible sin embargo con una nominación histórica y simbólica; y, por el otro, reivindica la extrema e ilimitada libertad de Dios. En segundo lugar el *ego sum qui sum* significa “yo soy lo que me parece”; lo que “abre una espiral sobre la misteriosa profundidad de Dios”; de esta forma Dios se enuncia como “libertad absoluta, es decir, ilimitada, y por lo tanto arbitraria” (pp. 122-123). Un Dios cuya voluntad estuviese limitada (por el amor, por la misericordia, o por lo que sea) “sería antropomórfico”; “arbitrario no significa caprichoso: arbitrario es el querer soberano, el querer que quiere porque quiere” (124). Más adelante sintetiza: “A la pregunta ‘¿Cuál es tu nombre?’, que significa fundamentalmente: ‘¿Cuál es tu esencia? En suma: ¿quién eres tú?’, la respuesta es: ‘Yo soy lo que me parece, y eso basta. Soy lo que quiero; soy lo que quiero ser. Soy el que quiero ser y quiero ser el que soy, y, en general quiero ser. Es suficiente para mi esencia y para mi existencia: a mi ser me lo doy yo como quiero”. Si Dios no hiciera lo que quiere estaría determinado, y, por consiguiente, no sería ni libre ni todopoderoso, pues existiría algo superior a él que lo obligaría a hacer tal o cual cosa de acuerdo a su esencia -determinante. Mas frente a un Dios así no queda sino el resguardo en el “misterio” o la unificación del “bien” y del “mal” en un Uno incomprensible. [Tampoco el *sum* humano tiene nombre: le ponen nombre, pero no *es* ese nombre, por eso va tachado ~~es~~, porque significa *todo* y, por lo tanto, *nada*: al decir *soy* Dios rechaza o impide que se lo pueda *definir*, ni con el ser ni con nada: lo que dice es que no ~~es~~, niega mediante el arbitrio que *sea*, le niega al hombre incluso la posibilidad de inquirirle; porque Moisés, en realidad, quiere someterlo idolátricamente: al nombre, a la definición, al *logos*].

Apéndice 3

“La idea de Dios es en el mundo espiritual la primera afirmación de toda realidad: no hay realidad sino afirmada por medio y en virtud de la idea de Dios; la cual no tiene afirmación fuera de sí, al ser por sí lo afirmante y lo afirmado. Esa luz absoluta, la idea de Dios, irrumpe por así decirlo fulgurante en la razón y continúa ardiendo en ella como una eterna afirmación de conocimiento. En virtud de esta afirmación, que es la esencia de nuestra alma, reconocemos que el *no ser es eternamente imposible*, y de él no se puede tener ni conocimiento ni concepto. Y la pregunta última del intelecto poseído por el vértigo en el límite del abismo de la infinitud, la pregunta: ¿por qué no hay nada, por qué hay algo en general?, es eliminada para siempre por el conocimiento de que el ser es necesariamente, vale decir por la afirmación absoluta del ser en el conocimiento. La posición absoluta de la idea de Dios no es sino la negación absoluta de la nada, y como es cierto que la razón niega eternamente la nada, y que la nada es nada, también es cierto que ella afirma el todo, y que eternamente Dios es’ ([cita de Schelling:] VI 155; *Emp.* 69,2). (Es absoluto como absoluta negación de la nada). En resumen: la idea de Dios como afirmación absoluta del ser es la negación absoluta de la nada; la razón como conocimiento de la necesidad del ser excluye de por sí la posibilidad misma de la nada” (Luigi Pareyson, *idem*, pp. 377-378).

Refiriéndose a Schelling: “El curso natural de la razón va desde el poder ser, que es su punto de partida y su contenido, al ser mismo, al ser necesario, que es su punto de llegada y su idea última y suprema: el poder ser no es aún puesto cuando ya se precipita en el ser, y la razón sigue este movimiento con impaciencia, pues no es sino el desenvolvimiento de su propio contenido, naturalmente sin salir del orden conceptual; pero al llegar a la pura idea del ser necesario, insatisfecha de la idealidad y deseosa de realidad, sale de sí e invierte la propia idea, y en el puro existente, en el mero acto de existir, experimenta lo que es verdaderamente una trascendencia” (p. 391).

“Frente a lo inaccesible e impenetrable el propio silencio se vuelve hablante, no hay palabra más elocuente que la palabra muda: como hay

objetos que sólo se conocen con el no conocimiento, así hay cosas que sólo se pueden decir con el silencio.”; “...el puro existente o el Ser necesario ‘es captado y realmente pensado sólo en el no-movimiento’; esto significa que ‘al ser del cual el intelecto no puede concebir nada, el intelecto lo expresa sólo callando y lo conoce sólo no queriéndolo conocer””(p. 397).

Hablando del “estupor” y de la admiración, Pareyson recuerda las siguientes frases de Schelling: “De lo que el hombre tiene necesidad no es de ponerse dentro de sí mismo sino fuera de sí”; “La pasión del filósofo puede ser la admiración sólo si él busca apasionadamente el supremo milagro absoluto, ante el cual la ciencia cesa y comienza el no saber””(p. 399).

Apéndice 4

La pregunta de Moisés implica un presupuesto de idolatría (la de querer reducir Dios a un *nombre*). *Soy más soy* es el Dios vivo y la posibilidad de salvación. *Soy-Soy*, implica la imposibilidad de *nombrar* a Dios (Gabriel F. Widmer, refiriéndose a la interpretación barthiana, dice que “el nombre de *Exodo* 3, 14, significa Dios sin identificarlo”, “Así Dios, al negarse a dar su nombre propio le prohíbe al hombre identificarlo” [en *Celui que est*, cerf, 1986]). En la tradición mística renana se ha dado capital importancia al *Ego sum qui sum* como “Nombre de las tres Personas juntas. *Ego*, pronombre demostrativo de la primer persona, designa el Padre, principio de toda la Deidad. *Qui*, pronombre relativo conteniendo una subordinación (es decir, introduciendo una proposición subordinada), le conviene al Hijo que está subordinado a la autoridad del Padre. *Sum*, finalmente, es una cópula verbal procediendo de los dos términos -uno sujeto, el otro atributo- del que ella manifiesta la unidad, designa el Espíritu que, de acuerdo con la fórmula tradicional ‘procede de las dos’ primeras personas”(idem, p. 146).

Para el Maestro Eckhart el *Ser* no es el nombre personal o esencial de Dios, sino que el Ser ~~es~~ Dios: “...el ser no puede ser verdaderamente predicado de Dios sino *per identitatem*, pues él no es sino Dios. Dios no es el sujeto del Ser, es el Ser mismo.”. Eckhart interpreta *Sum qui Sum*, dejando caer el *Ego*: “la caída del *Ego* -dice Alain de Libera-

aparentemente contingente si uno se atiene a los hábitos del latín, es, en realidad, de una importancia fundamental” (*idem*, p. 153): “La significación de Exodo 3, 14 no es extática: no es la esencia divina nombrada con tres designaciones personales distintas. Es dinámica: es la vida misma del Ser mismo, o, como dice Eckhart, ‘la conversión reflexiva del Ser mismo en sí mismo y sobre sí mismo, y su residencia o fijación en sí mismo’” (*idem*).

Para Rosenzweig Dios se define como presencia (como vivo, como en acto, como el que está allí al lado de Moisés) y no como esencia, de allí que interprete el *Éhyéh* no en el sentido griego de una cópula con sentido fijo, sino denotando “devenir, intervenir, advenir”; dice Roland Goetschel refiriéndose a la interpretación de Rosenzweig y Buber: “El primer *Éhyéh* dice simplemente: ‘Yo estaré allí (*Ich werden sein*), estaré allí en todos los tiempos junto a mi legión, junto a mi pueblo, junto a vos. Es por esto que no necesitáis evocarme.’ La continuación, *ašer Éhyéh* no puede sino significar ‘en tanto aquel que estará siempre allí, en tanto que yo estaré presente en todos los tiempos’. Dios le comunica a los hombres que se manifestará de la manera que quiera. Rechaza confinarse de antemano en formas de manifestación determinada. Que los hijos de Israel no se imaginen que podrán obligar a Dios a que se revele aquí y no en otra parte, ahora y no en otro momento. El sentido del mensaje es, en primer lugar, el siguiente: ‘No tengo necesidad de ser llamado pues a cada instante estoy junto a vosotros’, pero también ‘No es posible llamarme’”.

Schelling, de quien deriva esta última interpretación, distingue entre *ser* y *ente*: *ser* es abstracto; por eso “Dios es el ente” (*Gott ist das Seyende*) y no el Ser en cuanto “abstracción de una abstracción”, “concepto vacío”, “igual a nada”. “Si Dios -dice- no es un ser (*ein Seyn*), es decir una cosa que se limita a participar del ser, no hay sino una solución, a saber, que él es el ente mismo”. Es propio de Dios “no sólo ser *libre del ser*, sino incluso libre frente al ser, es decir pura libertad de ser o de no ser, de asumir, de tomar sobre sí un ser, sin abdicar nada, jamás, de su posibilidad. Dios es aquel que, siendo, puede no ser, y que no siendo, puede ser” (X. Tilliette, en *Celui qui est*, p. 262). Según Schelling cuando Dios le dice a Moisés “Yo seré lo que seré” (esta es la traducción schellingiana) “señala ante todo

negativamente mediante ese futuro que él no es ciega o locamente ser. Dios nunca es ciegamente, perdidamente o sin *reserva*, él no es necesariamente ente, pero es, sobre todo y esta vez positivamente, el *Señor del ser*, amo del ser”: el nombre de Dios es *Señor...del ser*. Y el *Yo seré el que yo seré* debe entenderse como *Yo seré lo que quiera*, “Mi Nombre es: *Yo quiero*” (*idem*, p. 262): no hay substancia de Dios, sino dominio. En los *Weltalter* se lee: *Yo seré lo que yo quiera*, como voluntad que no quiere otra cosa que a sí misma, que no quiere ser ni esto ni aquello, “sino que quiere siempre la voluntad o la pura libertad”. “Ordinariamente el hombre nunca ha tenido el sentido de la verdadera libertad, cree que en general no hay nada más elevado que el hecho de ser un ente o un sujeto; es por esto que cuando oye decir que aquello que expresa la divinidad no es ni el ente ni el ser, se pregunta qué puede pensarse más allá del ser y más allá del ente”(Weltalter, en *idem*, p. 264). De allí que ese *más* se identifique con la *nada*: “Sí, es una nada, pero en el sentido en que la pura libertad es una nada; como es una nada la voluntad que no quiere nada, que no desea nada, para la cual todas las cosas son indiferentes y que no es movida por ninguna... Podemos nombrar a esta pura libertad [Dios] la nada, para indicar que ninguna efectuación, ni ninguna propiedad le es atribuida desde afuera... Ella es la pura libertad en ella misma que no se comprende a sí misma, la *Gelassenheit*, que piensa la nada y se alegra de su ser nada”(idem, p. 264).

Apéndice 5

En el *Tractatus* (6.522) Wittgenstein dice: “Hay, ciertamente, lo inexpresable. Lo que se muestra [*zeigt* puede traducirse, también, *manifiesta* o *revela*] a sí mismo, esto es lo místico”. ¿Es posible derivar de este *hay*, considerado como extremo de una filosofía *negativa* y como presupuesto de una filosofía *positiva* en el sentido de Schelling, una “teología atea”? Necesariamente el *hay* debe entenderse como *revelación*: pero ¿revelación de qué, o de quién? ¿o revelación-de-revelación? Pero, entonces, ¿qué se deriva del *hay*?

¿Es posible desmitologizar, en el sentido de Bultmann, la hermenéutica bíblica, haciendo caer todo el peso de la religiosidad en el pensar-sin-pensamiento, en el pensar no-metafísico? ¿Puede una “teología atea” dar lugar a una nueva situación religiosa, no sólo sin el Dios-moral nietzscheano, sino, fundamentalmente, sin el Dios de la onto-teo-logía, y con el Dios-vivo, con el Dios que ~~es~~?

¿Esta posibilidad será deudora del nihilismo en cuanto pérdida de toda fe, de toda creencia ontológica e idolátrica en ~~Dios~~? En este *despeje* de la metafísica ¿será posible dar una nueva interpretación a los versos de Hölderlin *donde está el peligro crece también lo que salva*? ¿Lo que “salva” en el interior del “peligro” (el nihilismo, la metafísica, el “orden” mundial) será este Dios-sin-ser, este ~~Dios~~ poderosamente vivo?

Notas

1. “Yo seré el que seré”: no “soy”, no me encierro en el Ser; *seré* es una posibilidad: puedo ser y puedo no ser, según mi voluntad. No estoy ni estaré determinado por el Ser, e incluso puedo no-Ser. Lo que plantea Schelling es una libertad abismal, una libertad no determinada que, esencialmente, puede la nada. (A página 159).

2. Éxodo 3, 14 podría formularse así: Soy → +. Dios no *es* Ser ni ente. Pero, ¿hay algo que no sea Ser ni ente? Sí: lo que llamamos *Dios*. Luego Dios no puede ser pensado, ni dicho, ni imaginado, ni representado. ¿Es *nada* entonces? Sí, nada de ser y de ente. Dios no puede *ser*; esencialmente ~~es~~ lo que excede el Ser. Schelling cita una “antigua sentencia”: *No hay ser para lo que es ser. Aquel que es ser no es* (en *Celui qui est*, p. 263). (A página 149).

3. Si Dios es “Señor del ser” no es ser (es absurdo ser-ser): el Señor no puede confundirse con aquello de lo que es señor. (A página 159).

4. Elohim-YHVH. Para lo siguiente ver: Jean-François Courtine, *Extase de la raison. Essais sur Schelling*, Galilée, 1990, p. 217 y ss. YHVH es el Nombre con

el que la substancia divina se hace conocer: “YHVH es el nombre de Elohím - Elohím se nombra:YHVH. Es con el nombre de YHVH, bajo el nombre de YHVH, que él viene al habla”. “Para Landauer, el *nombre inefable* (YHVH) ‘designa el ser y la acción de la divinidad en el seno de las cosas del mundo; la fuerza de Dios tal como se ha realizado en las obras de la creación, que ella mantiene y anima’, mientras que Elohím ‘designa el ser y el gobierno extra- y super-natural de la divinidad’”. “YHVH es *deus revelatus* por oposición al *deus absconditus* [Elohím]” (p. 221); es el Dios que aparece, que se revela. No obstante, según Schelling, “Ninguno de los dos, tomados aparte, es el verdadero Dios, pues el verdadero Dios es sólo el que aparece, y presupone a Elohím como la substancia, el medio de su aparición”. (A páginas 158-159).

5. Lo que llamo *eso* es lo manifestado de *Eso*: así como el *esto* es manifestación del *eso*, el *eso* es manifestación del *Eso*. En este sentido el *esto* es manifestación del *Eso*; pero tanto en el *eso* como en el *Eso* existen posibilidades de infinitas dimensiones, que a partir de *esta* dimensión (la cósmico-humana) pueden ser mantenidas como potenciales: en el *Eso* hay, no obstante, una oclusión absoluta, tanto temporal como espacial, o como extra-temporal y extra-espacial. Por *esto* entiendo una conciencia-sin-sujeto (substancial); un “claro”, en el sentido de Heidegger. (A página 151).

6. La experiencia religiosa universal es un reservorio de *positividad*, pero al mismo tiempo es absolutamente indemostrable, sucede fuera de lo demostrable y de lo no-demostrable. Una filosofía positiva se basa, fundamentalmente, en la experiencia, pero la experiencia no es demostrativa. (A página 144).

Me considero deudor de Schelling en lo referido al concepto de “absoluto” como *incondicionado* (ver *Philosophie de la Révélation*, ed. P.U.F., Paris, 1989; Libre I, Leçon V, p. 97; traducción bajo la dirección de Jean-François Marquet y Jean-François Courtine).

Yo no soy *todo*, pero de alguna manera *todo* es esto que ~~soy~~ en cuanto lugar-de-algo-dado.

La finitud y la infinitud son un problema-ideal: en la realidad hay lo que hay, ni finitud ni infinitud.

Lo *otro* de la finitud/infinitud es un estado a-temporal que se da naturalmente como presupuesto, o sobrenaturalmente como donación.

Entre creer y no-creer no existe ninguna diferencia “ontológica”.

El hecho de que un hombre se diga creyente o ateo es algo extraño a su ser, ya que cada hombre *es lo que es* y no lo que *dice* que es.

Todo es forma del hecho de ser.

Si al hecho de ~~ser~~ lo llamamos “dios”, o “realidad”, o “mundo”, o no lo llamamos de ninguna manera, es algo indiferente al hecho-de-ser.

Lo que *llamamos* hombre es el estado-de-manifestación del ~~ser~~, un estado indiferente a toda substancialización, a toda personalización y a toda temporalización.

La grandeza del ~~ser~~ se dice, en griego, *ápeiron*.