

## Dos textos sobre Kant

Oscar del Barco

### *1. Darle un abrazo a Kant*

#### **Primer momento.**

Quisiera hablar de Kant con tantas vacilaciones, paréntesis, puntos suspensivos, comillas, desvíos, palabras sin sentido, monotonía, cansancio, como para hacer de Kant, de ese desconocido al que llamamos Kant, porque de alguna manera hay que llamar a las cosas si es que queremos hablar, una suerte de humareda, de nube, y por eso, y por su evidente incuestionable gracia y por su locura absolutamente loca, abrazarlo, aunque él, sin duda, no lo hubiera aceptado, en el espacio del intento del pensamiento.

Y no hay que horrorizarse, porque lo primero que nos dice Kant, aun a los que no sabemos leer, es que eso que llamamos filosofía es algo del orden de lo sagrado, quiero decir, del orden del amor, de la amistad como despojo, renuncia, apertura, y no una serie de silogismos, ni un conocimiento de algo, sino más bien un desconocimiento de lo conocido, la claridad de la oscuridad, o la inversa, o algo así. Kant es el amigo que llega extenuado después de un viaje por selvas y desiertos y ciudades, por manicomios, por hospitales, por cárceles, por las ideas, teorías, creencias y horrores de su época, por el *mundo*, digamos...El amigo que recibimos con alegría ansiosos de oír el relato de sus peregrinaciones y de sus aventuras, ansiosos por conocer y compartir sus esperanzas y, ¿por qué no? sus

---

\* Intervención en el Ciclo de Homenaje a E. Kant organizado por el Instituto Goethe de Córdoba en 2004.

miedos; ansiosos, en fin, por conocer algo de lo mucho que pensó, o, para ser más verídicos, de lo mucho que el mundo pensó en ese lugar de manifestación al que llamamos con el nombre de un ser humano llamado Kant, en las frías noches de Königsberg.

¡Qué tipo! Quiero decir ¡qué “tipo” de hombre! Un tipo, por decir algo, que se pasó la vida en una constante fiesta del desencadenamiento del pensamiento, en un exceso de intensidad “espiritual”, preguntándose ¿qué es el mundo? ¿qué es la política, el arte, el conocimiento, dios, el mal? ¿qué es el hombre? Llegó al final y se hizo la pregunta de siempre. Como dijo Aristóteles: siempre lo mismo. Lo más hondo al fin de la hondura es lo más simple, estoy repitiendo palabras de la correspondencia entre Jaspers y Heidegger. Todo, y me refiero al pensar que nos dejó Kant, para tratar de pensar *eso* que “es-sin-ser” el hombre, eso, esto, *imposible*.

### Segundo momento.

Lo que voy a decir no tendría que decirlo, porque es como mostrar las cartas del juego. Pero en este juego (dije: “sagrado”, porque lo que está puesto en juego es un *más que todo*) lo mejor, tal vez lo único posible, es perder, y si de perder se trata entonces lo mejor es mostrar las cartas, vale decir perder de entrada, o perder incluso antes de entrar. Resumiendo, después de mi trato con ese pensamiento llamado (de) Kant (y pongo entre paréntesis el *de* por razones esenciales) puedo darles mi conclusión, precaria, por supuesto, como toda conclusión. Y mi “conclusión”, que a su vez sería mi comienzo, el punto desde el cual re-comienzo y hablo, es que el *problema* de Kant, el *terrible* (dicho sea sin énfasis, en pianísimo) problema de Kant, fue tratar de pensar “mundo” *sin nadie*, vale decir sin yo, sin ser, sin sustancia, sin Dios... *sin mundo*: un “mundo” de virtualidad o idealidad, pero que, sin embargo, es (pero sin *ser*) *algo*, una X (como a veces dice él) que sufre, goza, lucha, vive, piensa, habla... y que, a la vez, no piensa ni habla, ni *es*. Un mundo que no es, pero que paradójicamente no es una *nada*, o, precisamente, que (es) no-nada sin *ser*. Imagínense uste-

des querer pensar un mundo-sin-nadie que lo sostenga, que le de sentido, que sea lo que no es, sin “por qué y sin para qué”... Y sentir esto, vivir esto, vivir en este mundo-sin-mundo, sin nadie que viva, sin nadie que piense. Como si se tratase de una gran soledad vacía auto-conciente.

Más aún: no podemos saber porque no hay nada que saber ni nadie que pueda saber (lo que se llamó en filosofía “docta ignorancia”: un saber-no-sabiendo), pero, y esto es casi contradictorio, hay que seguir retrocediendo, tratando de ir más a fondo: un *mundo sin nadie*, por supuesto. Pero ¿cómo lo sabemos si no-sabemos? Y si no sabemos ¿cómo podemos saber que no hay otro, o que no hubo o habrá otro, infinitos otros mundos? ¿Qué más da? Este mundo (como “suma o conjunto de todos los fenómenos, o de “todos los objetos de la experiencia posible”) (*es*, en realidad *no es*) sin fundamento, o los “fundamentos” de su arquitectura son ideas, idealidades, hoy podríamos decir—como dijo él— una “virtualidad”. Eso *es* el tiempo y el espacio, y luego el ser, la sustancia, la causa, y luego el mundo, el yo y el dios. Esta falta de fundamentos de lo que (*es-sin-ser*) nos llevaría a lo que podríamos tal vez llamar una *indecisión ontológica*, o indecisión-positiva, cuya conclusión inevitable sería el *silencio* por imposibilidad del habla, porque toda habla es vacía, o es un hueco, los huecos de una red por donde siempre se escapan los peces, digo, las “cosas” del “mundo”, o el “mundo” (más el *yo* y el *mundo* y el *dios*, todos los *dioses*, incluso el “último”).

### **Entrada (en tema):**

Macedonio Fernández quiere “codear fuera a Kant” “en Metafísica”. El título de esta intervención mía se encuentra en el título de un artículo de Macedonio de 1930. Pero yo me permito salir de lo unívoco de ese título y verlo como en espejo: codear quiere decir sacar fuera, hacer a un lado, a Kant. ¿Pero fuera de qué? De la Metafísica macedoniana, por supuesto (para la cual Kant no sería suficientemente metafísico). En este sentido Macedonio sería un anti-Kant. Pero codear también significa, en un sen-

tido más bien vulgar, codearse-con, estar en contacto-con; por eso podría leerse: codearse con Kant, tener relaciones con Kant, pero “fuera” de la metafísica. Es posible que se puedan realizar ambas lecturas. Pero el primer codeo, que en principio no está mal, es muy difícil de llevar a cabo, y diría que cada día es más difícil a causa del crecimiento de la filosofía de Kant en el pensamiento moderno (y también, digamos, en el postmoderno). Basta recordar el *Kant* de Cassirer, *Kant y el problema de la metafísica* de Heidegger, el libro de Jaspers *Los grandes filósofos*, el de Torretti, *Manuel Kant, Estudios sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, el de A. Arendht, *La vida del espíritu*, el de M. Cacciari, *Dell' Inizio*, el de Derrida, Lyotard, J.-L. Nancy, etc., *La facultad de juzgar*, los de Heidegger y tantos otros cuya lista sería interminable. Este hecho, digo, no sólo el de la supervivencia desde hace 200 años sino el de su creciente revival tiene por lo menos, debemos reconocerlo, una “relativa” (o más bien gran) significación. Además Kant resurge luego de la torsión neokantiana que lo clausuró en una perspectiva centralmente gnoseológica, basada en una interpretación sesgada y abusiva de la *Crítica de la razón pura* en detrimento de las otras obras, ente todo de la *Crítica del juicio* y de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, las que hoy ocupan, tal vez junto con el *Opus postumum*, uno de los lugares más altos de su producción. Y su resurgimiento abarca no sólo lo estrictamente filosófico, la ética y la ontología, sino la teología y, también, con pregnancia, la teoría política. Además Kant resurge después y por sobre el predominio de la filosofía del llamado idealismo alemán, ante todo de Hegel, de Schelling —quien hoy también vive un renacimiento— y de Fichte. Por supuesto que esta vuelta de la filosofía kantiana en su conjunto (la que ha permitido también el renacimiento de sus *parerga*, obras llamadas “menores”, como “la paz perpetua”, “qué es la ilustración”, etcétera) no constituye un argumento en contra del “codear fuera” macedoniano. Incluso podría ser favorable. ¿Acaso no ha sido favorable “codear fuera” a los llamados “grandes relatos”, los grandes discursos de la modernidad, tales como el hegelianismo, el marxismo y el existencialismo, entre otros? Codear fuera la onto-teo-logía, el Ser, Dios, la Razón, la Metafísica, sí, pero ¿fuera de qué? ¿fuera del hombre? ¿Pero acaso el “hombre” no es la

esencia de la metafísica? Pero entonces, como se pregunta Kant, ¿qué es el hombre? ¿queda “hombre” si codeamos fuera la metafísica? ¿qué hombre? ¿otro hombre? ¿más allá del hombre? ¿no-hombre? ¿puede haber algo si no hay fundamento, si no hay ni “algo”? ¿cómo hablar? ¿quién habla (Nietzsche)? pero también ¿cómo no hablar? (Derrida).

Para ser “justos” (aceptemos esta palabra bíblica en su cabal sentido: el de la espontaneidad inédita de lo siempre singular o no subsumible en leyes) trataremos de oír a ambas partes -sin olvidar que hoy el conmemorado es Kant- o parte de lo que dicen, o que yo de alguna manera hago decir a las partes, yo, que sin quererlo pero también de alguna manera (y siempre se trata de *maneras...*de entender), soy, aquí, por efímeras circunstancias, parte de las partes, un convidado que pretende nada menos que hacer hablar a las dos partes implicadas en esta ficción polémica, y, al mismo tiempo, de juzgar, ya que, aunque me retiro horrorizado ante semejante posición no puedo, aunque más no sea por el simple (no tan simple) hecho de tomar la palabra, dejar también de tomar partido dejando de ser un convidado... “de piedra”. Además desde el inicio manifiesto lo que a veces se mantiene oculto en aras de cierta presunta, falsa y equívoca, objetividad: digo “abrazar” a Kant y no puedo dejar de decir con total convicción “abrazar” al mismo tiempo a Macedonio, con lo que estoy apuntando hacia el amor, lo propio del pensar que se llamó y se llama filosofía: amor, amistad, codear-se, abrazar-se. (De más está decir que estoy más cerca de Macedonio por fruición de escritura y tal vez por delirio, en el “asombro de ser, de que algo sea” y por el “místico sentir de nadie”). El tomar-partido se da dentro del amor (*philia*) y no de la guerra (*polemos*) o de la dialéctica, la que presupone superación y progreso. En el amor no hay superación ni progreso y la toma de partido se da en el diálogo, no en la polémica: no se puede ganar ni perder porque siempre se da vueltas en lo mismo, cada pensador llega al fondo y al fin, y se re-comienza, siempre se está, al mismo tiempo, perdido y salvado. La toma de partido no va más allá de una incitación y de una pérdida. La incitación es al exceso, al siempre más, a la imposibilidad de cerrar el conocimiento en un fundamento, en un “sistema”; la pérdida es de uno mismo en el cada vez más

intrincado y abierto mundo de problemas cuando se penetra en eso que Kant llamó sencillamente “el abismo de la razón”.

Veamos entonces, para entrar en tema, el codeo macedoniano en su primera acepción. ¿Por qué Macedonio quiere sacar del juego (filosófico –pero, ¡atención!– filosófico en el sentido grave, uno de los más graves, en el sentido de que implica la vida y no en el sentido de una profesión, una técnica, un método o un saber; en el sentido extremo de un punto de intensidad pasional que nos implica e implica lo que se ha llamado *la vida del espíritu*, es decir el arte, la política como pensar sobre la comunidad humana, la religión, la moral, la “filosofía” al fin), digo, quiere sacar del juego el viejo libertino que trastornó el escenario filosófico de su época... y de la nuestra.

Tomaré en consideración algunos enunciados centrales de la crítica de Macedonio, sin detenerme a desarrollar el tema eruditamente, incluidos en su libro *No toda es vigilia la de los ojos abiertos* (editado en una edición ampliada, con prólogo de Adolfo de Obieta, por el Centro editor de América Latina). Se trata, dice, “del día posterior a Kant”, posterior a “la tristeza del noumeno”. Creo que este es el punto clave: Macedonio no le perdona a Kant la idea de noumeno, de cosa-en-sí. En otras palabras, lo que él consideraba su empirismo. Y esta oposición no se basa, a mi juicio, en un psicologismo solipsista, como podría pensarse y a lo que Macedonio en alguna medida dio pie, sino en función de lo que podríamos llamar *un poco más atrás* respecto tanto al empirismo como al solipsismo (ni soy ni no soy, dirá). Me parece que Macedonio tiene una visión parcial de Kant, que lo ve de lado y por un lado, digamos, simplificacionísticamente, y no en ese enredo de distintas y simultáneas topologías que como una auténtica ciénaga devoran el proceso expositivo del pensar. Kant es un enredo en progreso de crecimiento anormal, o en progreso-hacia-ninguna parte (¡la cinta de Moebius!). Esto es lo que hay que entender y es lo que creo que Macedonio no incluyó en su vigilia o pasó de largo sin entender (con lo cual no estoy diciendo que yo sí lo entiendo –es posible, en última instancia, que no sea algo que pueda o deba tratar de entenderse, por

ser lo inentendible en cuanto tal la base del entender—). Macedonio no se planteó, hasta donde yo conozco, el problema esencial, o esencialísimo, del significado-distinción entre *empírico* y *trascendental*. Ese puente, esa “y”, es el traslado de la razón a la locura, de lo visible a lo invisible, de lo decible a lo indecible. Es como si de pronto todo se desfondara y apareciera como lo único *real*, lo más *real* y lo *más-que-real* (pero “real” es una palabra imposible), el *abismo de la razón* (o, podríamos decir, la falta-de-fundamento, aceptando que la falta-de-fundamento no es un flatus vocis sino, lo digo vacilando, una conmoción auténtica y trágica del ser del “hombre”). Y aquí es bueno recordar que el pivote del libro de Heidegger sobre Kant está constituido por la idea de la prioridad de la Imaginación respecto a la Razón, lo que implica la “destrucción” del principio de razón (suficiente) y junto con él la destrucción, nada menos, del fundamento de toda metafísica. Según Heidegger Kant habría “retrocedido” ante este descubrimiento catastrófico: dice, en la p.142 de su libro sobre Kant, “¿Puede destruirse el primado de la lógica?...¿Acaso la *Crítica de la razón pura* no se priva a sí misma de su tema si la razón pura se convierte en imaginación trascendental? ¿No nos conduce esta fundamentación a un abismo? Kant, por el radicalismo de sus preguntas, llevó la ‘posibilidad’ de la metafísica al borde de este abismo. Vio lo desconocido y tuvo que retroceder...”... “para salvar la supremacía de la razón” (p. 144). La imaginación sería así (y esta tesis es sostenida también por Cacciari en la parte de *Dell’Inizio* que le dedicada a Kant), esa “facultad desconocida” (son palabras de Kant) que sostiene la arquitectónica del *sistema* kantiano, teniendo cuidado con el uso de esta palabra pues no deja de ser equívoca ya que en Kant siempre nos encontramos con espacios, pisos, esquemas, proyectos, derivas, pero jamás con un Sistema (ni siquiera en el *Opus postumum*, que tal vez quiso serlo). El Sistema es esencialmente una aspiración del idealismo alemán, ante todo de Hegel, porque Schelling, al pasar de la filosofía negativa a la filosofía positiva abandonó toda pretensión sistemática para dedicarse a pensar, en la segunda mitad de su vida (en la que casi no publicó nada), la experiencia religiosa en su positividad filosófica...

Al decir que la Imaginación sostiene la arquitectura de la filosofía kantiana (contradictoriamente, como hemos señalado) queremos afirmar que la Imaginación actúa *ya* desde el comienzo, que abarca desde la intuición sensible (espacio-temporal) hasta la intuición categorial y la razón, conformando el conjunto de la *experiencia*, vale decir que nunca hay un dato bruto, desnudo, sino que, por el contrario, siempre estamos ante un *don* y un *producto*. La imaginación como equivalente general o común denominador, “raíz oculta” dice Kant, que une la totalidad de la estructura cognoscente. Lo *empírico* siempre está ya-conformado, incluso en su máxima simplicidad sensible, o “perturbado” tanto por la intuición sensible-intelectual como por la razón y por la imaginación. Recordemos entonces la explicación *canónica* de la primer *Crítica*: Kant, enfrentado al problema del conocimiento realizó su revolución copernicana, inspirada en Hume, y distinguió, mediante una distinción que luego sería fijada, a mi entender erróneamente, como lo esencial, entre *fenómeno* (lo que aparece, del griego *faíno*: aparecer, manifestarse, revelarse) y *noumeno* (lo que aparece en lo que aparece, o la cosa-en-sí, o aquello de lo cual el fenómeno es fenómeno, el aparecer es aparecer (para Macedonio, valga la observación, este *noumeno*, esta cosa-en-sí o X, constituye el error fundamental de la filosofía kantiana, porque nos aleja de la metafísica en su culminación solipsista). Conviene detenernos un poco en este tema. Como siempre ocurre con Kant el razonamiento es crecientemente intrincado: comienza a penetrar en los problemas y los problemas comienzan de inmediato a enredarse, a volverse más y más enmarañados, hasta llegar al límite de lo “inexplicable” (y esta palabra “inexplicable” es casi un término propiamente kantiano que sería digno de ser rastreado, si es que ya no se lo ha hecho). Dice Kant: “Este idealismo, así denominado por mí, no concierne a la existencia de las cosas (no creo que Macedonio no comparta esta opinión, al menos desde un punto de vista fáctico, pues en caso contrario no hubiera podido hablar ni escribir ni comer ni amar...como lo hizo)... pues jamás me ha pasado por la mente dudar de ellas, sino sólo de la representación sensible de las cosas, a las que pertenece en primer término el espacio y el tiempo; de éstos, y en general de todos los fenómenos, he mostrado únicamente que no son *cosas* (subrayo esta palabra

“cosas” pensando en Schelling, quien lo critica diciendo que si no se puede saber qué es el *noumeno* cómo sabe Kant que es una “cosa”; habría que detenerse también en ese aparentemente inocuo “sólo de la representación”...)... ni tampoco determinaciones pertenecientes a la cosa-en-sí”... y luego afirma que “nuestros sentidos son afectados por un *ente desconocido* (subrayo porque “desconocido” significa *desconocido*...)”, para concluir afirmando que “El mundo sensible contiene meros fenómenos que no son cosas en sí; el *entendimiento* tiene que *suponer* (de nuevo subrayo por el peso filosófico de la palabra que utiliza) éstos últimos (noumenos)...”

No se trata —esto es lo que destaca Heidegger en su *Introducción a la filosofía*— de dos *realidades*, sino que podrían imaginarse tal vez como siendo lo mismo que visto desde lo finito es el fenómeno y visto desde el infinito es el *noumeno* (¿pero qué quiere decir “visto desde lo infinito”, acaso visto desde el yo-trascendental, el yo-infinito de Descartes, o acaso visto por Dios?). Para Macedonio lo que hay es el fenómeno, el sólo-fenómeno sin nada trascendente que lo sostenga (pero no se trata de *sostener* sino de lo mismo: ¿una *ficción*? A esto se refiere la pregunta de J.L. Nancy: “¿Qué es entonces esta extraña realidad objetiva? Considerada como un casi-objeto o como una *ficción* ella sería teóricamente nula y prácticamente imposible”). Sin embargo Kant duda respecto a la existencia de la cosa-en-sí diciendo que “no sabemos si se mantendría una vez suprimida nuestra sensibilidad o si sería eliminada junto con ésta” (¡Qué problema! La pregunta podría enunciarse de esta manera: si se suprimiera el hombre —todos los hombres— ¿seguirían existiendo las cosas, el mundo, esto que llamamos mundo? Pero si en el orden empírico somos mundo, y si somos *mundo*, no podemos ni con la imaginación suprimir el mundo...).

En la intuición sensible la cosa-en-sí deja de ser-en-sí y pasa a ser cosa-para-nosotros (no quiero desarrollar este tema pero lo marco pues replantea con otros términos el problema del idealismo platónico). Ese nosotros, digamos el hombre, no es una suerte de espejo, algo pasivo, sino que impone sus propias *formas* a lo sensible, a lo dado (el noumeno, ¿el

noumeno se da?) en la intuición-sensible (la idea de “intuición” dada es también destacada esencialmente en la interpretación heideggeriana afirmando que el neo-kantismo, al no prestar atención a esta palabra clave desde el mismo inicio de la primer *Crítica*, se equivocó respecto al sentido de la *crítica*: la que comienza con una *donación* y con el inmenso problema que ésta le plantea a la filosofía). Siguiendo el razonamiento podríamos decir que conocemos la *modificación* que el conocimiento produce en lo conocido (digamos, en la cosa-en-sí) en el acto de conocer. Kant: modificamos la cosa-en-sí mediante las formas de espacio-tiempo inherentes a la intuición sensible, mediante las categorías del entendimiento (ser, sustancia, causa, etcétera), mediante las idealidades regulativas de la Razón (el yo, el mundo, dios) y, por sobre todas estas formas, mediante el acto unitivo de la Imaginación. No conocemos, no podemos *conocer* las cosas-en-sí mediante el uso de la razón, pero, podríamos decir que conocemos las cosas-en-sí en cuanto cosas devenidas para nosotros (si entre el noumeno y el fenómeno hubiese una separación absoluta no habría ninguna posibilidad de conocer nada). Es realmente asombroso que el noumeno, en última instancia soporte de todo, sea a su vez incognoscible en cuanto tal, pero que, a su vez, algo sepamos, como ser: que en el noumeno no hay tiempo ni espacio, ni ser, ni yo, ni sustancia, ni causa... [pero, me pregunto, ¿si no sabemos nada cómo podemos saber que no hay ni espacio, ni tiempo, ni ser, ni causa? ¿porque el propio sujeto cognoscente los *pone*? ¿y si a pesar de eso hubiese tiempo, espacio, etcétera, en el noumeno?]. Ahora bien, respecto a la existencia de esa existencia paradójal y absurda Kant, de nuevo, es a veces dubitativo: por lo general admite la *existencia* de *eso* que no puede determinarse como espacio-tiempo-ser, ni como nada; pero a veces su pensamiento vacila: se trata —dice— de una existencia “que no puede declararse imposible, pero (ésta) es una *suposición que no podemos justificar con nada*” (¡esta es casi una expresión macedoniana!). La frase es extraña y valdría la pena analizarla: no dice que *sea* sino que “no puede declararse imposible” (como casi siempre la denegación implica una afirmación reprimida o desplazada), y, a la vez, que no puede “justificarse”, vale decir que sería sin-sentido intentar demostrar la existencia de la cosa-en-sí. Lehman, citado por Torretti (p.

494), refiriéndose al *Opus postumum* afirma que para Kant “el objeto en sí” es un mero *ente de razón* “en cuya representación el sujeto se pone a sí mismo”, o, más claramente, “que la cosa *en sí* es la mera representación de la propia actividad... del sujeto que se afecta a sí mismo” (esto podría vincularse con la afirmación anterior respecto a la imposible “justificación” de la cosa-en-sí, y, por otra parte vincularse también, justificadamente, con Macedonio). Y Torreti, por su cuenta, remata: “*esto* que existe y se revela en la conciencia sensible bien podría consistir exclusivamente en el proceso de revelarse; entonces *toda* realidad (subrayo) no sería otra cosa que el conjunto de sus manifestaciones actuales y posibles, *su ser equivaldría a su aparecer*”. ¿Pero cómo hablar de “ser” si “ser” es una categoría inmanente al proceso cognoscitivo? Kant dice, también, que no sabe si la cosa-en-sí “se encuentra en nosotros o también fuera de nosotros”. Esta oscilación dubitativa se muestra también en la misma insistencia del tema, en su vuelta constante desde el principio hasta el fin de su vida de filósofo. Si bien la mayor parte de las veces sostiene la existencia de ese “ente *desconocido*” que es el noumeno, a veces precisamente lo desconocido lo hace vacilar. El noumeno es un concepto problemático que no representa *algo determinado* “sino el pensamiento de algo en general, con respecto al cual hago abstracción de toda intuición sensible” (aquí estaría la posibilidad de negar el “codazo” macedoniano). ¿Se trata, además, del concepto de una “cosa” (*noumeno* positivo) o de un “concepto límite” (*noumeno* negativo) es decir, que limita el alcance de la razón? Kant dice: “El concepto de noumeno es, pues, un concepto límite, que limita la pretensión de la sensibilidad y tiene sólo un uso negativo” (*Crítica...*, t. II, p. 22): oigamos que dice algo así como: hasta aquí llega nuestro entendimiento, más allá está lo *incognoscible* (que es *más* que lo *desconocido*, ya que éste puede ser —en algún tiempo— conocido, en tanto que lo incognoscible nunca podrá conocerse), una dimensión eternamente vacía, una nada-de-conocimiento.

En el primer tomo de la *Crítica* (p.144) en una nota al pie de página, Kant hace como de pasada la siguiente resignada observación “...es sin embargo un escándalo para la filosofía y para la Razón humana que deba

admitirse la existencia de los objetos exteriores (digamos: el noumeno, la cosa-en-sí) sólo a guisa de *creencia*, y que, cuando a alguien se le ocurra ponerlo en duda (digamos, Macedonio Fernández), no tengamos pruebas satisfactorias..." (para demostrarlo). Pero una creencia es una creencia, y el hecho de que la afirmación vaya en una nota no le quita su gravedad dramática a este reconocimiento de impotencia conceptual que clausura la razón en un innombrado solipsismo. Pero tratemos de ser *justos*. Si dice que es una *creencia* es porque lo que está puesto en juego son cosas cuya naturaleza es "*absolutamente desconocida*" (idem, p. 192; subrayo "*absolutamente*" para señalar que se trata, a mi juicio, de un concepto estricto, y no, por supuesto, de una manera de hablar)... pero no inexistente, pues de ser este el caso no habría nada, no existiría nada, mientras que para Kant *hay-algo* (Macedonio dice bellamente: "Que algo sea... es el misterio" (p. 152); dice: "Es preciso, pues, que exista *algo* que haga posible esta reproducción de los fenómenos" (negar la existencia del "algo" es *imposible* por absolutamente contradictoria; queda suelto, sin embargo, ese "es preciso"...).

En el tomo segundo de la misma *Crítica* (pp. 18-19), en la importantísima nota 1, dedicada esencialmente a la distinción entre fenómeno y noumeno, Kant introduce el concepto de "trascendental". Dice: "En realidad, todas nuestras representaciones son referidas por el entendimiento a algún objeto y, como los fenómenos no son sino representaciones, el entendimiento los refiere a un *algo* como objeto de la intuición sensible; pero ese algo es, por ende, solamente el objeto trascendental, un algo=X, del cual nada sabemos, ni podemos saber..." (el objeto trascendental es el "objeto en general", digamos, vacío de todo carácter sensible, "independiente de la sensibilidad"; Kant dice "tiene que ser algo", "debe -el fenómeno- corresponder a este algo que en sí no sea fenómeno" (subrayo "tiene" y "debe" porque introducen de nuevo una fisura en el razonamiento). "El objeto al cual refiero el fenómeno -agrega- es el objeto trascendental, es decir, la noción totalmente indeterminada de algo". Adviértase como Kant va minando su razonamiento con expresiones tales como "debemos suponer", o la que pone en la p. 245, donde dice: "A pesar de esta apremiante

necesidad de la razón de *suponer* (yo subrayo) algo que pueda servir completamente de fundamento... la razón advierte fácilmente lo ideal y meramente fantástico de tal suposición (como) para que esta sola le baste para decidirse a aceptar enseguida como *ente real* (subrayo) una *mera creación de su propio pensamiento...*. La "experiencia común" "pone como fundamento algo existente"... "pero este suelo se hunde si no se apoya en la roca incommovible de lo absolutamente necesario, lo cual, empero, está a su vez en el aire sin sostén...". Dice que se trata de algo absolutamente *desconocido* y al mismo tiempo dice que *es*: ahora bien ¿este *es* es un *es* puesto por el propio acto de conocer o es un atributo del algo: algo, el ser, que califica el algo?; si es un atributo del *algo* entonces éste no puede ser absolutamente desconocido pues sabemos que *es* "algo", y, kantianamente no se puede decir que es *algo* ya que el ser y la substancia son formas *puestas* por el acto global del conocimiento.

Pareciera que Kant está perdido en su laberinto, y con él nosotros: estamos encerrados, o, mejor, somos ese laberinto sin salida, laberinto, fantasía, ficción, presupuestos, donde la "cosa" es un espejismo siempre renovado. Pero si somos ese laberinto ¿cómo podemos saberlo? ¿cómo podemos salir de él para reconocerlo como laberinto? Contra esta pared que parecía insuperable también chocaron los filósofos del idealismo alemán. La razón llega hasta un punto y se para "estupefacta" (la palabra es de Schelling): está frente al abismo, frente a un abismo de tal magnitud que hasta el propio Dios no puede dejar de vacilar preguntándose ¿quién soy? ¿qué es esto? Sin embargo todos *salieron*, o creyeron salir, lo mismo da (tacho la palabra salir porque no podemos *salir* de lo que somos -porque no hay ser-, porque no podemos no-ser-lo-que-somos-sin-ser). Los idealistas salieron por el lado del absoluto (por eso el idealismo alemán es llamado filosofía del absoluto) de la *intuición intelectual* enunciada, ante todo, por Fichte: intuición absoluta del Absoluto en su auto-revelación. Para Hegel la filosofía es fenomenología de la exposición-manifestación dialéctica del absoluto que sale de sí y vuelve a sí en un recorrido que culmina en el Saber absoluto como realización-reconciliación de sí mismo en sí mismo, etcétera.: todas son *formas* (filo y onto-genéticas) de esa exte-

rriorización del Absoluto; Hegel trató de seguir esa realización-exposición desde las más ínfimas manifestaciones materiales, como la sensación, hasta las más grandes manifestaciones del espíritu, ya sean realidades históricas o “subjetivas”. Desde esta postura criticó a Schelling por instalarse de golpe (como mediante un “pistoletazo”) en el Absoluto (cuando en realidad el absoluto es un llegar a sí autoconociéndose dialécticamente). Digo dos cosas: primero, también Hegel se instaló realmente en el absoluto de un “pistoletazo” –lo pre-dado–, su exposición, su recorrido digamos, es abstracto y no ontológico; segundo, Schelling llegó a un punto en que consideró a toda la filosofía como abstracta y se dedicó a desarrollar su filosofía positiva, o sea la filosofía de la experiencia real, espiritual-religiosa, de la humanidad en su conjunto.

Vuelvo a Kant. La “salida” kantiana consistió en otra cosa. Kant descubrió un *noumeno* particular, yo diría casi milagroso, al que sí podemos acceder porque ese *noumeno* somos nosotros mismos en nuestra particular inmanencia. En la *Crítica de la razón práctica* (p. 93) se refiere a “la exigencia paradójica de *hacer de sí mismo un noumeno* como sujeto de la libertad, pero al mismo tiempo un fenómeno en la propia conciencia empírica...”. “Maravilla de las maravillas” dijeron muchas veces los filósofos al encontrar el punto arquimédico, la “clave”, de los problemas últimos. Entramos así en la *locura* propia de Kant, en lo que éste llamó “misterio”, “inexplicable”, límite, abismo, etcétera; de pronto no sólo entramos en el noumeno sino que *somos* un noumeno, somos-sin-ser eso incognoscible e indecible que comienza a revelar su nada..

En este punto es conveniente hacer otra distinción esencial en la filosofía kantiana, la distinción entre lo *empírico* y lo *trascendental*. Sin esta distinción, sin la movilidad que introduce esta distinción, me parece imposible entender el desenvolvimiento de su pensamiento. El mundo sensible-fenomenico es el mundo empírico. El yo-empírico, por ejemplo, es el yo-psicológico; pero si al yo psicológico lo reducimos mediante una puesta entre paréntesis, si lo despojamos de “contenido”, nos queda el yo-puro, el yo-trascendental, el sujeto-trascendental; digamos, la posibilidad del

mundo fenoménico. Lo trascendental es *esto* en cuanto nouménico (en otras palabras, en cuanto infinitud y absoluto actual, por i-referencialidad); o el presupuesto de lo sensible, de lo categorial y de lo ideal. En este punto (pero la palabra punto es muy equívoca pues en realidad no hay punto, no hay “espacio”) absoluto el “yo”, la “voluntad”, “libertad”, “dios”, etcétera, son *nombres* de lo *mismo*, y, por eso, se los llama *trascendentales*. En este noumeno no hay espacio-tiempo, ni ser, ni sustancia, ni causa, (pues son formas), ni yo, ni mundo, ni dios (pues son ideas regulativas). Podría decirse, así, que cada uno (cada hombre, se entiende) en su auto-conciencia inmanente-trascendente absoluta *es* (un “es” tachado) lo que llamamos Dios; o podríamos decir, con mayor precisión, uno-Dios. En el *Opus postumum* Kant dice que “Dios no es una cosa subsistente fuera de mí, sino mi propio pensamiento” (esto no lo podría decir sin la distinción que estamos analizando). Uno (tachado) que no es, *Es*, y este *Es* es (tachado) lo que *llamamos* Dios, o algo así. A este *Es* Kant le da el nombre de *libertad trascendental*, porque no hay nadie que sea libre, sino que lo-libre-es. El *Es*, digo, no es libre, sino que el *Es*=libre, o el *Es* (es) lo que llamamos *libre*, o *libre* se llama *Es*, o sujeto o yo-trascendental.

Kant sostiene que ese *yo-sujeto-trascendental* o *voluntad trascendental* equivalen a *libertad*. En el noumeno-hombre —dice J.L. Nancy en “Dies Irae”— Dios no es un *ideal* (como en el mundo, donde las ideas de Dios, mundo y yo, cumplen funciones regulativas-ordenadoras —en realidad el problema constante es cómo se ordena el *caos*, cómo se une la multiplicidad caótica en un orden—) sino “la realidad del deber”. Esto no significa que el deber sea Dios (aunque en el *Opus postumum* no está lejos de esta interiorización-subjetivación, como ya vimos); agrega Nancy: Kant deja a Dios y al hombre con su *deber*, y “eso es todo”. ¡Pero qué todo! Y Nancy se interroga, y con él nosotros: ¿el nombre de la libertad, lo que la libertad nombra, “puede ser otra cosa que el nombre de un ser-libre? ¿Y el nombre de Dios puede ser tal nombre [el de *libertad*]”? En el noumeno-hombre Kant encuentra la *libertad*, no como un atributo sino como eso mismo (del) noumeno-hombre, de allí la importancia decisiva de la moral. En la primer *Crítica* la libertad fue definida (y los términos

son aquí capitales) como “una espontaneidad *absoluta* de las causas, capaz de comenzar por sí misma [¡sin Dios!] una serie de fenómenos que se desenvuelven siguiendo las leyes de la naturaleza” [Nancy lo dice con otras palabras: “es el poder de comenzar un mundo”; pero poder ¿de quién? de la voluntad trascendental, ¿pero “voluntad” de quién? de nadie, ¡por supuesto! (tal vez, voluntad-de-voluntad, es decir sin sujeto, sin ninguna trascendencia) [cuando se quiere decir lo que no es decible, inevitablemente el lenguaje se vuelve paradójico, tautológico –y si hiciera falta una prueba de esto acordémonos del dios bíblico autodefiniéndose como “soy-soy-]. No podríamos decir que encontramos la libertad, sino que la libertad se auto-capta como libertad, como voluntad, como poder, como noumeno, o que la voluntad se capta como voluntad y el noumeno como noumeno, o, mejor, libertad-libertad, voluntad-voluntad, noumeno-noumeno. Ahora bien, la libertad es bicéfala: un “rostro” mira y participa en el mundo fenoménico, es la facultad-poder-voluntad de *elegir* (elegir entre el *bien* y el *mal*; como dice Schelling: si no pudiese elegir, o, lo que es igual, si el hombre estuviese totalmente *determinado*, sería una *máquina*, o un simple títere en manos de un ser supremo); el hombre *debe* elegir (entre el bien y el mal: este es el fundamento de la ley ética), pero si debe (porque, digamos, *es* elección), lógicamente, es porque *puede*, y si puede es porque es *libre* (todo este razonamiento, que es clásico, tiene algo, debemos reconocerlo, de tautológico, de pre-supuesto); el otro “rostro” de la libertad mira hacia *eso* indecible por incognoscible (escribo “eso” y me doy cuenta que es excesivo decir “eso”, tal vez habría que inspirarse en Crátilo, quien, según cuenta Aristóteles, *Metafísica*, p.179, “llegó a la conclusión de que no debía hablar y solamente movía un dedo”...). El ¿cómo hablar? y, al mismo tiempo, el ¿cómo no hablar?), apuntan -repito- hacia *eso*-indeterminado que la libertad misma (es) como revelación. Y de *eso* no se puede ni hablar ni tener pensamiento, *sólo-mover-el-dedo*, frase macedoniana si las hay... Este sería el “misterio” de la libertad: por una parte se la presupone por sus obras, por la otra desaparece como absoluto en el absoluto .

Hablamos de “libertad” en razón del *imperativo categórico*, del *debes* absoluto que *es* (un *es* tachado) el hombre, porque si uno debe hacer tal cosa es, primero, porque puede, y, además, porque puede hacer otra cosa: podemos o no obedecer el mandato, si lo obedeciéramos “necesariamente” no existiría la libertad, que es posibilidad de elegir, y seríamos así puro automatismo, puro condicionamiento. Este *imperativo* presupone, a la vez, una *causa*, pero como “*causa*” es una categoría válida sólo en el mundo fenoménico, en tanto que en el mundo trascendental la causa (trascendental) es absoluta y, en consecuencia, no puede decirse nada de ella, nada que *sea*, pues también ser es una impronta ideal-regulativa-ordenadora de la que es ajeno el mundo nouménico, en el que yo, mundo y dios son sólo presupuestos. Lo que hay es una *decisión* de una *voluntad-trascendental* que (es) (el “*es*” tachado) libre, o, *lo libre*, ¿o el yo-trascendental, o dios-trascendental, o dios-sin-dios? Decisión sin nada y sin nadie, sin causa, a la que Kant llama (contra el parecer de Macedonio, quien sostiene que Kant no tiene en cuenta el misterio) “misterio”. Y de este *misterio* es imposible salir mediante el uso de la razón (en este punto, como ya dije, comienza la deriva de la intuición del absoluto).

¿Cómo entender a Kant, después de lo que venimos diciendo, cuando en el *Opus postumum* sostiene que la *ley moral* es puesta por Dios en el hombre, y, consecuentemente, que la existencia de tal ley prueba la existencia de Dios? Me parece que esto no debe entenderse como si Dios pusiera la ley moral en el hombre del mismo modo que “se pone una tiza en un bolsillo”; más bien hay que pensar la ley-moral, dios y el hombre, como nominaciones de distintas posiciones de lo mismo: un Acto sin fundamento o absoluto. ¿Quién o qué podría *fundar* al yo, al mundo o a dios, sin caer lógicamente en la necesidad de una nueva fundación? Me inclino a pensar que esta pluralidad no es una homogeneidad, que las “posiciones” comportan consecuencias: si bien, por ejemplo, el yo o dios no pueden ser libres como si la libertad fuera un atributo, y, por lo tanto, se co-pertenenecen precisamente en Acto, no debe pensarse en una igualdad sino en un diagrama posicional de lo Mismo. ¿Cómo entender, si no es así, la frase de Nancy cuando afirma, siguiendo a Kant, que la libertad es “incon-

cebible”? ¿Por qué sostener *al mismo tiempo* enunciados contradictorios? ¿Son contradictorios? Por un lado hablar de un “ser razonable” que pertenece al “reino de los fines” y, por el otro, sostener que no está sometido “a ninguna voluntad (a ninguna finalidad) extraña”. Dice Lyotard en el mismo libro, “a la orden de obedecer se la *llama* Dios, pero finalmente nunca se sabe lo que se dice cuando se dice Dios. No se sabe nada de Dios. Simplemente se dice ‘hay una ley’” (¿Qué dice esta ley? Según Lyotard dice “Sed justos”. ¿Qué es ser justos? A eso hay que *decidirlo* cada vez, a cada instante, sin poder determinar por concepto lo que es ser “justo”).

La ley-moral no tiene en cuenta a Dios, no se cumple para obtener premios ni para evitar castigos, es pura y absolutamente auto-suficiente, se cumple o no se cumple “porque sí”. Este es el “rigorismo” kantiano, su postura anti-patológica (sensual). Este es una posición fuerte que podría vincularse con las teorías del “puro amor”, que desde Platón llega a través principalmente de Fenelón y Kant, hasta la filosofía contemporánea. Y aquí se equivoca Macedonio al oponerse (injustamente) a una Estética y una Moral “sin razones”; *sin razones* quiere decir, en Kant, *sin razones externas a la obra o a las obras mismas*. También Nietzsche se equivocó, a mi juicio, al no comprender el supremo interés de lo *sin-interés* de la obra de arte (podríamos decir que no distinguieron el interés empírico y el no-interés trascendental: ¡cómo si la obra de arte sirviera para algo! ¡cómo si el acto ético fuera un acto de obediencia, por temor o amor o lo que sea, a algo extraño, y no un Acto absoluto! Es aquí donde se debe deshilvanar el tema de la *felicidad*: lo que Kant critica es la felicidad sensible y no toda felicidad, pues, por el contrario, plantea la *felicidad* inteligible como *felicidad suprema* (digamos, de suprema “realidad”). Kant se eleva así a una beatitud inconcebible...

Al final pareciera que siempre nos topamos, siguiendo el pensamiento de Kant, con ese “no saber” “abismal”. En la segunda *Crítica* (p. 94), habla de la “completa incomprendibilidad” de la libertad (y aquí la palabra “completa” quiere decir *completa*), de la misma manera que es incomprendible el yo, el mundo, dios, etcétera, pues para “comprender-

los” habría que poder compararlos, relacionarlos, determinarlos como si fueran “cosas” vistas o analizadas desde *fuera*, porque esto es lo propio de toda comprensión. Pero ¿cómo estar *fuera* del Absoluto? Podemos tematizarlas en su inmanencia pero no en-sí, como son-sin-ser, sin nadie que las tematicé. En la p. 124 llama a la libertad “facultad impenetrable”; y en las decisivas (perdón por el énfasis) pp. 159 y ss. dice que si fuéramos capaces de captar la totalidad de un hombre mediante una “intuición intelectual” (esto, por supuesto, es sólo hipotético) nos encontraríamos con la “espontaneidad del sujeto como cosa en sí misma (*noumeno*) de la que no se puede dar ninguna explicación física”, de allí su inexplicabilidad. En palabras de Wittgenstein, que me atrevo a citar sólo de refilón, podemos explicar cómo son las cosas, pero no el hecho de que *sean* (tal vez esta distinción pueda ayudar a comprender la distinción entre empírico y trascendental). Dios, por ejemplo, en el *mundo sensible* y por *analogía* antropológica, es concebido como inteligente, bueno, uno, amoroso, creador, poderoso, pero en el mundo suprasensible-nouménico, es decir más allá, antes o fuera de la experiencia sensible, no podemos atribuirle *realidad*. Dice Torretti (obra citada, p. 540): “Si quisiéramos otorgarle validez objetiva estaríamos olvidando que hemos concebido meramente un ente en la idea...”, “La crítica —dice— ha demostrado que (a Dios, al alma, a la libertad) no podemos conocerlos positivamente... pero (también) ha cerrado el camino a todo intento teórico de negarlos”. Uno podría decirse, tantos razonamientos laberínticos e intrincado, tanta abstracción y “locura”, para encontrar al fin un “agujero negro” donde el razonamiento se abisma. Pero, y la pregunta es obligada, ¿se trata de un límite del pensamiento, de todo pensamiento y en este caso el de Kant, o de algo impenetrable en la cosa misma? Es extraño que toda filosofía sea a la postre un intento fallido, una realización total y a la vez un imposible: después de Parménides y Heráclito aparecen Platón y Aristóteles, después de Plotino, Dionisio y Duns Scoto, después Descartes, después Hume, Kant, Fichte, Hegel, Schelling, Nietzsche, Bergson, Husserl, Bataille, Heidegger, Wittgenstein, Levinas, Sartre, Derrida... cientos de nombres, pero nunca el pensamiento logra cerrarse en un sistema, nunca termina el acontecer sagrado de la filosofía, y esto es así no por los límites psicológicos del hombre sino por-

que el “objeto de conocimiento” es el Absoluto como tal, y la revelación-determinada del Absoluto como pensamiento no puede explicar o conocer el Absoluto-Absoluto. Y no se trata, tampoco, de un “progreso”, el pensamiento filosófico no progresa, siempre está en su propio fin, siempre está realizado-sin-realizarse. Por eso siempre se mantiene el *intento*, la pregunta ¿por qué?: ¿qué podemos saber, qué podemos hacer, qué podemos esperar? Preguntas que Kant sintetizó, como dijimos, en su última, inmensa pregunta, *¿qué es el hombre?*

## Macedonio

De alguna manera Macedonio respondió a esta interminable inquisición dándole a la filosofía un carácter esencialmente *ficcional*, o haciendo de la Metafísica una rama de la *literatura*, haciéndola un “género literario” (idea que después Borges retomó por su cuenta). Así su *No toda es vigilia la de los ojos abiertos* (¡qué título para una obra de filosofía!, es decir la exposición de su *metafísica*, puede y debe leerse como el reverso en espejo del *Museo de la novela de la Eterna*: “Intento”, digo, es la continuación en la insistencia. “Ficción” es la falta de fundamento del *acto*, o la dispersión inaprensible del *hacer-del-Acto*. El “hombre” (pero ¿qué es-sin-ser el hombre fuera o más allá de todo fundamento?) como forma-del-Acto, formas a las que llamamos arte, religión, filosofía, o piedad, amor, compasión. Todas las formas subsumidas y dispersas en lo incognoscible. Y esto, al menos en Macedonio, tanto como en Kant, va en serio.

Macedonio rechaza la “tristeza” del noumeno, y es posible que esta sea la causa del “codeo” a Kant. Pero también es posible que Macedonio esté codeándose amistosamente con Kant en su otra propia escena, la que para él mismo debe haber sido inconcebible. Por consiguiente también yo hablo en ficción. Macedonio niega, por cierto, el “yo” (enuncia su idea de “almismo a-yoico”; me pregunto ¿por qué “almismo”?), pero también Kant lo hace. Macedonio niega el mundo exterior o noumérico (también

lo hace Kant); niega a Dios ( lo mismo que Kant), y la substancia, el ser, la causalidad, etcétera... “Lo que existe” –dice– “son puramente esas percepciones como meros fenómenos, es decir, sin sujeto percipiente ni objeto percibido [en qué terrible lío se mete Macedonio con cada una de sus palabras: por ejemplo existir, o fenómeno], (y continúa) cuando percibo una naranja sólo existe u ocurre un fenómeno de color sin un sujeto que lo sienta ni un cuerpo exterior en el cual reside el color de la naranja...” (p.33). Y dice: “El ser, el mundo, todo cuanto es, es el fenómeno”, o lo que Macedonio, en una linda fórmula, llama “el estado meramente”, o lo actualmente *sentido*. Kant no está lejos de estos enunciados, sólo que se interroga sobre los mismos, busca los *presupuestos de posibilidad*; sobre el Ser o el Mundo o el Yo, se pregunta ¿por qué se dan? (Macedonio niega que se *den*, pero la donación debe entenderse como Absoluto y no a partir de alguien que dé y alguien a quien se dé) ¿cómo se dan? ¿qué quiere decir o qué es esa fantasía o esa “virtualidad” que llamamos mundo, etcétera? ¿Quién habla o quién piensa? No un “yo” porque no hay “yo”. ¿Entonces? ¿Quién es el *sujeto* del pensar y del hablar, o no hay sujeto, o sólo hay el pensar y el hablar como tal, sin sujetos que hablen o piensen? Pero así ¿cómo sostener el discurso? Hay que ir hasta el extremo y decir como Heidegger “el habla habla” sin *quien*. Pero una cosa es decirlo y otra extraer las consecuencias no sólo teóricas sino prácticas de tal enunciado. ¿Cómo pensar y cómo vivir un mundo sin sujeto, sin dios, sin mundo, sin ser, sin espacio, sin tiempo? ¿Cuáles son las consecuencias prácticas de este no-humanismo? ¿Ser sólo *texto, libro, factum, obra*? ¿Habrá que recurrir a Mallarmé para que nos ayude a profundizar en este laberinto? ¿Sólo *escritura, libro*?

Macedonio -dijimos- piensa-enuncia una arquitectura “sin nadie” (como Kant), y lo dice a su manera: “El místico sentir de nadie” (p. 87) (¿*Nadie* podría suplir a “sujeto”? ¿podría volverse un sustantivo? Pero entonces ¿podría ser que “Nadie” equivaliera a “Dios”). ¿Y místico? “Místico” quiere decir “pleno en cada uno de sus estados”, sin sujeto y sin objeto, sin “imagen” (¿la prohibición de *toda* (subrayo) imagen no es locura? ¿Jehová, cuando prohíbe hacer imágenes –pero él mismo ha

hecho al hombre a su *imagen* negándole la posibilidad de hacer imágenes, es decir reservándose la razón— no instaura la locura como forma humana [y, además, hay que recordar que según Hegel el hombre es un animal que se volvió loco]? “No hay yo”, dicen Macedonio y Kant; pero, entonces, ¿a qué *llamamos* “yo”? Según Descartes el “yo” es infinito; tal vez debiéramos decir que el infinito es “yo”; por lo que entonces *Dios* sería el *yo*, ya que ¿cómo el infinito puede ser? ¿o “infinito” y “ser” y “dios” y “yo” son *nombres* distintos de lo mismo? No hay “yo”, y, sin embargo, en la p. 87 de su libro Macedonio dice que “Todo el ser está en lo que ‘yo’ siento” [¿hay o no hay un “yo”? y ¿desde dónde dice Macedonio lo que dice? ¿se trata acaso sólo del vértigo del texto o de dos instancias -vuelta a Kant- del decir empírico y/o trascendental?].

En las p. 121 y ss. me parece que hay una equivocación y una incongruencia de Macedonio: equivocación por cuanto en realidad Kant sí se sintió tocado por el misterio; incongruencia porque de acuerdo al sensualismo macedoniano no podría hablarse, en sentido estricto, de “misterio”, ya que en el “estado meramente”, o en la *sensación absolutizada* (sin sujeto ni objeto), ¿cómo hablarse de misterio si *todo es presente-dado*? ¿o acaso el misterio no presupone un algo-otro desconocido? En lo absolutamente dado sólo hay *presencia-sin-misterio*. El misterio nos proyecta a un exceso (en términos kantianos: a un *noumeno*).

El “estado místico” (y la palabra “estado” nos saca de todo horizonte de visibilidad —lo místico no es una “cosa”—) consiste, en la aproximación macedoniana (y al respecto sólo hay aproximaciones) a un “vivir sin noción de comienzo de sí mismo, sin noción de cesación, sin noción de historia universal, sin noción de identidad personal, sin noción de identidad y reconocibilidad del cosmos, sin noción de unidad del cosmos, sin noción de unidad de persona, sin rumbo de marcha ni perfil de unidad, sin noción de subordinación a un Creador. Estado místico es vivir como auto-existente increado; y creo que es también vivir sin la discriminación imagen-sensación, ensueño-realidad, y sin la discriminación nuevo-recordado, nuevo-ya-conocido. Por todo lo cual estado místico es vivir sin motivo ninguno de acción” (p.190). ¿Qué consecuencias se derivan de esto,

diría Platón? ¿O son meros palabreríos? No se puede extraer un principio ético, un deber-ser. Como si uno dijera: si estos enunciado te parecen buenos entonces *debes* conducirte de tal o cual manera. ¡No! Aquí habría que decir como dijo Nietzsche: “Se feliz, y haz lo que quieras”; haz-lo-que-quieras, no en abstracto sino a partir, en la implicancia, de la felicidad; “haz lo que quieras” a partir y en la implicancia del estado-místico; “haz lo que quieras” porque eres absoluto, lo que *llamamos* absoluto: un *hay* indeterminado y un *más* inconcebible.

El grande y desconcertante enunciado de Macedonio es “la existencia no existe” (p.201). *No existir* es la culminación del discurso. Mejor dicho: existir-no-existente, o una “presencia” in-presente, un “algo” que se retira del existir (donde nunca estuvo) por inexistencia inmanente. “Ni la Conciencia ni el Mundo tienen *existencia*. Por ello sus inmortalidades: Somos individualmente inmortales porque *no existimos*” (p 202). Hay que atravesar estos textos para comprender el codeo de Macedonio con Kant, pues tampoco para Kant existimos en un sentido trascendental, existimos empíricamente, como también Macedonio existe empíricamente. Para concluir: “Todo es lo que parece (ostensibilismo). Nada *es* (sino aquí, allá, tanto, cuanto); todo es sentir pero nada se *siente* (inexistencialista). *Esto* es verde, pero *el* verde no *es*; el verde, un verde, este verde son una lechuga, pero no *son* [...] La existencia no existe. O sea verde=verde, pero no: verde=verde + ser-verde. Yo no *soy* ni no *no-soy*, el verde no *es*; verde y nada más. Y no se siente con ‘verde’ ‘*ser verde*’” ( p. 208).

Parece música.

## ***2. Apuntes sobre el libertinaje kantiano (no por casualidad de propia mano el rey le prohibió exponer y publicar sus escritos) y otros temas***

En su “Crítica del cuarto paralogismo de la psicología trascendental” (*Crítica*, II, p. 94 y ss) Kant sostiene que “la existencia de un verdadero objeto exterior a mí (...) nunca puede darse directamente en la percepción, sino que sólo puede pensarse añadida a ésta y, por consiguiente, como inferido

de ella, que es una modificación del sentido interno, como causa externa de esta modificación...”, así el mundo externo sólo puede ser “inferido” a partir del mundo interno, de “mi percepción interna” que es el “efecto de *algo* exterior que es su causa inmediata” (yo subrayo para marcar que por mundo externo debemos entender un *algo indeterminado* o muerte de las palabras, y no el mundo estético-sensible en sentido común). Esta inferencia instala una “inseguridad” o *duda* respecto a si la causa es externa o interna, ya que incluso las llamadas percepciones externas podrían ser “un mero juego de nuestro sentido interno” (esto es bien macedoniano). Mientras del objeto del sentido interno me es imposible dudar, vale decir de “mí mismo con todas mis representaciones”, por el hecho de ser percibido directamente, de los objetos externos inferidos a partir de sus efectos *sí* puedo hacerlo. El problema, entonces, es el paso del efecto a la causa que nos lleva a sostener la existencia de “cosas susceptibles de ser encontradas fuera de nosotros”, ya que siempre permanece *dudosa* la cuestión de saber si esta causa está dentro o fuera del (sujeto) “nosotros”.

El gran “descubrimiento” de Kant fue ese punto que ya no es de *nadie* (porque no hay nadie), que es, aunque en realidad no puede *ser* ya que “ser” es una categoría del entendimiento, el trasfondo invisible que sostiene todo y lo más que todo, o que disuelve ese todo, el mundo, Dios, el sujeto y el objeto, el fenómeno y el *noumeno*, la eternidad y el instante... y a ese punto lo llamó, porque sin remedio de alguna manera había que llamarlo, *trascendental*, que no es trascendente ni immanente al (ser) lo antes que ambos, o que no *es*, que no “es” hombre, ni Dios, ni nada... Lo *trascendental*: conciencia, sujeto, ego o yo *trascendental*, (es) incognoscible, impensable... ¿Por qué decimos que “es”? ¿Por sus efectos (empíricos)? ¿O porque hay una necesidad ontológica (¿de un nuevo y negado-inconcebible “ser”?) innominada que no podemos dejar de querer nominar? No es *algo* y tampoco es *nada*. ¿A que se refiere Platón cuando enuncia el *más allá del ser*? ¿A una necesidad? ¿A la posibilidad de la posibilidad? ¿A la necesidad de un fundamento *inconcusum* a-tópico? ¿A una infinitud real que no deja que algo sea ni haya porque lo suprime, lo ausenta? Y la Idea, ¿qué (es) sino ese *noumenon* kantiano? En el *Opus*

*Postumum* el punto de partida es que la *conciencia* (o el yo) *trascendental* es “Dios” mismo o, más precisamente, lo que *llamamos Dios* (p. 615): “Dios y el hombre son la totalidad de las cosas” (p. 617). Por eso considera que “El idealismo trascendental es la clave para la solución de todos los misterios del entero sistema del mundo” (p. 661). (Dice: “No es que nosotros –como fantasea Spinoza– nos intuyamos en la divinidad, sino al revés: nosotros introducimos nuestro concepto de Dios en los objetos de intuición pura...”). Sin embargo es lo *trascendental* lo que aproxima Kant a Spinoza: “El espíritu del hombre es el Dios de Spinoza... y el idealismo trascendental es el realismo en sentido absoluto” (p.689). “... La (filosofía trascendental) es... el Dios de Spinoza, que no tiene ningún objeto externo, ni ningún (objeto) de percepción”. P. 620: “El idealismo trascendental es el spinozismo: poner el Objeto en el compendio de sus propias representaciones”. Creo que la tentación spinozista de Kant (como lo será del conjunto del idealismo alemán, pienso en Schelling y Hegel ante todo, y del “romanticismo” tal vez en su conjunto) se encuentra en un torcimiento de Spinoza hacia la divinización de lo dado. Divinización a la que Kant llamó “conciencia trascendental”, “sujeto trascendental” y también “Espíritu”. La diferencia está en la exposición de la constitución del Universo, más allá de la mera afirmación de que todo es Dios. ¿Cómo Dios, o la “conciencia trascendental” como Prius de todo conocimiento y constitución, constituye el mundo? Husserl en la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (p. 103) sostiene que “el término ‘filosofía trascendental’ se usa desde Kant, y también como título general para filosofías universales cuyos conceptos se orientan luego según el tipo de los conceptos kantianos”, y él mismo se ubica decididamente en la tradición kantiana por cuanto ella “regresa a la *subjetividad cognoscente* como *sede primordial de todas las formaciones del sentido objetivo y de todas las objetivas valideces de ser...*”. Lo que limitó a Kant –dice– fue el no haber descubierto y aplicado el método eidético trascendental o “la epojé trascendental en cuanto alteración total de la actitud natural de la vida” (p. 151). Mediante la puesta entre paréntesis Husserl se sustrae al mundo predado: “me hallo por *encima* del mundo, que ahora para mí ha llegado a ser un *fenómeno* en un sentido absolutamente único del término”... digamos,

un *fenómeno trascendental*. Dejando de lado aquí el estudio de la relación de Husserl con Kant referida estrictamente al concepto de lo *trascendental*, me interesa señalar no obstante dos cosas: a) que existen en Husserl definiciones y análisis de neto corte kantiano, como ser en el “Epílogo” a *Ideas, I*, donde afirma que “Este mundo existe para mí y es lo que es para mí sólo en tanto cobre sentido y valor verificado por obra de mi propia vida y de la vida de los demás que se franquea en la mía. Yo, en cuanto soy esta esencia propia absolutamente, en cuanto soy *el campo infinitamente abierto* (yo subrayo, pues lo ‘infinitamente abierto’ me parece que puede ser una buena definición de la *conciencia trascendental* kantiana) de los datos fenomenológicos puros y de la indivisible unidad de estos datos, soy un ‘yo trascendental’...”; también me resulta grato citar la p. 190 respecto al “yo puro, y nada más”, “perfectamente vacío”, etc.; b) que en Kant hay una *epojé* que podríamos llamar fáctica, vale decir no enunciada como procedimiento metodológico: Kant pone entre paréntesis el espacio-tiempo de la intuición, las categorías del entendimiento (ante todo la de sustancia y causa) y las ideas regulativas (Dios-mundo-ego) de la razón. ¡Un auténtico despeje del mundo empírico pre-dado que le permite plantear el tema *trascendental* como conciencia o ego! Lo trascendental es el paso atrás respecto a toda ontología y toda teología, y, a la vez, la potencia y el acto de lo *dado*. Toda anterioridad es inaccesible; no hay un *prius* material o espiritual de la *conciencia trascendental*. No hay anterioridad ni posteridad ni diferencia en lo *absoluto*. Pero lo que llamamos *absoluto* es la inmanencia-trascendencia de la conciencia trascendental; o, llamamos *conciencia trascendental al absoluto de la presencia de la presencia*; y podríamos llamar “Dios” en un nuevo sentido aún innominado (que tal vez sólo podríamos sugerir como su *espera*) a la *imposibilidad de clausurar el absoluto*, al incontenible *exceso* de esa presencia inédita que esencialmente se retira o “huye” según el decir de la poesía de Hölderlin.

Rogozinski escribe: “en lugar (de plantear) cómo la realidad objetiva del deber podría sernos dada, se comprueba que ella nos *es* realmente dada (...) se parte ahora de la revelación de la libertad por la Ley y de la Ley misma por un hecho”: si *debo* (la Ley) es porque *puedo* (la Libertad).

A este *hecho* Kant “lo describe como una donación” que se da como “revelación” (Macedonio, como recordé, se pregunta ¿a quién se le puede donar algo si no hay yo; pero me atrevo a responder que la afirmación kantiana debe inscribirse en el absoluto, donde, por cierto, cualquier palabra trastabilla): dice “Es la Ley ética de la que tenemos inmediatamente conciencia que se *ofrece* (yo subrayo) primeramente a nosotros”. Antes de saber lo que la Ley ordena “tenemos conciencia de que *hay ley*” (si llamamos Ley o *nomos* al *hay* de lo *abierto* que “somos”, entonces la Ley se presenta antes de cualquier mandato...). En este sentido “la donación de la Ley por la razón es auto-donación y auto-revelación originaria de la Ley *por sí misma*. Don de la Ley por la Ley que se ofrenda ante todo a nosotros...”. Lo paradójal de esta facticidad es que la Ley se da a sí misma como Ley sin dejarse deducir de datos anteriores (y ésta es otra posible respuesta a Macedonio), sin “fundarse en una instancia más originaria, sobre un poder de la Razón o del Sujeto, sobre una idea del Bien o la voluntad de Dios, o sobre la verdad del ser” (Rogozinski, p. 92). Repito que, según Kant, se trata de un hecho “absolutamente inexplicable” (para explicarlo habría que retroceder a un *plus pre-originario*, lo que es imposible). Su *revelación* nos llega “como una voz, como un llamado”; esta vocación es primera, es el *factum* sin antecedente: antes de saber qué nos dice oímos la voz. Sin esta voz (que “es imposible no oír”; la oye “incluso el hombre más común” —recordemos el campesino del *Ante la ley* kafkiano—) no habría filosofía práctica. Esta voz-de-la-conciencia (inspirada en Rousseau) está siempre en el hombre: incluso en la más extrema abyección “no puede dejar de oír de tiempo en tiempo esta voz terrible”: “este principio no exige ni búsqueda ni descubrimiento: él está... encarnado en su ser” (Heidegger dice que la voz “no da noticia de acaecimiento alguno y voca sin fonación alguna”, *El ser y el tiempo*, p.318; para este tema ver el apartado 57). Rogozinski se pregunta si no podría haber una falsa conciencia de la Ley (y se remite a Eichman; lo mismo podría haber apelado al relativismo antropológico), de la Voz de la Ley; pero una cosa es la Voz (constituyente original como *nomos* de lo humano) y otra lo que ella *ordena*; o pueden oírse distintas órdenes pero siempre como *una* orden... “Podemos tener conciencia que la Ley nos obliga (o que somos-ley) sin

comprender a qué nos obliga, o comprendiéndola de manera equivocada”. Aquí se pueden mezclar, y de hecho se mezclan, los niveles, y este sería “el enigma de la Ley”: un Llamado que ordena sin decir lo que ordena” (el “sé justo” en la colonia penitenciaria kafkiana no nos dice —como recuerda Lyotard— qué significa ser justo: hay que ser justo sin saber, pero sabiendo, qué significa ser justo), de manera tal que el sujeto puede realizar el mal creyendo hacer el bien: “lo realizaría bajo la apariencia del deber, en nombre de la Ley”. ¡Ominosa confusión!

Las leyes morales no están sometidas a ninguna trascendencia: ni a Dios, ni al Ser, ni a la Razón, ni al Bien, vale decir a ningún principio superior a ellas mismas: la heteronomía pervierte la Ley. El acto moral no se realiza *para* obtener tal o cual cosa (el placer, por ejemplo), ni *por* tal o cual cosa (por una orden divina, por ejemplo), sino *por sí mismo*; el *deber* no tiene motivaciones fuera del propio deber. La “revolución copernicana” de Kant consiste en afirmar que “el don de la Ley pertenece a la Ley”, “sin fundamento y sin sujeto” (por lo tanto podríamos decir que la Ley es lo *trascendental en cuanto trascendental*, o es el *hay en cuanto hay*, o lo *abierto en cuanto fundamento abisal —sin fondo, sin fundamento—*). No hay trascendencia divina, ni sujeto o razón que impongan la Ley: la Ley misma se pone como Ley, libre de toda hipóstasis, de toda metafísica. “Esta es la buena nueva kantiana: *no hay autor de la Ley*” (ante todo no hay un Dios que establezca la Ley —más bien lo que llamamos Dios es una hipóstasis de la Ley—). La Ley no es buena ni mala, no se inscribe *en* esta diferencia sino que *es* la diferencia, es decir, lo previo al bien y al mal, o eso a partir de lo cual hay bien y mal. No es la diferencia la que instaura la Ley sino que la Ley hace o pone diferencia. La Ley, además, y en la medida en que no es patológica —no está determinada por el placer, ni por la felicidad, etc.— es, dice Kant, “terrible”; y es terrible precisamente porque no tiene en cuenta el deseo, el goce, el placer, sino que los enfrenta con el puro *deber*, vale decir que no produce ningún beneficio, ninguna ganancia: no se cumple, como dijimos, *para...* “Terrible” porque duele, porque “humilla” y “aniquila nuestra arrogancia”, porque no entra en el juego de las economías, de la crematística. Pero si la manifestación de la

Ley es una Voz (de la conciencia) ¿cómo saber o distinguir si es auténtica o sólo es un simulacro (“kantianamente” Eichman sostenía que había cumplido con su *deber* al oír la voz de Hitler como Ley)? Kant respondería (y es una respuesta decisiva) que se debe “descartar como ilusoria y mala toda prescripción imposible de universalizar sin contradicción” (no se puede universalizar la muerte, por ejemplo, porque implicaría la negación absoluta del género humano) Dice Rogozinski: “Antes de cometer su crimen el asesino o el ladrón deben preguntarse si aceptarían vivir en un mundo donde el robo o el asesinato estuvieran convertidos en ‘leyes naturales’, y particularmente si un mundo semejante podría perdurar, subsistir de manera estable. Parece evidente, al menos para Kant, que un mundo donde el robo y el crimen fueran la ‘ley’ se destruiría inevitablemente, caería en el caos” (p. 158). Pero ¿por qué no se puede, como hace Sade, universalizar la muerte, desear *diabólicamente* el aniquilamiento de todo? ¿No está siendo determinado Kant en este punto por su propia ideología? En el reconocimiento de una Ley asesina universalizada no hay ninguna “contradicción interna, ninguna imposibilidad *lógica*”. Si la Ley es la libertad misma no puede tener ningún freno: ni patológico, por ejemplo el amor, ni trascendental, porque no hay nada por sobre ella. ¿La voz de la Ley puede ser una Voz asesina (como la voz que oyó Abraham ordenándole asesinar a su hijo –contraviniendo de esta forma el propio orden divino–)? No en balde Hegel acusó a Kant de “formalismo”, de haber ido demasiado lejos en la indeterminación, de reducir la Ley a una “forma vacía”. Esta es la paradoja de la vuelta copernicana de la “Ley de nada”. Según el concepto de las “magnitudes negativas” habría aquí que distinguir entre un orden abstracto y un orden real: en el orden empírico la manifestación de la Ley es sin garantía (salvo la universalización), en el orden trascendental la Ley es pura Ley: “voluntad santa” o sin Ley. En la *Crítica* práctica la Ley es definida por el *imperativo categórico* (la “única” propuesta, según Rogozinski). Hegel tiene razón, pero lo que dice es lo que dice el propio Kant: si se descarta todo principio heterónimo, es decir material, sólo queda un principio “formal”: Sólo una Ley formal, vale decir que sólo prescribe a la razón la forma de su donación-de-Ley universal, “puede ser a priori un principio determinante de la razón prác-

tica". La Ley ética es Ley *del mundo* (por cuanto "esta Ley debe dar al mundo sensible (...) la forma de un mundo inteligible"). "*Querer la ley equivale a querer que haya mundo y no nada*" dice Rogozinski (p.163, yo subrayo). Toda máxima debe pasar por la "ordalia" de la *forma de una ley*, si no pasa entonces ella "es imposible desde un punto de vista ético". El acto material debe someterse al principio formal (trascendental). Si bien no sabemos lo que la Ley ordena, sí sabemos cómo obedecerle, cómo debemos actuar: según el principio de universalización de la máxima (debemos tener en cuenta lo que dice Rogozinski: "Si desde un punto de vista conceptual la forma se distingue de la materia, en realidad ella es la forma de *su* materia, inseparable de ella... La forma como tal es universalidad, 'una forma que consiste en la universalidad'" La *forma* se define "literalmente como *don del ser*"; por eso es, dice Kant, "el problema capital de la filosofía", ya que "la esencia de la cosa consiste en la forma". Don del ser: o bien el ser *dona*, o bien lo donado es el ser, y entonces habría un más-que-ser, un excedente del ser. Se trata de un concepto kantiano de "forma" que pasó desapercibido para el idealismo: en lugar de una diferencia sustancial entre materia y forma, el devenir materia de una forma pura. Kant no se refiere a una lógica formal, clásica, sino a una lógica-trascendental que funda la posibilidad a-priori de un conocimiento objetivo -p.136-). La forma es forma-de-la-donación: forma-mundo. Resulta imposible pensar e imaginar un mundo-de-la-vida sin *nomos*, sin un "orden", sea éste cual sea, el de los virus o el del cerebro. La universalidad abre, por otra parte, a una "comunidad universal de los seres razonable, ligados en la Ley y por ella".

La Ley vale para toda voluntad humana. La voluntad actúa según reglas y según fines: según reglas subjetivas, hipotéticas (si quieres tal cosa haz tal cosa) u objetivas, enunciadas por un imperativo categórico. El imperativo categórico es absoluto si (a) existe realmente, (b) si es un fin en sí, (c) si es singular, y (d) si es condición "suprema" de la libertad. Estas condiciones son cumplidas por el "hombre", quien se "representa así su propia existencia", vale decir por la *humanidad* en tanto existe de hecho, singularmente (en cada "ser humano" o "persona"). De allí la

segunda y célebre formulación del imperativo categórico: “Actúa de tal manera que trates a la humanidad tanto en tu persona como en la persona de todos como un fin y nunca simplemente como un medio” (esto descoloca toda finalidad, digamos, empírica, y en consecuencia toda “política” en un sentido clásico). No hay un *fin* fuera de la voluntad: la voluntad “buena” es sin fin, o tiene su fin en sí misma, o no hay otro fin que la Ley. Pero la doctrina también afirma que ningún objeto y ninguna acción de la voluntad pueden ser considerados como absolutos, salvo la “buena voluntad”: Voluntad sin fin (si tuviese un fin éste no podría dejar de estar por sobre ella, no podría no determinarla), es decir, capaz de darse su propia Ley. Teniendo en cuenta que Voluntad, Hombre, Sujeto, Persona, son variaciones posicionales de la misma *apertura trascendental* que desplaza las significaciones filosóficas clásicas tanto del Sujeto como de la Persona: “ya no es el Sujeto sino la Ley la que se pone como principio práctico supremo, como fin absoluto” (absoluto quiere decir sin exterioridad: ni en un ser, ni en una razón, ni en un Dios). La Ley “en tanto fin en sí no le llega al sujeto como ley del Afuera o del Otro”, en otras palabras, no hay heteronomía de la Ley. En cuanto a la “persona” Kant distingue entre personalidad-moral, es decir la libertad de un ser razonable y la personalidad psicológica; hay una personalidad lógica, trascendental, y una personalidad práctica que, basada en la facultad de la libertad, hace posible la imputación. La idea de *persona* y conjuntamente de *respeto* hacen posible la existencia de *otro* como fin-límite de mi libertad; “otro” –dice Rogozinski– “sería el verdadero nombre del fin-en-sí”; yo sería, así, otro del otro, y, así “la persona kantiana se conjuga a la segunda persona” (p. 176). Es en y como *respeto* ante la posición absoluta del otro (“el hombre que veo delante de mí”) que aparece “la única determinación práctica de la persona” (Paul Ricoeur). Teniendo en cuenta que el “respeto” al otro es respeto a la Ley (el otro *es* Ley). No hay que confundirse creyendo que el respeto es al otro como sujeto psicológico, es al otro como Ley, como Sujeto-trascendental. El “otro” es absoluto o fin-en-sí, por eso no puedo disponer de él “ni para mutilarlo, ni para explotarlo, ni para matarlo”, y en esto se basa la segunda fórmula del imperativo : “Actúa de tal manera que trates a la humanidad, así en tu persona como en la persona del otro siem-

pre como un fin...". Se trata, repito, de una persona-trascendental, vale decir que es la Ley misma, y por eso la persona es digna de respeto. (Según Heidegger el "respeto" no es en Kant un "sentimiento" sino que tiene un carácter ontológico: el respeto "soy yo en tanto que yo mismo"; "el respeto —ante la Ley— es el modo de ser del yo consigo mismo", el "modo peculiar en que el yo se comprende a sí mismo directamente como yo, puro y libre de toda determinación sensorial" —ver *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 174-175—; "Un ente que existe como su propio fin se tiene a sí en el modo del respeto. Respeto significa responsabilidad hacia uno mismo y esto, a su vez, significa ser libre.", —*idem* p. 181—). El *enigma* es la relación entre libertad y Ley (la libertad debe enfrentar la Ley, digamos esencialmente, pues en caso contrario sería un automatismo, y este enfrentamiento es la *posibilidad del mal*). Para Kierkegaard, en un sentido contrario al kantiano, tiene que haber un enlace necesario que permita la relación con un "algo heterónomo" (o dios) que establezca la Ley, en caso contrario (el de Kant) se plantea la contradicción de un sujeto que crea una Ley que debe obedecer bajo pena de castigo: la Ley y el sujeto castigado por la Ley son *lo mismo*. La moral es "la relación de las acciones con la autonomía de la voluntad"; la Ley ética "sólo expresa la *autonomía* de la razón pura práctica". La autonomía "es esta propiedad que tiene la voluntad de ser ella misma su Ley". Esta concepción kantiana de la libertad como obediencia (o no) a una Ley auto-prescripta, y de la Ley como un acto de la voluntad sobre sí, habría sido tomada por Kant del *Contrato social*. Se trata de una Ley, digamos, sin fundamento trascendente (ni en el Bien, ni en Dios, ni en un Sujeto). ¿Sin embargo —como se pregunta Rogozinski— sería posible una "alteridad constitutiva", un Afuera de la propia subjetividad, que sea donadora de la Ley al propio sujeto? Hegel asumió *esta* formulación pues si el sujeto se da a sí la Ley puede entonces también liberarse de ella y así acceder dialécticamente a un Sujeto absoluto liberado de toda Ley (si tuviese una Ley ya no sería absoluto [queda la posibilidad —kantiana— de identificar la Ley con el Absoluto]). La paradoja consiste en la afirmación simultánea de dos aporías: 1) si se sostiene la heteronomía de la Ley (por ejemplo la Ley establecida por un Dios) se impone lo patológico: el hombre,

en tal caso, actúa con miras a una recompensa, por el temor, etcétera, y no por la Ley misma; 2) si se sostiene la autonomía se produce la situación “absurda” de que quien juzga y quien es juzgado son lo mismo. Para escapar a esta última aporía Kierkegaard afirma la primera. Kant, por su parte, con miras a superar la paradoja introduce la distinción entre mundo sensible y mundo inteligible, voluntad pura y voluntad patológica, hombre *noumenal* y hombre *phaenomenon*. La Ley deja de ser Ley *del* sujeto para ser el sujeto mismo: “fondo subyacente que soporta al sujeto en su ser”; y en este sentido “la Ley es el ‘sujeto del sujeto’”.

En 1792-1793 se produce otro gran “giro” en el pensamiento de Kant, el mismo se advierte en el uso de conceptos hasta entonces impensados: fundamentalmente el de “mal radical” y el de “comunidad ética”. ¿Se trata de una segunda “fase” de su ética? Lo cierto es que aparece un nuevo imperativo: “Haz del Soberano Bien posible en este mundo tu fin último”; este Soberano Bien es la expresión hiperbólica de la voluntad *buena* y de la voluntad buena total de la Dialéctica de la razón práctica. Este concepto, según Hegel, cuestiona efectivamente el principio de autonomía sometiéndolo al ideal de la felicidad, a la búsqueda de un fin o al objeto del amor. El Soberano Bien o Dios deja de ser un *ideal* y pasa a ser una *realidad*; ya no es el hecho de la Ley el que da realidad a la idea de Dios sino que la existencia objetiva de Dios la que da realidad a la Ley. Heine se burla de Kant, quien después de haber muerto a Dios lo resucita —dice— para no angustiar a su valet Lampe. Mas no todo se reduce a ironías. El Soberano bien debe ser interpretado como la Ley misma en su despliegue último, como “el principio de ligazón sintética de un mundo”. El concepto mismo va modificándose hasta adquirir el carácter de “una comunidad universal”, “la existencia de seres razonables bajo leyes morales”, o “la humanidad [en] su perfección total”. El Soberano Bien ya no es un concepto trascendente sino algo posible en este mundo, a realizar bajo la forma de “una comunidad ética”. Esta es la interpretación “rigorista” de Cohen: “Unidad incondicionada de la voluntad y de la Ley, y, en este sentido, la Ley es ella misma el fin último, el Soberano Bien”. El Soberano Bien “es la Ley desplegándose en el mundo” (es, digamos, la efectualización material de la forma-Ley). El Soberano Bien no sobrepasa la Ley sino

que la realiza. En este sentido la hipotética heteronomía de la Ley sólo es una “apariencia” producida por una concepción metafísica de la autonomía. Pero si la autonomía se comprende como auto-hetero-nomía (¿ciere idealista del problema?) es posible “integrar *todos* los pretendidos elementos heterónomos del Soberano Bien en la autonomía originaria de la Ley” (Rogozinski p. 226). Así Dios deja de ser un garante exterior de la síntesis y puede decirse que “Dios es la propia Ley personificada”, “una figuración simbólica”. El problema sigue siendo el del paso, sin un intermediario, de lo suprasensible a lo sensible. Este es el punto donde puede articularse esa posible “segunda ética” enunciada fundamentalmente en sus textos aparentemente “marginales”, pero que en realidad culminan su ética a través de un desarrollo que bien podemos llamar laberíntico, donde se conjugan además de temas como el Soberano Bien y la “comunidad”, los temas del mal radical, el mal diabólico, dios, el amor, la virtud, la religión, la felicidad... Este último tema es central y de alguna manera ha obsesionado a Kant y confundido a muchos de sus comentaristas, entre ellos a Nietzsche. La tesis del rigorismo kantiano: no actuar por mandatos externos a la Ley (por placer o por deseo de felicidad, etc.) sino por la Ley misma, sin búsqueda de ningún tipo de compensación externa, ya sea trascendente o patológica, no es *todo* Kant, e incluso es “rápidamente abandonada”. Debemos remitirnos al “Cánon de la razón pura”, capítulo II, p. 380 y ss. de la primer *Crítica*, para ubicar el problema. Dice Kant: “todo esperar se dirige a la felicidad”; “Felicidad es la satisfacción de nuestras inclinaciones (tanto *extensiva*, con respecto a su multiplicidad, como *intensiva*, respecto del grado, como también *protensiva*, respecto de la duración)”. Interés práctico o pragmático que ordena “Haz aquello mediante lo cual llegues a ser digno de ser feliz”; pero hay además una felicidad pura, del mundo inteligible, o “felicidad suprema”. Por cierto que en los *Fundamentos* Kant regresa a la concepción “rigorista” que reemplaza lo patológico por lo racional, considerando que lo primero es malo y definirá el *mal radical* (el principio de placer pasa de esta manera a ser la regla de una “voluntad mala”, “que es la nuestra en el mundo sensible”). En consecuencia el “dolor” se inserta en el corazón del respeto por la Ley, pues implica una oposición al placer (lo que se critica, sin embar-

go, no es el actuar *con* placer sino *por* placer) ya que se desplaza el eje de la acción y ya no es la Ley la que manda sino el *placer*: éste, o la felicidad, pasan a ser el verdadero móvil de la acción. Tal rigorismo culmina en el “principio de *apatía*”, o ausencia total de afectos, al que considera la “forma más sublime” de ética (esto justificaría la crítica nietzscheana). Según Rogozinski (quien no toma en cuenta el budismo y su exigencia de supresión de todo deseo como manera de alcanzar el nirvana como *apatía* absoluta) esta posición es insostenible, en cuanto rechazo de toda compasión y respeto hacia el otro (el mismo autor la compara con el papel del mal en el libertino sádico). Se trata de un placer *sensible* (impuro y patológico) enfrentado a un placer *puro* inherente al respeto por la Ley. Esta posición rigorista “no se mantiene” y cederá su lugar progresivamente a una posición hedonista hasta convertir la *felicidad* en un verdadero principio: “Ser feliz es lo que necesariamente desea todo ser razonable, pero finito; es, por lo tanto un inevitable principio determinante...” (segunda *Crítica*, p. 107-108) (no debo actuar bien *para* ser feliz, soy feliz por actuar ‘bien’); la acción siempre se relaciona, bien o mal, con la Ley. Es el sentido común y la tradición quienes desvalorizan ante Kant el rigorismo ético. Según Rogozinski: “...el gozo es el signo de que la moralidad se une con la virtud no sólo en el lejano ideal de un Soberano Bien sino en el instante mismo de la acción” y así accede al Soberano Bien en el *ahora* del acto, “como si la determinación de la voluntad por la Ley engendrara el placer, un *placer práctico puro* que Kant designa efectivamente como un goce [*Genus*] que ‘se parece a la beatitud’”; ya no sólo se trata del placer sensible-patológico sino de un “placer intelectual” vinculado a la libertad. Anteriormente el cumplimiento de la Ley era doloroso porque se enfrentaba precisamente al placer-sensible; ahora el propio cumplimiento de la Ley produce un placer en el acto de la libertad que podríamos llamar trascendental [esto, que es reconocido por Hegel, contradice afirmaciones kantianas fundamentales: es incomprensible un gozo o placer trascendental porque, precisamente, no hay más allá de lo trascendental que fundaría trascendentalmente el goce]. El *respeto* no produce placer sino un “análogo del placer”: “Cuando aflora la materia del respeto se está próximo al corazón del enigma, al ‘núcleo’ afectivo de la Ley, y para nombrar esto *fal-*

*tan los nombres*” yo subrayo); pero Kant, exultante, dice que sí hay un nombre, y éste es “satisfacción de sí”, satisfacción *negativa* inmutable: “la conciencia de no tener necesidad de nada, de ser independiente de toda inclinación sensible, y es en este sentido que se dirá ‘analogía de la beatitud’ a la autarquía absoluta atribuida a Dios” (o a lo *trascendental*). Apatía o ataraxia de tipo estoico “de la cual no se comprende bien cómo se acompañaría del placer o del sufrimiento inherente al *respeto*”. Beatitud o placer trascendental *análogo* o *semejante* a la beatitud o el placer sensible. Kant habría distinguido en una *Lección* inédita “dos especies de felicidad, la que consiste en la satisfacción de los deseos e inclinaciones [...] y aquella que es puro goce sin necesidades ni deseos”. [Allí donde Kant habla de Dios yo interpreto *trascendental*]. La problemática de la beatitud y del goce justifican el desplazamiento del rigorismo kantiano y su reemplazo por una *felicidad* en la ética “como la materia de la Ley y la condición de su fin último”. Pero, en última instancia la felicidad no resiste, ante la Ley, la prueba de la muerte. El hombre, amenazado de muerte si no acepta mentir, *puede* sacrificar su vida por decir la verdad, vale decir, por respeto a la Ley; el principio de felicidad fracasa así ante el rigorismo de la Ley; el hombre, en este caso, prefiere sufrir antes que transgredir el principio de la Ley. Al decir que “puede” estoy afirmando la prevalencia absoluta de la *libertad*: el hombre es libre de morir o de no morir por la Ley (esta *posibilidad de morir por otro* “¿no indica, precisamente, un más allá de la ontología semejante a las tesis levinasianas?”; se pregunta Rogozinski); la muerte dejaría así de ser el *Amo Absoluto* hegeliano). [Habría que tener en cuenta que al preferir morir antes que levantar un falso testimonio el hombre puede experimentar una felicidad ilimitada...; lo contrario sería el horror de una culpa también sin límites...]. [No puede pensarse una *libertad sin ley* (la libertad es siempre libertad de elección *entre* una cosa u otra) ni una *ley sin libertad* (en este caso se trataría de un puro mecanismo); por lo tanto debemos pensar en una *voluntad* con dos modos: la constrictión (que sea autónoma o heterónoma es otro problema) y la libertad].

El orden trascendental carece de determinación, de atributos: se trata de un orden blanco, de un hueco sin márgenes, o de un vacío que carece

de tiempo, de espacialidad y de ser. Podemos decir que *hay* lo trascendental, pero no que lo trascendental *es*. Hay *mundo*, hay *hombre*, hay *Dios*; o, mejor dicho, a mundo-hombre-Dios lo llamamos “hay”; sin poder rendir cuenta de ese *hay* porque no se lo puede comparar o medir con otra cosa: hay-mundo pero *mundo* es incomprendible; hay-hombre, pero *hombre* no puede comprenderse, y lo mismo ocurre con Dios. Toda pregunta respecto al *por qué* o al *cómo* de hombre-mundo-Dios carece de sentido. No se puede responder porque no hay nada distinto o diferente, nada que sirva de *fundamento*, el *hay* es igual a hombre-mundo-Dios. Podríamos agregar: voluntad, libertad, creatividad, amor... todas las palabras maestras de la metafísica. Puedo decir que hombre=ser, pero no que el “hombre” es tal o cual cosa; hombre es absolutamente incomprendible, indecible, indecidible... No se puede salir de hombre, ni de mundo, ni de Dios, para volverlos objetos de conocimiento. Puedo decir este hombre es alto, pero no puedo decir que Hombre=alto. Quiero decir que no es posible calificar o determinar el Absoluto (hombre, mundo, Dios, como *absolutos*). A esto se refiere lo *trascendental* kantiano, al *presupuesto absoluto* que es *esto* llamado hombre o mundo o Dios o voluntad o espíritu...

Este *hecho* que podemos *llamar* “yo” (o conciencia, sujeto, Dios, mundo, voluntad, alma, espíritu, exceso, expectativa, presencia u otros incontables nombres posibles) es incomprendible. Pero no se trata de un hecho irracional sino trans-racional o post-racional, algo que incluso una razón hiperbólica no podría captar por serle absolutamente extraño. En este sentido el *hay* aparece como un milagro. *Hay-algo-esto* (que llamamos mundo, yo, Dios) que no sabemos qué es y ni siquiera si *es* (porque el *es* no *es*). *Hay*, como *conciencia absoluta* a la que Kant llamó *trascendental*, una extrema *posibilidad*, incluso la posibilidad-imposible por impensable de Dios, de yo y de mundo. No *algo* donado o creado sino la presencia *absoluta del absoluto*, ni inmanente ni trascendente, previa a todo, pero sin previdencia de algo, o *inmemorial*. No puede ser un misterio, *es-sin-ser lo-que-es-sin-ser*; carece de cualidades, de atributos y de determinaciones; no puede compararse analógicamente con nada o *es-sin-ser ella misma*. Podríamos decir una *abertura infinita en eclosión infinita*.

Pero *alguien* habla, *alguien* está diciendo estas cosas (¿o estas cosas son el *alguien*?) (es la pregunta de Nietzsche: ¿quién habla?; y la respuesta de Heidegger: “el habla habla”): el *hay* está diciendo estas cosas que llamamos *hay*. (Yo-mundo-dios son *construcciones*; pero ¿quién construye esas construcciones y con qué “materiales” las construye? ¿O se construyen solas y sin ningún “material”? Pero entonces ¿por qué hablar de “construcción”? Y si se trata de una *donación*, ¿quién hace la donación? Y si no hay ni donante ni donatario, ¿por qué seguir hablando de donación? ¿O sólo nos queda un antropomorfismo-idolátrico que en alas de la *fe* cruza el abismo de la *distancia* para afirmar la existencia de un *constructor supremo* o “Dios”? ¿O únicamente queda la contrapartida: el silencio absoluto en la posibilidad de un nuevo inicio inimaginable, porque imaginarlo ya sería una vuelta a lo mismo?

#### *Variación heideggeriana.*

*“Quizá, además de los mencionados (naturaleza, historia, dios, espacio, número), ningún otro ente es, pero quizá hay (es gibt) todavía algo, que no es, pero que lo hay en un sentido que aún tenemos que determinar. Más aun: en definitiva, hay algo que tiene que haber para que se nos haga accesible el ente como ente y nos podamos comportar respecto de él, algo que, sin duda, no es pero que debe haber para experimentar y comprender algo como el ente (...)”* ( Los problemas fundamentales de la fenomenología, p. 35). *La comprensión del ser se funda en el proyecto de un epekeina tes ousías. De este modo, Platón alcanza algo que él llama “lo que sobrepasa al ser”* (p. 340). *“La facultad cognoscitiva no es uno de los términos de la relación entre una cosa externa y el sujeto interno, sino que su naturaleza esencial es el relacionarse mismo, y, ciertamente, de tal modo que el Dasein intencional que así se relaciona como un existente siempre se confronta directamente con las cosas. Para el Dasein, no hay un fuera; por esta razón es también absurdo hablar de un dentro”* (p. 96). *Para Heidegger el yo cartesiano “es algo que piensa”, vale decir, “percibe, juzga, asiente, niega (...) odia, apetece”* (p. 163); *yo-pienso, yo-quiero, yo-deseo, etc. Para Kant, entonces, “El yo es una cosa cuyas realidades son representaciones, las*

cogitaciones”, es decir, un “algo” que soporta las determinaciones o “predicados”, de allí que sea sujeto de predicados: decir algo de algo (legein ti katá tinós). El “yo” es sujeto “en el sentido de autoconciencia”. La yoeidad consiste en la autoconciencia (yo: autoconciencia). Para Kant el yo es “el fundamento de la posibilidad (...) de todo ser” (p. 166). De ese yo –según Kant– “no podemos decir nada, salvo que es”: es yo mismo. El yo “no es establecido meramente por la experiencia, sino que está en la base de toda experiencia” y la hace posible, por eso es “inaccesible para cualquier determinación” (p. 185) (El yo que impone las formas categoriales no puede, a su vez, ser aprehendido mediante esas mismas formas) y por eso es imposible un conocimiento óptico del ser. El yo, en otras palabras, subyace a las determinaciones. Pero Kant no se plantearía el modo de ser “del Dasein como tal”, el modo de ser del yo. /Heidegger no considera que el yo, el sujeto y la autoconciencia, para Kant no puede determinarse de ninguna manera pues pertenecen a una trascendentalidad incognoscible por cuanto infinita/. En una “comprensión radical del pensamiento de Kant o de Descartes, el idealismo alemán (Fichte, Schelling, Hegel) vio la auténtica efectividad del sujeto en la autoconciencia” (p. 193). Este sería un límite de la historia filosófica, la que deja “indeterminada la cuestión del ser del Dasein como tal”, “nada dice sobre el modo de ser del yo”. Este sería, planteado en términos escuetos, el problema al que se enfrenta Heidegger: la metafísica no ha resuelto ni el qué ni el quién del yo, del sujeto, del pensamiento, de la autoconciencia, de dios, etc.; ¿qué es (si es) eso que llamamos “yo” o “sujeto” o “autoconciencia”? ¿es ser? Pero ¿qué es ser? ¿O es más-que-ser o de otro-modo-que-ser? ¿Puede nombrarse? Rogozinski en *Le moi et la chair crítica a Heidegger por haber llevado a su culminación lo que él llama el “egocidio” –la muerte del “yo”– mediante la búsqueda y el establecimiento de una previedad, de un antes de la separación-escisión cartesiana sujeto/objeto, la que se traduce en un ahí-neutro: “Según él, el Dasein, es decir el existente que ‘yo soy’, no es yo: él es el Da del Sein, el ‘allí’ del Ser, y todo le es dado por el favor del Ser...”* (p. 117). En ese neutro lo que primeramente habla es el se anónimo de las masas, y luego el Ser, desplazando así

*esencialmente al yo*. Se trata por el contrario —dice— de liberar al yo “dejando de determinarlo a partir del Ser y de la trascendencia, renunciando a designarlo como ‘existente’: ni ‘ex’, ni *Da*, ni *Sein*, sólo el nombre de *yo (moi)* le conviene, y ya no le pertenece al Ser: en el límite convendría no designarlo incluso como un *yo soy* (o poner el *soy* tachándolo, o entre paréntesis o entre comillas)” (p. 56).: se trata del “enigma de un ego extraño al Ser. Al que se habría aproximado Husserl al afirmar que el yo inmanente se sustrae al mundo y *al ser* poniéndolos fuera de juego; que ese yo ‘precede’ al Ser; que se trata de un ‘pre-ser’ (*Vorsein*) originario”. Termina citando a Artaud: la “indecible crueldad de vivir y no tener ser”. Proximidad de la locura. Hay que reconocer que también Heidegger al final, después de modificar su escritura (poniendo *Seyn* por *Sein*) y después de haber tachado la palabra *ser*, se lamentó de haberla utilizado en su obra. Pienso que esta referencia nos lleva nuevamente al Kant del yo, del sujeto y de la conciencia trascendental.

“Trascendental” es lo *abierto* mundo-yo-Dios. Decir que *hay* mundo, yo o Dios equivale a decir lo *abierto*; no algo abierto, no un mundo, un yo o un Dios que estén o sean lo abierto, sino lo *abierto sin nada*, y a lo *abierto sin nada* lo podemos denominar eventualmente mundo, yo o Dios. Decimos que lo *abierto* de lo *abierto* no puede nominarse de ninguna manera, ni con la palabra mundo, yo o Dios, ni con ninguna palabra. No obstante llamamos “mundo” a un *hay-algo* o *hay-mundo*. Aquí se plantean dos alternativas: las tres “ideas” (mundo, yo, Dios) son absolutamente distintas, como si se tratara de mónadas, o son tres denominaciones jerarquizadas de lo mismo, como si lo trascendental fuera en ascenso, digamos, hacia lo infinitamente *abierto* (hacia *lo-sin-límites*); hacia lo *más posible* e, incluso, *más-que-lo-posible*; hacia la imposible efectuación de la totalidad de las potencias, una dimensión de supremo trascender lo empírico pero subsumiéndolo en el trascenderse (o “superándolo” de manera inédita, post-dialéctica) a ese *abierto* espiritual divino que Kant llamó *trascendental*, que equivale al uno-todo o todo-en-todo, pero no como lo *mismo*. ¿Cómo pensar esto? ¿Es posible pensar la diferencia en lo mismo? ¿Una

diferencia absoluta en lo mismo absoluto? ¿El “en el uno la diferencia” heraclíteo hará referencia a esta aporía? ¿Todas las cosas están en Dios pero no *son* “Dios”? ¿En este caso llamamos Dios al *hay*? ¿Lo trascendental como común denominador de la *diferencia* (algo así como la *diferencia* derridiana? ¿Como la infinita posibilidad de lo imposible?

¿Lo trascendental como la “singularidad” de un *hueco* que llamamos “mundo-yo-Dios” y que se desplaza por el lenguaje como un *vacío*, como un *hay* previo al mundo, al yo y a Dios? En realidad cuando hablamos del “yo”, del “mundo” o de “Dios”, no hablamos de nada: son, como dice Kant, “ideas regulativas”; pero ¿ideas regulativas de qué? Del *hay*, sólo del *hay*. En ese *hueco* (el *hay*) no existe “hombre” sino que llamamos “hombre” a ese *hueco-hay* sin espacio-tiempo-ser-*causa*. Digamos, por último, que lo trascendental está fuera de toda categoría, y que, por consiguiente, no puede soportar la categoría *ser*; lo absoluto, lo infinito, lo *trascendental*, implican la destrucción o el borramiento de toda ontología. Más-allá-del-ser o de otro-modo-que-ser apuntan a la imposibilidad del habla, señalan la dimensión inconcebible que Kant, de una manera en última instancia vacilante -como lo demuestra el *Opus postumum*.- llamó *trascendental*.

En la *Crítica de la razón pura* Kant afirma que “yo tengo siempre el universo en el concepto, mas no en modo alguno (como conjunto) en la intuición” (t. II, p. 205); se trataría, en tal caso, de una proyección indeterminada. Mas como el concepto “no puede dar un infinito determinado, pero tampoco un finito determinado (absolutamente limitado)”, entonces no podemos “suponer” finita ni infinita la magnitud del mundo. Es imposible, por lo tanto, afirmar la infinitud o la finitud del *mundo*: “los fenómenos *del mundo* están limitados condicionalmente, mientras que el *mundo* mismo no lo está, ni condicionada ni incondicionadamente” (p. 207).

[“La metafísica –dice Nancy– en el sentido que le han dado a este término Nietzsche y después Heidegger, designa la representación del ser en tanto ente, y ente presente. Por esto ella instala más allá del mundo una

presencia fundadora y garante (Idea, *Ens summum*, Sujeto, Voluntad). Esta instalación estabiliza y cierra el ente en su propia ente-tidad : todo —exacta y propiamente *todo*— se juega en el re- envío mutuo de los dos regímenes, del ente o de la presencia, lo ‘inmanente’ y lo ‘trascendente’, el más aquí y el más allá, lo ‘sensible’ y lo ‘inteligible’, la ‘apariencia’ y la ‘realidad’. La clausura es la realización de esta totalidad que se piensa acabada en su autoreferencia” (*La décloison*, p. 16); pero la clausura se des-clausura a sí misma (la metafísica, digamos, se destruye a sí desde el comienzo y no necesita una revolución: se construye y desconstruye permanentemente): “La clausura siempre se des-clausura [*déclot*]: este es el sentido exacto de la exigencia de lo in-condicionado que estructura la razón kantiana, tal es el sentido también de la *Destruction* heideggeriana de la ontología y de la ‘deconstrucción’ derridiana —así como el sentido de las ‘líneas de fuga’ en Deleuze. Para decirlo muy simplemente con un racionalista intransigente (Lévi-Strauss): no perdamos nunca ‘este arco tenue que nos liga con lo inaccesible’...”].

Kant: “Hay un ser [o algo] en mí distinto de mí” (*Opus.Postumum.*, p. 651); y “El concepto de un tal ser no es el de una sustancia, es decir: una cosa que exista independiente de mi pensar [...] es un ideal del cual no se pregunta, ni cabe preguntar, si un tal objeto existe...” (*idem*, p. 653).

¿Una contradicción o un problema? Si *ser* es una *idea* regulativa ¿qué sería ese *ser*? No puede ser Dios, porque también Dios —y Kant lo dice hasta el cansancio— es una *idea*. Por eso en la segunda frase dice que no es una *sustancia* sino un *ideal* del que no es posible preguntar si existe. Repitamos: ¿qué *hay* en uno mismo que no es uno mismo si no puede ser ni una sustancia, ni un ser, ni un Dios, y mucho menos una “cosa” o ente? Lo que *hay* carece de “cualidades”, de determinaciones, de atributos... pero no es una *nada*, o, mejor dicho es *nada* de determinaciones. A *eso* distinto de mí y que no puede ser nombrado porque no es, Kant lo llama “trascendental”. Ese *hay* “distinto” de “uno mismo” en uno mismo, o de “mí” en mí, suprime —y esto me parece esencial— el “mí mismo”, o el “sujeto”, o el “yo”, dejando sólo el *hay*. Es imposible la determinación porque no hay qué determinar, o *hay* un vacío, un hueco que suprime las nominaciones, y, en consecuencia, el pensamiento. *Hay el hay* del que se

ha retirado todo lo decible y pensable; del que no se puede decir nada. Una nada que sólo podemos señalar, como si se tratase de un fulgor, con las tres simples letras del *hay*: “h” “a” “y”. Y todo lo que vayamos agregando al *hay* como exceso o *más*, siempre será *hay*. En ese *hay*, que se manifiesta esencialmente en el puro *hay* previo de la posibilidad, se da en un nuevo sentido, por no decir en un nuevo inicio, yo-mundo-dios. A esta inmensidad sin nombre Kant la llamó con una insistencia casi dolorosa *lo* trascendental. El neutro, el *lo*, el *eso*, el *ello* (¡el *h/a/y!*), aproximan al misterio de lo que en su teología racional Schelling llamó el “Dios vivo”. A pesar de que teología-racional suene a un oxímoron, y, ¿por qué no?, señala posiblemente hacia una *teopoética* (o un pensar-poético: dejar hacer al azar lo que haga, o dejar al hacer hacer, o dejar...).

La palabra infinito no menta algo; siempre lo que menta algo es finito. No existe un infinito real sino que infinito es un concepto. ¿Concepto de qué? De nada, pues si fuera concepto de algo no sería infinito. Infinito es igual a nada-de-finito. A “infinito” no le cabe ningún calificativo, ningún atributo. En lugar de infinito se podría decir *abierto*, o *ser*, o *dios*, pero entonces estas palabras carecerían de atributos. No podría decirse, por ejemplo, que dios o el ser *son*, como no puede decirse que el infinito *es*. Tampoco el *tiempo* “es” (más bien, como sostiene Heidegger: “hay tiempo”) un ente que recorrería una infinita serie de puntos (en este caso el *presente* sería contradictorio: en el infinito-pasado no puede haber un punto de llegada o *este instante*).

Si decimos que el hombre es un animal racional, ¿qué quiere decir animal y qué racional? ¿Por qué no definirlo mediante la voluntad, la imaginación o la pasión? Más aun, ¿se lo puede definir? Si es infinito, es decir lo abierto, ¿cómo definirlo sin volverlo finito? Descartes dice que Dios es infinito, pero en realidad se refiere a esto que *llamamos* “hombre”, pues a Dios no podía “referirse”, salvo pensando que Dios es una *cosa*. El hombre (como el Dios cartesiano) es incomprensible porque no *es*, ya que en caso de ser sería una *cosa*.

Al decir Descartes *cogito-sum* (pienso /luego/ soy), hay que tener en cuenta que gnoseológicamente lo primero es el pensamiento y ontológicamente lo primero es el ser. ¿O vamos a pensar que Descartes no sabía

que para pensar hay que ser? En el acto de pensar se da el ser como pensar: hay un *único* acto que se descompone cognoscitivamente en dos momentos: el pensar y el ser. Agreguemos que no hay pensar sin ser ni ser sin pensar (no podemos pensar un ser sin lo abierto del ser que es el pensar).

La idea *infinito* desconstruye y destruye todo. Nada se sostiene porque todo es nada para lo infinito. Ser, conciencia, Dios, yo, sujeto, sustancia, tiempo, se vuelven *incomprensibles*, porque para comprenderlos habría que referirlos a un algo que funcionaría como punto de comparación, pero el infinito no puede compararse con nada sin dejar de ser infinito.

A *eso* que no podemos cerrar (es decir clausurar, determinar, imaginar, pensar, querer) porque es el *más* en su absoluto exceso, le podemos dar cualquier nombre, pero ningún nombre lo agota, lo expresa o representa. Insinuaciones, vacilaciones, intentos, actos siempre fallidos, esencialmente fallidos. Hay un exceso para más *acá* del yo, del mundo, etcétera., y un exceso para más *allá*, para lo que no hay palabra, ni concepto, ni imagen. El *entre*, asediado por ambos excesos, es *silencio*, y ese *silencio*, absolutamente alejado de todo fundamento, es *don* del habla. Hablamos en esa indecisión, en lo indecible e indecidible. ¿Hablamos? De nuevo: ¿quién habla? Nadie habla, *hay* habla sin nadie que hable, hay ser sin nadie que sea, hay dios sin dios, hombre sin hombre. No se puede pensar o vivir el enigma, pero se puede vivir y pensar *en* el *enigma* de los *signos indescifrables*, sabiendo que son y serán siempre indescifrables.

El *yo* no *es*, el *mundo* no *es*, *dios* no *es*. Nadie ha visto, ni imaginado, ni pensado, ni tocado, un *yo*, un *mundo* o un *dios*. Nunca, ni aunque viviésemos eternamente, encontraríamos un *yo*, un *mundo* o un *dios*. No obstante no podemos dejar de *presuponer* un *yo*; digamos que en la “mente” hay imágenes (hojas, perros, piedras, caras...), sonidos, recuerdos, pero *nunca hay un yo* ni un *mundo* ni un *dios*. De “eso” que Kant llamó *noumenon* o X, no podemos decir nada (o podemos decir todo lo posible sin que este todo pueda *decir-lo*); es una X que no es un Ser, ni una sustancia, ni una voluntad. *Llamamos* yo, mundo, dios, a lo “trascendental” kantiano, pero de ese trascendental no podemos conocer nada; o: lo trascendental no puede saber nada de lo trascendental pues no puede auto-inten-

cionarse como otro. Lo trascendental no puede comprenderse como un algo distinto de sí. Heidegger dice *hay-se-da* (algo/Ser), habría que agregar que del *hay-dado* que *hay* no podemos decir nada porque no *es*, no es *sustancia*, ni *ser*, ni *yo*, ni *tiempo*, ni *voluntad*... Podríamos hablar del milagro (¿qué otra palabra usar para decir lo que se dice sin poder decir?) de la *presencia* infinitamente incomprensible del *hay*: yo-mundo-dios. Pero cuando preguntamos por el *quién* del yo, del mundo o del dios, caemos en el *enigma* (en el “círculo” de la “razón”). No hay, no puede haber, respuesta. Podemos decir que *hay* pensamiento, pero no qué es el pensamiento, porque el pensamiento *no-es*. Podemos decir que *hay* ser, yo, dios, pero no podemos saber qué es *eso* fuera de *eso*. Podemos decir que el Ser es Presencia, pero entonces el interrogante se repite y no podemos decir qué es Presencia. Podemos decir que el decir dice, o que el yo dice, pero no podemos saber qué es el decir-que-dice. La ontologización o sustantivización del yo, del mundo o de dios, es la metafísica. Todo *fundamento*, ya sea el yo, el mundo, la idea, la voluntad, la razón o dios como fundamentos, es metafísico. La metafísica es la clausura de lo *infinitamente abierto* en una totalidad ideal, ya sea que se la llame “yo”, “mundo”, “dios” (cualquier dios), “sustancia”, “razón”, “voluntad”, “espíritu” (mucho más, incluso, que la onto-teo-logía heideggeriana).

*Fundamento* significa *algo* (Ser, Dios, Razón, Voluntad) que da *sentido* (ya sea al “yo” o al “mundo”). Si se niega la existencia de un fundamento ¿qué queda? : lo *abierto trascendental* (“trascendental” significa sin fundamento, pues si tuviera fundamento éste sería lo trascendental) o el *hay* trascendental. No se puede ir más allá del *hay*; se puede decir: “más allá del ser”, como Platón, o más allá de Dios, pero no más allá del *hay*, porque el *hay* subsume todos los atributos, (es) la posibilidad de infinitos atributos: el *más* del *hay* siempre es *hay*. Pero, a su vez, del *hay* ¿qué?

Yo-soy (*ego-sum*); pero ¿qué *es* ese *yo* que es?, o ¿qué *es* el ser que el yo es? Descartes dice: *infinito*. Al infinito es a lo que llama “yo”; luego el “yo”, en cuanto infinito, es indemostrable e indecible. ¿Cómo nombrar o demostrar un infinito que no tiene nada extraño a sí?

Lo que llamamos “yo”, “mundo”, “ser”, “dios”, son diferentes nombres de lo mismo. No se trata de un “yo” que estaría en el cuerpo como un

conductor en un vehículo. Nadie, nunca, ha visto un “yo”; así como tampoco ha visto un mundo o un dios. No hay *diferencia*; o lo que llamamos diferencia es el modo de la manifestación. La *unidad*, por otra parte, es el modo supremo de la presencia. A medida que la diferencia es superada la unidad se vuelve la sola manifestación como “unidad”. Este es un movimiento constante; lo mismo que el yo, el mundo y dios son movimientos de lo mismo, instancias evanescentes de la Vida considerada como Espíritu. Las categorías, los nombres, son puras formas, señales o *extasis* de lo mismo.

Hay la voluntad de soportar y sostener el advenir constante de lo *abierto*, en que se da presencia, de lo *no* concluido o cerrado, de la posibilidad de lo imposible, en cuanto no realizado aún, o inconcluso, en cuanto espera; “imposible” porque todo lo inédito que llegue (lo otro en su mostrarse), por supremo que sea, o, incluso, que no-sea pero haya llegado, jamás colmará la espera, o siempre se prolongará en otra espera postergando para siempre lo imposible que se retira, como imposible, ya que todo lo posible, por más grande que sea, se lo piense o imagine, no es sino la apertura al imposible infinito.

El “yo” es la forma de la *manifestación*, que siempre es inestable: hacia el *cuerpo* está asediado por la distracción, el sueño, la “charla” cotidiana, el inconsciente; hacia el *espíritu* por el éxtasis, el salir de sí hacia una emotividad que en su ascenso es desprendimiento del yo. El yo (es) el núcleo constante del hombre, sus eclipses son momentos de su presencia, emerge del sueño y del éxtasis. Freud dice: *allí donde el ello era el yo debe advenir*; ese es el movimiento, la inestabilidad esencial del yo. Pero su “advenir” es complejo: (es) advenir de conciencia y de autoconciencia; (es) un movimiento de intensidades inestables; nunca (es) un “yo” unívoco, ni constante, ni fijo, ni homogéneo. El llamado “instinto de muerte” debe entenderse como impulso-deseo de salir-de-sí, movimiento de entrega a lo “oceánico”, al anegamiento de la inexistencia que corroe y tienta a la existencia a dejar-de-ser. No obstante el “yo” es *absoluto*, no puede morir. El morir no está dentro de las posibilidades del yo: hay o no hay, pero no muere. La muerte se piensa como sobrevivencia de lo muerto, de un muerto que permanece vivo-muerto mediante un acto imaginario. El

no-hay no puede ser muerte porque carece de ser-presencia *muerta*. Siempre es el “es”; su no-ser ya es de los otros: la muerte es de los otros; los otros mueren, no “yo”; y yo seré muerto para los otros no para el “yo”. Siempre los otros, sólo los otros, sostienen nuestra imposible muerte. La muerte nos desaloja desde siempre y para siempre de nuestra muerte. No hay en sentido estricto nuestra muerte, ni nuestra “propia muerte” (cuando Rilke se refiere a vivir la propia muerte se está refiriendo a un tema distinto: a la asunción de la posibilidad de morir). Siempre la muerte pertenece a la visibilidad de los otros, y, por eso, es para el sí del yo inexistente.

Queremos ser espíritu-absoluto (o yo-trascendental), fuera del yo-empírico, y así en el abandono absorber-implicar todo en una dialéctica de lo inmanente absoluto y lo trascendente absoluto: ser cada vez menos para romper el cerco del yo-empírico y dejarnos ser por el yo-trascendental (en sentido kantiano). Este exceso de *yo* es lo que se ha llamado Dios; y, a la inversa, si al llamado Dios se lo priva de la hipóstasis del *yo* sólo queda la presencia del *hay*, de la *abertura* infinita que es el *hay*.

Si bien es imposible desprenderse totalmente del yo que llamamos lo abierto, de *eso* que somos sin ser o somos otros que ser, sí es posible hacer del yo el espacio vacío de la manifestación, espacio vacío que se sabe asunción o receptáculo de la manifestación y que, paradójicamente, es la misma manifestación creando su propio lugar como manifestación, o se trata de la conciencia hiperbólica en desfallecimiento de absoluto, allí donde reina la nada, la pura ausencia, el recogimiento desprendido en su resplandor incomprensible que es el *yo* autocaptándose sin razón —de ser— sin ser, *tal que en sí mismo al fin la eternidad lo cambia*.