

## Los límites de la fenomenología

Oscar del Barco

*Lo que de verdad quiero decir  
carece de palabras.*

Maestro Eckhart

1. Para san Anselmo *dios* no solo es lo más grande que se puede pensar sino que es más grande que todo lo que se puede pensar. Esta distinción hace de dios el *nombre* del *exceso* absoluto. El pensamiento esencial de san Anselmo fue desplazado posteriormente por lo que Kant llamó “la prueba ontológica” de la existencia de dios. En realidad la consecuencia del pensamiento de san Anselmo acerca de dios supera infinitamente el pensamiento, y en consecuencia no se puede hablar ni de la existencia de dios ni de una “prueba” de la existencia de dios. Así, todo lo que se piense de dios es idolatría. Calificar a dios, ya sea como Sustancia, Ser, Razón, Amor, Justicia o Bondad, es idolatría. Incluso el “Yo soy el que soy” bíblico o el “soy el que seré” de Schelling es idolátrico, pues si dios le dirige esas palabras a alguien que no es dios entonces dios deja de ser dios al existir alguien distinto a dios y dios, al existir otro distinto a dios, no puede hacer todo lo que quiere. En este punto dios encuentra un límite que no puede franquear sin convertir al hombre en un “mecanismo”. Lo *otro* de dios *es*, y ese *ser* hiere a dios en su absoluto. Sin embargo este es un razonamiento al que “dios” excede absolutamente vaciándolo de sentido, o, dicho de otra manera, no se puede afirmar o negar algo de un “Dios”, de un vacío o una X, que está más allá de cualquiera y de todos los pensamientos posibles.

2. En su curso de Marburgo de 1927, *Los problemas fundamentales de la filosofía*, Heidegger dice: “Lo que esclarece el conocimiento del ente (ciencia positiva) y el conocimiento del ser (conocimiento filosófico) en tanto que develado, se encuentra más allá del ser. Sólo cuando estamos bajo esa luz, conocemos el ente, comprendemos el ser. La comprensión

del ser se funda en el proyecto de un *epékeina tes ousías*. De este modo, Platón alcanza algo que él llama 'lo que sobrepasa al ser'. Esto tiene la función de la luz, de esclarecer todo develamiento del ente o, aquí, la de esclarecer la comprensión del ser mismo.[...] El hecho básico de que una iluminación preceda a todo develamiento es tan fundamental que únicamente con la posibilidad de llegar a ver a la luz, ver bajo la luz, queda asegurada la correspondiente posibilidad de reconocer algo como efectivo. [...] La comprensión del ser se mueve ya en un *horizonte iluminado, que proporciona luz*" (p.340). Lo que está más-allá-del-ser cumple la "función" de la luz, vale decir que la palabra "luz" debe entenderse como una imagen, como una analogía: así como la luz permite ver, hay algo que permite conocer. ¿Qué (es) ese *algo* que cumple en el mundo inteligible un papel análogo al de la luz en el mundo sensible? Para Platón se trata del Bien (lo *agatón*): es el Bien el que "hace posible el conocimiento y la verdad". Según Heidegger "la *idéa agatou*" no es más que "el productor absoluto", el *creador*, es decir dios como *poiesis*, como *praxis* y como *tejne*. El más-allá-del-ser (es) *eso* sin nombre, algo "oscuro" y homólogo a la luz del sol en el mundo sensible. Recordemos que posiblemente el primer dios griego fuera *fas*, que significa *luz*, y que la "función" de la luz es hacer patente, descubrir, sacar de las tinieblas y hacer *presente*. En este punto comienza la deriva del ser y del tiempo, o del ser como tiempo, que constituyen el tema central de la primera gran obra de Heidegger.

3. ¿Cuál es el *límite*, es decir el *extremo*, al que llegó la fenomenología? Lo que esta pregunta cuestiona es el problema del *fundamento*, o, más precisamente, el problema del fundamento de todo fundamento, o del punto que sostiene toda intencionalidad y toda reducción, o del *presupuesto* absoluto, es decir, de lo carente de todo presupuesto. Entramos en el escenario de una *gigantomaquia* cuyos polos son Husserl y Heidegger, pero en la que voy a incluir también a Michel Henry y Jean-Luc Marion, por cuanto sus análisis críticos coinciden con una línea de pensamiento que comencé a desarrollar en un ensayo incluido en *El abandono de las palabras* (1994). En ese trabajo me propuse dejar que el propio texto husserliano se desplegara "en sí y más allá de sí, hacia sus propios fundamentos explícitos e implícitos, y hacia lo *otro* del texto" (p. 157). Para aplicar este principio metodológico es preciso abandonar esa suerte de lugar común que consiste en considerar a la fenomenología de Husserl como una filo-

sofía del sujeto. En *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* afirmó, en un sentido contrario, que “la concepción dualista del mundo, para la cual la naturaleza y el espíritu deben valer como realidad en un mismo sentido, conectadas causalmente, es un error”, y es un error precisamente porque “*El espíritu y solamente el espíritu es existente en sí y por sí mismo*”. Desde esta perspectiva analicé entonces el concepto fenomenológico de *Idea* considerándola como una suerte de “matriz” platónica: “La *Idea* permite la visión pero ella como tal no es visible, sino posibilidad y abertura del *ver*” (p. 157). Me refería también a la afirmación de Husserl según la cual “La *Idea polar Ideal* absoluta, la de un absoluto en un sentido nuevo, la de un absoluto situado más allá del mundo, más allá del hombre, más allá de la subjetividad trascendental: es el *logos* absoluto, la verdad absoluta” (p. 159). Cabe preguntarse ¿cómo M. Henry pudo descuidar en sus extensos comentarios ésta y otras afirmaciones fundamentales de Husserl, como la que afirma que “El mundo saca su ser de Dios y no es ‘nada’ fuera, al margen de él”, y que “El mundo está en una creación eterna a partir de la nada, porque tiene su ser verdadero en la realización progresiva de los grados del ser, los que son grados relativos”. Fue a partir de estas ideas y de la idea de una teleología-divina que en mi ensayo ubicaba el pensamiento de Husserl y señalaba lo propiamente *imposible* de la fenomenología. “Imposible” que el propio Husserl reconocería, en sus últimos días, afirmando la necesidad de un nuevo recomienzo en su actividad filosófica. Si nos situamos en este punto extremo, que no es una simple expresión de deseos sino que está sostenido por *Crisis*, por *Ideas II* y *III*, y por el inmenso trabajo de sus *inéditos* (más de 40 mil páginas estenografiadas), el panorama del sentido último de la fenomenología se complica y debe volver a analizarse. Ante todo la crítica heideggeriana al “sujeto” fenomenológico, pero también la crítica de M. Henry a partir de la idea de Vida y de teleología del último Husserl, y la de J.-L- Marion a partir de la idea de *donación* (esencial al menos desde la VI de las *Investigaciones lógicas*) y de Dios en cuanto “polo” de una teleología de la humanidad en su conjunto. Nos referiremos ahora brevemente a estos cuestionamientos que, en su conjunto, avanzan hacia el giro sustancial producido en la filosofía moderna: el replanteo de un posible dios-sin-dios, de un “dios” en su absoluta otredad y ausencia.

Ya en su libro *L'essence de la manifestation* (1963) M. Henry plantea el punto que en adelante será la base de su crítica a la fenomenología hus-

serliana y, en general, a toda fenomenología: el problema de la *vida* como *presupuesto* de la meditación filosófica, y, vinculados a este punto, el problema de la *evidencia* y de la *intuición* como *presupuestos* de toda fenomenología: “La evidencia –afirma– es el *telos* de toda vida intencional. La problemática concerniente a la evidencia se sitúa en la prolongación natural de la vida y *es ella la que sirve a la vez de contexto y de cuadro de surgimiento del ego cogito como tema de la meditación filosófica*”. La evidencia en cuanto “radicalización” de la problemática de la intuición y “la intuición como el fundamento de toda aserción racional” (pp. 4-5). La realidad de la conciencia exigiría, para ser pensada correctamente, ir más allá de la descripción noética: “Sobre tal fenomenología, dándole su sentido y asignándole sus límites, se sitúa una disciplina de orden superior, la *fenomenología trascendental de la conciencia absoluta* [...] que confiere, y esto *en su vida misma*, un sentido específico al ser que ella constituye en el acto por el que ella se trasciende hacia él” (p. 33), siendo así que “el ego absoluto es el origen, el fundamento, la *Urstruktur* de todas las estructuras posibles y de todos los sentidos posibles del ser”. De esta manera, desde el comienzo, ya están planteados los puntos críticos que sostendrá en adelante M. Henry: la *intuición* como límite (sensible/inteligible en Kant y sensible/categorial en Husserl) de la reducción y como producto necesario, ante la imposibilidad de una constitución de la intuición, de la *donación*. Recordemos, respecto a este punto verdaderamente esencial de nuestra problemática, que ya desde 1925 Heidegger, en su análisis de la VI de las *Investigaciones lógicas*, había saludado “lo que hay de decisivo en el descubrimiento de la intuición categorial”, es decir “el hecho de que ella da un suelo firme” para el pensamiento; y muchos años después, en el Seminario de Zähringen de 1973, insistía casi en los mismos términos, afirmando que “por esa proeza de Husserl [...] finalmente yo encontré un suelo”; en *Réduction et donation*, dándole un alcance especial a este hecho, J.-L. Marion comenta: “Parece algo sobreentendido que la *intuición categorial* define el signo de unión entre el último metafísico y el primer ‘pensador’” (p. 57). Se trata, evidentemente, de un problema “decisivo”: *el ser categorial deja de ser intuicionado y pasa a ser donado* (así como era *donado* lo sensible en Kant). Se habla de intuición-categorial por analogía con la intuición-sensible: la intuición categorial no es una intuición propia “sino el exceso de la donación sobre lo sensible, sobre la intuición donadora de lo sensible” (*idem*, p. 58), es decir, esencialmente,

un *plus* de donación que por exceder lo sensible toma el nombre de *categorial*. En *Questions IV* Heidegger afirma que “el paso decisivo” de las *Investigaciones lógicas* consistió en considerar “el ser como *dado*” (p. 313), y agrega: “El punto que sin embargo no supera Husserl es el siguiente: habiendo planteado el ser como *dado*, no siguió interrogándose”. Estamos en el lugar en que presuntamente los caminos se habrían separado: Husserl habría descubierto la *donación*, deteniendo en ella su análisis, mientras que Heidegger habría abandonado el concepto de “intuición categorial” y, avanzando en la problemática de la *donación*, planteado el concepto esencial de *es gibt*, que significa simultáneamente *hay* y *se da*.

La primera parte de *Incarnation* se titula “La inversión de la fenomenología”. ¿De qué “inversión” se trata?, o ¿qué es lo que se “invierte” de la fenomenología en cuanto filosofía fundamental? Se pregunta M. Henry: si la intencionalidad hace-ver (“es necesario ver, sólo ver”, dice Husserl) ¿cómo la intencionalidad podría verse a sí misma?, ¿acaso con otra conciencia intuitiva que la llevaría necesariamente a una regresión sin fin? Estas preguntas, según M. Henry, “no tienen respuesta en la fenomenología husserliana”. Este es el problema: si conocer consiste en una *visión*, ¿quién puede ver su propia visión si el que ve es esa misma visión?, o ¿cómo la visión se puede ver como visión?, ¿acaso porque existe una anterioridad de luz que es el *mundo*? La respuesta es contundente: “El develamiento descubre pero no crea. El *hay* no puede decir *lo que* hay, el *es* no puede decir *lo que* es[...]”. Si el primer principio de la fenomenología dice que porque hay aparecer hay ser, con la excepción del aparecer del mundo, ya que éste no puede poner el ser, ahora al primer principio se invierte: el aparecer no da ser. El aparecer “descubre el ente pero no lo crea” (como dice Heidegger), entendiendo por *ente* la totalidad del mundo que aparece en el aparecer. ¿Hay entonces el aparecer como tal y *lo que* aparece en el aparecer o lo que aparece en el aparecer es el aparecer sin más? M. Henry se pregunta: ¿lo que vemos alrededor no es lo *real*, aquello de lo que hay evidencia y todos creen *real*? Y se responde: “Todos los grandes filósofos destruyeron esta creencia”. Una cosa es el aparecer, la luz, la pura manifestación, y otra es el contenido del aparecer, que es el mundo. En Husserl este problema se manifiesta en el eco de que la intencionalidad no produce la “cosa” sino la significación que tiene la cosa dada inmediatamente. En Husserl, lo mismo que en Kant, el contenido real del mundo sensible no se muestra, sino que lo que se muestra es la

*impresión*, la cual es heterogénea en relación con la conciencia (toda conciencia es conciencia-de-algo, pero ante todo es una conciencia-de simplemente *posible*). En *Ideas I* Husserl afirma que “El elemento sensual puro es en sí mismo extraño a la intencionalidad”. Pero esa intencionalidad que hace *ver* todas las cosas “¿cómo se revela ella misma a sí misma?”. Para M. Henry la “impresión” es el contenido de la forma, pero, insiste, ¿de dónde viene la impresión si no es creada por la intencionalidad? Este es el planteamiento crítico central: por una parte el límite, el vacío al que llega la fenomenología cuando es interrogada trascendentalmente, y, por la otra, positivamente, la idea de la *Vida* (como un *nombre*, o como el *nombre* de *Dios*). En consecuencia el nombre del imposible fenomenológico es la Vida-Dios (p. 89): la Vida es el sí del sí, auto-revelación, *pathos* o afectividad originaria (“originaria” significa en este contexto el llegar “antes de toda intencionalidad”). Es en la Vida absoluta donde toda vida se revela a sí misma mediante la auto-revelación de la vida. Pero la Vida, como el pensamiento, como el *hombre*, es *invisible* (nunca, nadie, ha visto un pensamiento o un hombre –dice M. Henry–, así como nunca, nadie, ha visto a Dios: no hay un *fuera-de-la-vida* como para poder verla). “Sólo porque hay una Vida absoluta (‘la *Vida única y absoluta de Dios, que no es otra que esta Vida única y absoluta*’) viniendo a sí, experimentándose a sí misma en el Primer Sí viviente –que es su Verbo–, que es la venida a sí de la Vida absoluta, somos nosotros en nosotros vivientes” (p. 123). Resumiendo: *accedemos a la Vida accediendo a nosotros mismos*, en nuestra pura y simple captación interior. M. Henry enfrenta aquí cierto idealismo para el cual el pensamiento es pensamiento sin más y sostiene que el pensamiento no se revela a sí mismo sino que es pensamiento en la autorevelación de la Vida absoluta: “Sólo en la auto-revelación de la Vida absoluta el pensamiento es un pensamiento”. A partir de esta exaltación de la Vida, que constituye el auténtico y único presupuesto que sostiene tanto la inmensa multiplicidad del mundo como lo insondable del *yo*, se plantea la *necesidad* (teórica y vital a la vez) de una nueva fenomenología, más exactamente, de una fenomenología post-griega, post-logos, que explore no únicamente “lo *visible* sino lo *invisible*”, ese invisible que “determina nuestro ser más profundo, fuera del cual no es posible comprender nada del hombre”. Pero ¿cómo, se pregunta M. Henry, fenomenologizar este “invisible misterioso”, esta invisibilidad esencial de la vida, si lo invisible “precede todo visible concebible”, si el

pensamiento, la inteligibilidad toda, presuponen una archi-inteligibilidad invisible en “la que se revela la Vida Absoluta”? A causa de esta vida invisible que vuelve posible todo *ver*, todo inteligible, todo pensamiento, de esta vida invisible en su propio ser, en su propia esencia, es que no puede haber *prueba* de la vida, así como no puede haberla del mundo como tal. Lo que existe es una auto-revelación: aquí la vida se auto-conoce en el conocimiento de sí. Y esto es, precisamente, lo que “el pensamiento olvida” al tomarse como *principio* de todo lo que se conoce, de todo lo que existe en nosotros. La inversión de la fenomenología es considerada, de esta manera, como “el movimiento del pensamiento que comprende lo que viene *antes* que él, la autodonación de la Vida Absoluta en la que ella adviene a ella misma en sí misma” (yo subrayo, p. 136).

Para M. Henry la “carne” del hombre debe entenderse como Vida-encarnada y no como mero “cuerpo”. Pero también esta vida “que toma a su cargo la revelación del cuerpo” es *invisible*. El cuerpo-conformador-la-Vida se convierte en “carne”. Se pasa así de la comprensión del cuerpo realizada desde el mundo a su comprensión desde la vida. Esta carne-vida es la experiencia que realiza todo hombre captándose como vida auto-revelada: resulta, entonces, que *eso* es *él mismo*: “En un sentido radical, si se trata de lo Absoluto, Trascendental designa la inmanencia de la Vida en cada viviente” (p. 176). Según M. Henry este es “uno de los pensamientos más sorprendentes del ser humano”, el de “la carne llevando ineluctablemente en sí una Archi-inteligibilidad” que es la de la Vida, en la que la inteligibilidad es dada a sí misma y hecha carne a través de una palabra que es palabra de la carne, y, por lo mismo, de la Vida. La carne no es materia ni cuerpo, es el cuerpo más la potencia de Dios, o es Dios en cuanto Vida encarnada. M. Henry critica no sólo a Husserl sino también a Heidegger por someter la vida ya sea a la conciencia, al *ego*, o al *Dasein* (en *Ser y tiempo*, dice, “la vida sólo es accesible en el *Dasein*”; pero cabría preguntarse: para el hombre como ser-ahí o como lo *abierto-sin-límite* a lo cual se llama ser-ahí, ¿en qué otro lugar podría manifestarse la vida? ¿acaso el ser-ahí no es el lugar de manifestación del ser y de la vida como ser? ¿no llamamos ser-ahí a la vida manifestándose?). El cuerpo invisible que es la carne es anterior a todo pensamiento, a toda sensación, a todo mundo, es anterior a todo interior y a todo exterior. La carne, nosotros mismos como carne, somos extraños al mundo en cuanto somos esencialmente invisibles. La Vida (o la Vida en cuanto la llamamos Dios)

es la que unifica, la que supera en absoluto todo dualismo: “No hay dos procesos sino uno, el de nuestra corporeidad carnal”. En su análisis de *Ideas II*, M. Henry reconoce una capa de constitución cósmica, orgánica y egológica, pero sobre la base del presupuesto esencial de la Vida: en su originalidad, dice, “nuestra carne no es constituyente ni constituida, es extraña a todo elemento intencional”; “No es la intencionalidad la que está al principio de nuestra experiencia” sino las impresiones de nuestra carne “en su auto-revelación originaria”, las que la *preceden* de manera tal que hasta “la impresión más humilde lleva en sí misma una revelación del Absoluto” (238). Y a la inversa, pensar una teoría “de la constitución intencional de nuestra carne” (como si se tratase “de un pensamiento que precedería a esta instalación primitiva en nosotros mismos que es *nuestra carne*, decidiendo de alguna manera la existencia de nuestro Yo y de la sustancia fenomenológica de que está hecho”) “*es una forma de locura*” (yo subrayo, p. 236). La Vida es entendida esencialmente como Dios: “Al principio era el Verbo”, “Un Dios del cual sólo se sabe que existe” (244) porque, siguiendo a San Juan, “Lo que es Dios: es la Vida” [habría que detenerse en este *lo* que constituye, a mi juicio, la clave de la frase joánica]. Se produce un desplazamiento o tachadura del *ego-yo* en cuanto tal y como constituyente (del mundo) para dar lugar “a la Vida Absoluta que viene a Sí en su Verbo”, porque “yo, *que vivo*, no me he traído a mí mismo a la vida” (yo subrayo), sino que como esta carne-vida, como yo mismo, soy “la venida en el proceso de la Vida absoluta, que viene a mí en su Verbo, experimentándose en él que se experimenta en ella (la vida), en la interioridad fenomenológica recíproca que es su Espíritu común”. Esta Vida-Dios no es un dios formal, conceptual, sino un “Dios real que vive en cada Yo viviente, sin el que ningún viviente viviría, del que cada viviente testimonia en cuanto viviente” (245). En este punto, en el de la concepción de la Vida-Dios como Espíritu encarnado, es donde considero que el pensamiento de M. Henry y el del último Husserl se aproximarían, y donde tal vez podrían encontrarse vínculos esenciales con el pensamiento de un Hegel no sistemático, seguido a través de sus propios deslizamientos, de sus fragmentos, notas, cursos y oscuridades.

La crítica de J.-L. Marion a la fenomenología se centra en la idea de *sujeto* (el Yo-trascendental de Husserl y el *Dasein* de Heidegger) y en la posibilidad de una tercera fenomenología, a la que llama fenomenología del *don*. En *Réduction et donation* comienza refiriéndose al reconoci-

miento heideggeriano de haber encontrado en la VI de las *Investigaciones lógicas* la base para su propio desarrollo filosófico, “la puesta en presencia del *ser* fenomenalmente presente en la categoría” (yo subrayo, p. 13); lo que le permitió el análisis de la “intuición categorial” fue, nada más y nada menos, “plantear la cuestión del ser más allá de la metafísica”. Pero en las *Investigaciones lógicas* habría, además de esta perspectiva que lleva a *Ser y tiempo*, una perspectiva distinta que reafirma la metafísica. Esta otra perspectiva se plantea a partir del concepto de *significación*, ya que en lugar de considerar a ésta en su “idealidad *a priori*” necesita cargarla, realizarla, con la intuición, y, de esta manera, la somete a la metafísica de la presencia, con lo que la fenomenología “se abismaría en una última ‘aventura de la metafísica de la presencia’”: lo que se cuestiona así es, por una parte, “el signo extraño a toda presencia”, y por la otra “el signo dotado de significación en espera de su cubrimiento intuitivo”. Ambas direcciones fueron seguidas por la hermenéutica posterior. Husserl produjo un “alargamiento esencial” de la afirmación kantiana según la cual “la intuición siempre es sensible”; este alargamiento nos *don*a el concepto mismo “en su figura categorial”. Y si para Kant lo sensible sin el concepto que lo subsume permanece “ciego”, para Husserl “el verdadero conocimiento no es la simple intuición sino la intuición adecuada, que ha adquirido una forma categorial [...] o, inversamente, el pensamiento que funda su evidencia en la intuición”. Pero esta forma categorial segunda, digamos, es también una donación que se da como una intuición doble: sensible y categorial al mismo tiempo, universal y particular (veo *la casa* antes de ver *tal casa*: hay un horizonte dado de universalidad que se abre en la donación como posible). Para Heidegger, por su parte, la fenomenología es fundamentalmente la que inicia el camino hacia el ser al posibilitar la pregunta ontológica esencial: “¿Qué significa Ser?”. Así, en *Ser y tiempo* sostendrá que “la fenomenología es la ciencia del ser del ente”. No obstante, después de reconocer que la fenomenología fue el “suelo” de su pensamiento en cuanto apertura el problema del *ser*, se separó de ella considerando que seguía estando en la órbita de la concepción *moderna del sujeto* (y por “moderna” entiende un arco de pensamiento que arrancando de Descartes llega hasta el propio Husserl): en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* dice que “el motivo de esta interpretación primaria hacia el sujeto en la filosofía moderna es la opinión de que el ente que somos nosotros mismos es lo primero que se da al cognoscente y lo

único cierto que se le da; que el sujeto es accesible de forma inmediata y absolutamente cierta, que es más cognoscible que todos los objetos” (pp. 160-162); y agrega que “La filosofía llevó a cabo una *inversión completa* de la cuestión filosófica y partió del sujeto, del yo” (yo subrayo) [se está refiriendo a Descartes y a Kant, quienes no habrían utilizado esta vuelta al sujeto para abrir a una ontología fundamental, al “conocimiento de que el ser mismo y las estructuras del ser pueden ser aclarados a partir del *Dasein* y de *qué manera* puede hacer esto”]; y, en un tercer lugar, Heidegger implica a la misma fenomenología en su crítica diciendo, expresamente, que “La distinción entre sujeto y objeto penetra en la problemática de toda la filosofía moderna e incluso llega hasta el desarrollo de la fenomenología contemporánea”. Su punto de referencia es la tesis que se encuentra en *Ideas*, donde Husserl afirma que “La teoría de las categorías no puede menos, en absoluto, de partir de esta distinción, la más radical de todas las del ser —el ser *como conciencia* y el ser como ser que se ‘da a conocer’ en la conciencia [...]” (p. 169). Este sería, al margen de todo posible cuestionamiento a la interpretación heideggeriana, el *límite* de toda fenomenología: el hecho de quedar presa, en última instancia, de la metafísica del *sujeto*. Por una parte tenemos, así, la “intuición categorial” que *don*a el *ser* (análoga a la intuición sensible pero excediéndola) y abre el pensamiento al gran problema de la *donación*, del que Husserl tiene una perfecta conciencia: ya en la *Idea de la fenomenología* de 1907 afirmaba que “La donación de un fenómeno reducido en general es una *donación absoluta e indubitable*”, y que “La donación absoluta, tal es la última palabra”. Mientras que por otra parte tenemos el *sujeto*, la dualidad metafísica sujeto/objeto. Pero ¿es tan así? ¿es todo tan lineal y simple? En el apartado 76 de *Ideas* no habla Husserl de la conciencia trascendental como “reino de un ser ‘absoluto’”, y dice que “Es este ser la categoría radical del ser en general [...] en que tienen sus raíces todas las demás regiones del ser” (p. 169). Por otra parte ¿la intencionalidad no ha sido vinculada, acaso, con lo *abierto*, con el *ser-con*, y el “mundo de la vida” con el *ser-en* de la ontología heideggeriana? J.-L-Marion destaca que la intuición *se da* como “modo de donación” y que “Nada precede a la donación” (*cit.* pp. 54-55); afirmando que Husserl habría avizorado “el abismo de la donación del ser” pero que habría retrocedido ante ese abismo. Lo que estaría en juego sería la “metafísica de la presencia”, la cual reduce la donación al ser-presente, mientras que la donación como tal, fuera de la

metafísica, “libera todos los límites de las facultades hasta dejar jugar libremente al ente —eventualmente al ente en su ser. Y sólo una ampliación así liberadora puede pretender superar la ‘metafísica de la presencia’”: *la intuición categorial no da el ser sino que el ser se da como intuición categorial*. Según J.-L. Marion las preguntas que Husserl no se hizo, al menos hasta *Ideas I*, fueron: ¿qué se dona?, y “no sólo ¿qué se dona? sino, incluso más esencialmente, ¿qué significa donar, que se juega en el hecho de que todo sea dado, cómo pensar que todo lo que es lo sea en tanto que es donado?” (p. 62). La donación según Husserl sería “la donación de una presencia efectiva para la conciencia [...], se trata de la fenomenalidad pero entendida a partir de la conciencia” (p. 81), de manera tal que la *conciencia* sería la que determina la fenomenalidad reduciéndola a una captación *conciente*. La conciencia determina, de esta manera, los *modos* de la donación, “los modos de ser de los fenómenos”, pues “éstos se donan como aparecen a condición de aparecer bajo el modo que la conciencia silenciosamente les impone”. *Fenómeno* es lo que se muestra, lo que aparece, lo que se manifiesta. La diferencia entre Heidegger y Husserl está en que para Heidegger “el fenómeno se da él mismo *a partir de su propia visibilidad* y no se deja reducir a la presencia por una conciencia” (yo subrayo), el fenómeno es, esencialmente, *mostración y ocultación*: hay lo que aparece y lo que no aparece, lo que Heidegger llama “lo inaparente de la aparición”, y este es su “enigma”: *lo que no aparece en el aparecer* (en una de sus notas manuscritas en su ejemplar de *Ser y tiempo* Heidegger afirma que se trata de “la verdad del ser”; tal vez sea posible decir que se trata del ser sin las categorías de la presencia que son propias del sujeto). J.-L. Marion habla de una fenomenología de lo inaparente, de lo que no aparece; y lo que no aparece en lo que aparece, digamos, es propiamente el *ser*, “el ser no aparece, ‘no es perceptible’; nunca el ser se percibe en el horizonte de la presencia” (p. 95); sólo el ente aparece, pero lo que en el ente pertenece al ser “queda en la oscuridad”. En el apartado 7 de *Ser y tiempo* se dice que “El ser del ente no ‘es’ un ente”. No se trata, sin embargo, de ver otro ente detrás del ente, sino de ver el ente de otro modo, en la profundidad del aparecer y no-aparecer simultáneos. No hay más—allá-del-ente, no hay trascendencia del ente, o, en todo caso, “La trascendencia de la fenomenalidad no atraviesa la inmanencia del fenómeno sino que más bien la conduce a su término”. La trascendencia no sería así sino la realización extrema de la inmanencia. El enunciado es oscuro: *en* el ente

se produce la manifestación del ser como trascendencia-inmanencia. En su libro J.-L. Marion muestra los deslizamientos teóricos de Husserl y Heidegger en relación con el tema central, que de alguna manera se consideraba ya saldado, de la ontología: 1) en relación a Heidegger matiza la esencialidad del *Dasein* como lugar de manifestación del ser, ya que “el sentido del ser [...] no puede leerse directamente sobre un ente, sea éste el que sea”, incluso el *Dasein*; en el apartado 83 de *Ser y tiempo* Heidegger habría cuestionado, paradójicamente, el primado del *Dasein*, ya que éste, de alguna manera, sobredeterminaría la manifestación del ser; 2) en relación a Husserl sostiene que éste habría avisorado desde sus primeros trabajos teóricos, y no, como se cree, como efecto *a posteriori* del impacto de *Ser y tiempo*, el carácter ontológico de la fenomenología, considerándola como una “verdadera y auténtica ontología universal”. El problema no es el término *ontología*, que incuestionablemente Husserl emplea antes de la crítica de Heidegger, sino el de la significación del término. Para J.-L. Marion estos problemas se agravan, y mucho, a partir de la consideración de un Husserl que habría ido más allá de Heidegger. Husserl, en síntesis, habría planteado el *más allá del ser* incluso antes del giro de la filosofía de Heidegger, habría “dado un salto casi sin precedentes y ante todo impensable” (p. 241), es decir “un salto desde la región del ente en general [...] hasta un horizonte fenomenológico *no determinado por el ser*, propiamente fuera del ser, atravesándolo sin detenerse y sin complacer el dominio de la cuestión del ser en la que Heidegger trató de ubicar y bloquear a la fenomenología” (yo subrayo). Pero este salto, continúa J.-L. Marion, no lo llevó a Husserl a tematizar el fuera-del-ser, e incluso debe leerse al margen de toda tematización rigurosa, ya que en realidad se trata de “indicaciones” y de “exigencias internas de la fenomenología husserliana” que no fueron desarrolladas. Husserl, así, habría ido no sólo más allá del ente sino, fundamentalmente, más allá del ser: en *Ideas III* afirmó que “Todas las ontologías caen [...] bajo el golpe de la reducción” (citado por J.-L. Marion, p. 244). En consecuencia debe entenderse que nada limita la reducción, que ni el ser del ente ni el Yo constituyen límites de una fenomenología “sin ídolos”. Pero sin embargo se impone la pregunta sobre ¿quién y desde qué presupuestos efectúa la reducción fenomenológica absoluta? ¿Acaso el “yo”, ese “yo puro y nada más”, ese yo “indescrutable” en sí y por sí, ese “yo puro al que no puede hacerle nada ninguna reducción” (*Ideas*, apartado 80, p. 190). Lo que se pregunta es si esta

indeterminación ontológica del “yo” no implica que éste no puede determinarse “según el ser”, planteando un cuestionamiento original al yo de la metafísica. En realidad casi todos los más reconocidos intérpretes de la fenomenología han cuestionado la idea metafísica del yo. Baste recordar, por su íntima proximidad con el pensamiento de Husserl, lo dicho por E. Fink respecto a la necesidad “de sustraerse como pensador a la creencia universal en el ser; o de ‘inhibir la creencia en el ser’”, a la necesidad también de suspender “al sujeto que pone fuera de funcionamiento su propia pertenencia al mundo”, y, en consecuencia, de “suspender el ser de la tesis y el ser de quien la plantea”.

En el extremo límite de la fenomenología Heidegger afirma que “Sólo el hombre, entre todos los entes, llamado por la voz del ser, experimenta la maravilla de las maravillas: que hay-se-da el ente”. Se trata de un enunciado que plantea dos de los problemas esenciales de la filosofía contemporánea: el de la *donación* y el del *llamado*. El llamado es explícitamente el llamado del ser. Sin embargo existe la posibilidad de otro *llamado*, al que Heidegger menciona (obviamente sin compartirlo) en la *Carta sobre el humanismo*, y es “el llamado del Padre en el Cristo”. Para J.-L. Marion se abriría aquí la posibilidad de una tercera y última reducción, a la que llama “la forma pura del llamado”; vale decir, y a eso apunta la calificación de “pura”, que se trata de un llamado sin *nadie* (ya sea un ente o un ser) que llame, porque el llamado como forma pura, como mera posibilidad, es previo al ser: es el llamado considerado como presupuesto del llamado-del-ser heideggeriano (para que haya un llamado tiene que haberse *dado* ya la posibilidad trascendental de que algo como un llamado se produzca). “¿Quién es –se pregunta J.-L. Marion- el que se da en el llamado que da?” (p. 298). No se trata de afirmar que hay un Yo trascendental que llama, que constituye o que es trascendente, sino de la factualidad de un *llamado* que podríamos calificar de absoluto: “instancia inconcebible, innombrable e imprevisible”. *Yo me* escucho llamado: desaparición del “yo” en el “me” neutro. El llamado me sitúa como un *allí* para el ser (¿pero no es este el *Dasein*?). “La facticidad absolutamente otra y antecedente del llamado” precede la facticidad del *Dasein* mismo (¿precede o se co-pertenecen? ¿el *Dasein* como “llamado y el “llamado” como *Dasein*?). Entramos así en el problema de la “donación”, al que J.-L. Marion considera como *el* problema fundamental de la fenomenología, el problema que no tiene respuesta, porque, como en otro contexto afirma Marcel

Duchamp, “no hay respuesta porque no existe ningún problema”, o porque el problema siempre se queda corto, no por estar mal planteado sino porque siempre es excedido por un *más* irreductible o que es reducido para ser de nuevo irreductible: empresa loca de querer encontrar un fundamento, ya que de inmediato, lógicamente, surge la pregunta respecto al fundamento del fundamento; incluso si se pensara en un Dios como fundamento ¿cuál sería el fundamento del propio Dios?, etc.. La pregunta no tiene fin. No obstante, ¿la falta de fundamento absoluto puede ser un fundamento?, ¿en qué fundar lo que es *todo* o el *absoluto*? Paradojas: un *llamado* sin nadie que llame y sin nadie que sea llamado, una pregunta sin respuesta o cuya respuesta es la misma pregunta. M. Henry, por su parte, rechaza que el ser se ofrezca en la intuición “bajo la forma acabada que es la evidencia”, porque de esta manera el ser como tal se agotaría en la intuición, lo cual negaría la posibilidad de que “sea posible *otro ser* además del intuido o intuicionable” (*Quatre principes de la phénoménologie*, p. 12). Al reducirse al solo aparecer-del-ente (a este “aparecer” que tematiza la fenomenología M. Henry lo llama el aparecer *griego*, es decir el aparecer de la cosa mundana como todo, sin la posibilidad de un *más* originario) la fenomenología ignora todo lo que en el aparecer “sería de otro orden”, rechazando así toda “trascendencia y todo lo dado por ella”. Una crítica similar ya le había dirigido a Heidegger en *L'essence de la manifestation*, afirmando que éste siempre lee el *ser* como ser-del-*Dasein* y nunca como ser-en-cuanto-tal [es posible preguntarse si esa no sería la imposibilidad extrema implícita en la determinación tanto del yo, como de la conciencia o el *Dasein* entendido como lo abierto a la manifestación del ser que no puede dejar de ser en o de lo abierto o ser lo abierto mismo]. Lo que clausuraría la fenomenología sería nada menos que “la donación que excede todo ser concebible” (p. 19). La recurrencia de J.-L. Marion, vía Heidegger, al *llamado* que “precede y vuelve posible el *Sein*”, al llamado como “más que ser”, como lo esencial, subordina el ser necesariamente a una instancia más “antigua”, más “original”. El *llamado* sería así el surgimiento en nosotros del ser, “la irrupción triunfal de una revelación que es la del Absoluto”. No obstante existiría aún una instancia “más alta que el ser y más alta que su llamado”. Esta instancia es la que J.-L. Marion llama el “*hastío*”. El *hastío* implica esencialmente “la posibilidad de no ser uno mismo” o la supresión incluso del *Dasein*; pero, y esto es fundamental, este contra-existencial que descalifica mediante el *hastío* el llamado-del-

ser, abre a *otro llamado*, o a “todo llamado posible”, o, más exactamente, “al llamado como tal” [pareciera que todas estas postergaciones nunca pueden liberarse de una conformación, de un *ver*, de un *oir*, de un *lugar* (el *da* del *Da-sein*), pues el llamado puro o del ser sólo puede aparecer como tal a sí mismo, paradójicamente, en su no-llamado, en su no-llamar, o en el *silencio* como *plus* del llamado]. J.-L. Marion: “Pues el cuarto principio no lleva la reducción al límite, no reduce sucesivamente el ente al ser y al llamado del ser, para luego conducirnos a una X indeterminada, a un modelo, a una forma pura, a un Absoluto, a un Trascendente, definidos todos de una manera puramente formal, sino a la donación y a su límite, a su aparecer más original”. De esta manera todo es fenomenología. Si de lo que se trata es del “más allá del ser” platónico, del otro-querer de Levinas, o del “fuera-del-ser” de J.-L. Marion, ¿cómo seguir hablando del llamado-del-ser?: “...sólo si aún es posible algo y no nada –algo, a saber, la Archi-Revelación de la Vida... Sólo la Vida en su Archi-Revelación ‘llama’ y puede ‘llamar’ cuando el ser se ha callado” (M. Henry, p. 24). [Pero el llamado de la vida también sería paradójico, por cuanto la vida *ya* está dada, y entonces el llamado sería un llamado a sí misma, a su propia manifestación, a su propia encarnación. La paradoja fundamental reside en que la Vida o el Absoluto no pueden darse como *todo* en lo *determinado*, ya sea éste el yo, el sujeto, el alma o el propio *Dasein*; o, dicho de otra manera, la forma en que la Vida, el Ser o el Absoluto, se capta a sí misma como tal Vida, Ser o Absoluto, en el yo, en el sujeto o en el *Dasein*, siempre es *determinada*, y, en consecuencia, si esa forma-determinada se absolutiza produce el hecho idolátrico. Fue así como Hegel, al entender que la sustancia en sí misma es *sujeto*, llevó a su culminación la idolatría de la Idea: el “Espíritu” es su propia manifestación, lo real, ya sea que se manifieste a una conciencia-sujeto o a sí mismo, y, en consecuencia, en esa auto-determinación, es idolátrico. Incluso el discurso místico, por el solo hecho de hablar, es idolátrico. *Lo que resta es silencio*, es el no-saber, o lo que podríamos *llamar* Dios o nada. Pero hasta Dios, en su auto-manifestación, sería idolátrico. Salvo que, anti-hegelianamente, se reconozca en el Espíritu, el Absoluto o Dios, una infinita oscuridad no manifestada, o una no-manifestación que fue llamada por los místicos “tiniebla”-de-Dios. El no-saber, cierto retroceso estricto al vacío, o a la nada, pueden sostener negativamente la palabra; mientras que en su positividad sólo el *más*, el *exceso* absoluto, la proyec-

ción del vacío sobre todo enunciado, permitiría el desplazamiento completo de la metafísica, cualquiera que ésta sea: material o ideal, atea o teísta, laica o religiosa. La excedencia del *más*, de la indetenible negación-afirmación, destruye toda enunciación y toda realidad, mediante la puesta en acto de la *in-finitud*. Pensar la infinitud o el absoluto es imposible, pero el *más* proyectado a la infinitud-imposible instala en el pensamiento una dimensión de total irracionalidad que libera al hombre de todo *fundamento*, ya sea el de Dios, el del Ser o el de la Razón.

A. Montavont sostiene que la constitución y la donación ponen a la fenomenología “frente a sus propios límites”; y luego distingue entre dos donaciones: una mundana y otra a la que llama “pre-donación anónima e irreflexiva de la vida pre-mundana”, a la que Husserl denominó “presente viviente” (*De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, p. 13). Este libro recoge y continúa un largo trabajo de crítica y de reconsideración del último Husserl, fundamentalmente iluminado por el último Heidegger, el que piensa el acontecimiento-apropiador, el hay-se-da, el abandono, el último dios, el más allá del ser. No se trata de un Husserl desconocido sino de una perspectiva distinta de análisis a partir de ese Husserl que antes de morir se lamentaba porque todo debía ser recomenzado. Resumamos: 1) Los límites de la fenomenología, su “parte de sombra”, son la donación y la constitución: sólo hay donación sobre “un fondo de pre-donación”, y sólo hay constitución sobre “un fondo inconstituible”. El límite es “una donación que *precede ya desde siempre*, una donación cuyo sentido es estar *ya donada*” (yo subrayo). Es este límite, esta anterioridad tanto a la primera donación como a la primera constitución, la que conduce a Husserl a pensar en una “síntesis pasiva” previa al pensamiento reflexivo y enraizada “en una vida pasivamente predada”. 2) Esta problemática lleva a reconsiderar la relación entre la fenomenología del *ego* y la ontología del *Dasein* (p. 274). Se trata de un cambio fundamental en la filosofía de la conciencia (reflexiva), debido a que el sujeto no puede “aparecer como hecho originario” y debe situarse en retardo respecto a un “origen inaccesible”, siempre pre-dado en una capa anónima pre-fenomenal y pre-apareciente. *Límites de la reflexión*: la reflexión se ve relegada a un segundo plano, “detrás de *otro modo de ser*” (yo subrayo). Este otro modo de ser reviste diversas formas, pero ya sea que se trate “del pre-ser (*Vor-Sein*), del pre-tiempo (*Vor-Zeit*), o del pre-yo (*Vor-Ich*), de la afección, del inconsciente, del sueño, de la muerte, etc., siempre es la misma pasividad que

viene a cuestionar la ilimitación del poder constituyente del sujeto” (p. 275). Si “La obra de la constitución sólo es posible sobre un fondo inconstituido ininteligible”, y si la donación, a su vez, “está siempre anticipada por ella misma” y toda experiencia es experiencia de un “mundo ya pre-dado”, entonces inevitablemente la subjetividad pierde su posición de *origen*. Al tratarse de un acto último, del *hay* del mundo previo a toda conciencia constituyente, de una vida irreductible a la pura conciencia y anterior a la distinción sujeto/objeto, la crítica de Heidegger a Husserl pierde su base fundamental. La conciencia, así, sólo puede ser conciencia-constituyente en relación a un mundo-pre-dado absoluto que se *da* como donación originaria: “Esos hechos últimos —que yo sea, que el mundo sea— constituyen la base incomprendible que vuelve posible la inteligibilidad del mundo”. De esta manera la facticidad originaria es pre-ser o antes-del-ser, y en esta facticidad se constituiría el ente; de manera tal que la *vida*, el absoluto de la vida, no se inscribiría en un horizonte del ser (ontológico) sino en ese “otro modo de ser” (tal vez fuera mejor decir: otro modo que ser). Sobre la radicalidad de este enunciado de una Vida Absoluta como más-que-ser se articula, como vimos, el pensamiento de M. Henry. En el “último” Husserl el movimiento de la vida “se identificaría” al movimiento pulsional, y de esta forma la intencionalidad ya no sería una simple mirada, un simple “ver” arrojado sobre el mundo y los otros, sino una “fuerza”: “La intencionalidad, antes de ser lo que pone al objeto bajo la mirada del sujeto, es la fuerza que abriendo el sujeto a sí mismo lo abre a lo otro, al mundo y a los otros sujetos” (p. 278). La crítica de Heidegger considerada desde *esta* perspectiva fenomenológica se volvería problemática. Husserl, con su propio lenguaje, y en cierta concordancia con Heidegger, ¿habría avizorado el problema de la acontecimiento co-apropiador de ser y hombre (*Ereignis*), o, digamos, de sujeto-objeto en unidad como capa previa y pre-dada anterior a la clásica división “moderna” de sujeto y objeto? Husserl habla de una “intencionalidad pasiva” que lleva el problema de la intencionalidad más allá del sujeto introduciendo la idea de un yo-anónimo, pre-reflexivo, pre-egoico, sin propiedades. En este punto está la última encrucijada: ¿es posible *pensar* el desmoronamiento del sujeto y de su poder constituyente y simultáneamente el desmoronamiento de lo trascendental?, ¿la introducción de la *pasividad* no implica la imposibilidad de una reducción total? Al término de la reducción aún permanecen el “mundo” y el “ego” trascendentales como fronteras, dos

Actos, hechos o acontecimientos, originarios e “insuperables”, “irreductibles” e “ininteligibles”, en tanto son “no constituidos y previos a toda donación de sentido”. Husserl planteó el problema de la facticidad en una “radicalización de la reflexión trascendental”, como dice L. Landgrebe, pero fue más allá e incluyó la facticidad absoluta en una teleología trascendental, en un “hipertrascendentalismo” como forma de vida-absoluta. “La vida sería así, a la vez, la que abre el horizonte de toda experiencia y la que ‘trascendentaliza’ los hechos humanos contingentes”. Este “nuevo comienzo”, esta razón teleológica apuntando hacia un polo absoluto al que Husserl llamó “Dios” o el “logos absoluto”, ¿no hace surgir de nuevo la figura de Hegel en el trasfondo de la fenomenología? ¿De nuevo lo empírico, incluso en sus formas más abstractas, es absolutizado y convertido en ídolo? La Razón hacia la que apunta el movimiento total de la historicidad, el Espíritu al que se remite Husserl en sus últimos textos conocidos, ¿no vuelven a introducir la metafísica como *teós* y como *logos*, y hacen necesario volver nuevamente hacia el *exceso*, hacia el puro exceso como el *más* que destruye todo fundamento, hacia el *más* que en lo abierto sin límites permite pensar el absoluto como exceso y el exceso como absoluto?

4. George Bataille, la teoría del exceso y la práctica de la soberanía. “¿Qué significa la verdad, aparte de la representación del exceso, si no vemos lo que excede la posibilidad misma de ver [...] si no pensamos aquello que excede la posibilidad misma de pensar?”. “Me excuso de agregar aquí que esta definición del ser y del exceso no puede fundamentarse filosóficamente en función de que el exceso excede el fundamento: el exceso es aquello por lo que el ser está en primer lugar y ante todo fuera de todos los límites...” (*Madame Edwarda*, pp. 32, 36).

Todo *saber* es negado por el no-saber. La infinitud del no-saber suprime, ridiculiza, la finitud del saber que, en su propia enunciación debe reconocerse como no-saber. La soberanía, a su vez, instauro un orden distinto al del saber y al del no-saber: la soberanía es un *acto*, no un pensamiento.

La relación de *Madame Edwarda* con la filosofía es similar a la del Gran Vidrio con la pintura. Bataille abandona-destruye la filosofía como *sistema*, es decir, como teoría del ser, como teoría de dios y como teoría del saber. Se opone “a toda representación del mundo, vale decir a todo sistema filosófico” (*O.C.*, II, p. 62).

Se trata de lo *in-cognoscible*. Mientras es posible que lo *desconocido* pueda ser conocido con el paso del tiempo (como dicen los científicos: tal cosa aún no se conoce pero con el tiempo se conocerá), lo *in-cognoscible* no podría ser conocido aunque viviéramos eternamente. Lo *in-cognoscible* no es algo misterioso. No podemos afirmar por un lado lo *in-cognoscible* y por otro lado decir que es misterioso, como si lo conociéramos. Según Bataille a “eso” los místicos lo llamaron a veces “Dios” y a veces “Nada”. En el límite de lo pensable, dice, “se descubre un impensable”, “una presencia desconocida, incognoscible”: hay una gradación sutil y esencial entre presencia-desconocido-incognoscible, donde cada uno de los términos es excedido por el otro: hay una presencia, que a su vez es desconocida y que a su vez es incognoscible (sería contradictorio hablar de una presencia-incognoscible, porque si es incognoscible ¿cómo sabríamos que es una *presencia*, con toda la carga metafísica que tiene esta palabra?). Lo incognoscible no es ni sí ni no, no es, es lo infinitamente *más*, pero, no obstante, nos rodea, nos penetra, nos disuelve, nos desacraliza y nos sacraliza, no podemos decir nada y no podemos dejar de decir todo lo decible, y todo lo decible es nada, pero esa nada es lo que tenemos, si fuese posible tener la nada, lo que somos es nuestro absoluto no ser, sin palabras pero con palabras, ciegos en una claridad y en una oscuridad arrebatadoras, mortales-inmortales, en la pobreza total del instante, solos en el abandono, pero allí, como en una síntesis o en un milagro, porque todo pudo no ser, o ser nada, y es, es lo que es, es todo y nada al mismo tiempo, en o como ese milagro, y no sé qué otra palabra usar, como milagro del milagro, como único milagro reconocible, porque ni lo desconocido ni lo incognoscible son milagros, la criatura soberana, perdida, condenada, por nadie, bajo la lluvia, la luz, la sombra, la atracción-repulsión, en esa fuerza, en esa debilidad, de lo incognoscible a lo que hemos dejado, por fin, de nombrar, de intentar nombrar.

La soberanía consiste en llevar a su extrema intensidad la conciencia y superarla mediante el *acto* que la realiza. Ninguna verdad, ningún dios, ningún ser, ninguna ley, están por sobre el hombre, por sobre el *hecho-de-ser* ese lo-abierto que *llamamos* hombre. El hombre soberano carece de cualidades, *es lo que es*, “sin por qué y sin para qué”. Es sin ser, o más allá del ser la instantánea presencia ausencia del no-fundamento. No existen leyes ni sentidos trascendentes. El exceso, o el “éxtasis”, “priva de sentido todo lo que sea más allá intelectual o moral, sustancia, Dios, orden inmu-

table, salvación” etc. “Más allá” es siempre interior, “terrestre”, y no un trasmundo. Se trata de una mística a-teológica (o negativa) que recurre, escandalosamente, al lenguaje, para decir... Pero ¿por qué decir si no hay nada que decir? ¿a quién decir si no hay nadie a quien decir? ¿quién dice si no hay nadie que diga? ¿Es precisamente a causa de estas preguntas que el lenguaje filosófico “debe” volverse loco? ¿Madame Edwarda *es* esa locura que abandona pornográficamente el pensamiento y se proclama “Dios”? El pensamiento deja de ser un ordenador científico-filosófico universal-universitario y se vuelve instrumento del exceso o exceso él mismo en cuanto desprendido de toda fundamento, de toda intencionalidad, de todo deber-ser. ¿El exceso, ante todo, como podredumbre, como erotismo, como dolor, como libertinaje, como mística, como “juego”? Por sobre las cualidades heroicas, patéticas, cómicas, trágicas y beatíficas, Bataille propuso también las “cualidades” “excrementicias”: por ejemplo las orgías, las perversiones, el derroche, la orina, la castración, el esperma, la sangre, los partos, el coito sacrificial, las automutilaciones, los cadáveres, los trances, el sudor, las lágrimas, los trozos de piel, los dedos del pie, los vómitos, las circuncisiones, la prostitución, la magia, el ascetismo... El exceso en todas sus formas. El exceso que “designa todo *lo que es más que lo que es*”, y, ante todo, más que la razón, por cuanto el objetivo de ésta es “fijar los límites” que son sus “propios límites”, mientras que el del exceso es transgredir todos los límites, poner a la criatura, digamos, en su infinitud, volverla, de hecho, infinita.

Vivir soberanamente es vivir “según la desmesura”, es decir, vivir con total intensidad el *instante*, con intensidad significa sin causa, sin fin, sin objeto, sin cálculo, sin saber. El instante no puede incluirse en ningún proyecto. El éxtasis es a-temporal. El arrebato, el arrobo, es el abandono de todo dios, de todo ser, de todo deber.

¿Lo inaccesible? ¿O tan accesible que es la condición humana desnuda, es decir cuando se ha liberado de la “cultura” como encierro, como moral-burguesa, cuando ésta estalla dejando lugar al éxtasis del instante del erotismo, del arte y de todas las formas del derroche, de las fiestas, de los excesos?

El hombre soberano es, sin-ser, este ya-no-hombre del que habló Nietzsche en el *Zarathustra*. Sobre este filo, del ser y del no-ser, pareciera que estamos en suspenso. La tragedia moderna tal vez sea el terror ante lo inevitable de la decisión.