

Lo invisible se muestra bajo una luz oscura. Prolegómenos a una fenomenología de lo nocturno

JAIME LLORENTE CARDO

§1. Introducción: ¿qué puede fenomenalizarse a través de la oscuridad?

LA TRADICIÓN FILOSÓFICA OCCIDENTAL, singularmente en su variante ontológica, ha tendido de modo incontestable a secundar la significación etimológica ligada al término *phainómenon* (*pháinesthai* significa «aparecer» o «mostrarse a la luz»: *phôs*) y, por tanto, a considerar «existente», «verdaderamente existente» o simplemente «fenoménico» sólo a aquello cuya donación acaece en el interior de un dominio perceptivo iluminado por la luz proveniente de la apertura del mundo. La fenomenología contemporánea —en su fase inicial al menos— no es ajena a esta inveterada tendencia del pensamiento tradicional, sino que, más bien, como puede apreciarse de manera palmaria en todos los tramos del itinerario marcado por el «pensar del Ser» heideggeriano, se limita a auspiciar (cuando no a prolongar acentuándolo) tal sesgo fundamental. Valgan a modo de ejemplificación de lo dicho los términos en los que el propio Nietzsche, auténtico umbral de buena parte de la filosofía contemporánea, secunda radicalmente el sentido griego del *phainómenon* cuando hace exclamar a Zaratustra:

Oh, cielo por encima de mí, ¡tú puro! ¡elevado! Esta es para mí tu pureza, ¡que no existe ninguna eterna araña y ninguna eterna telaraña de la razón: —que tú eres para mí una pista de baile para azares divinos, que tú eres para mí una mesa de dioses para dados y jugadores divinos [...]. Oh alma mía, te he dado nuevos nombres y juguetes multicolores, te he llamado «destino» y «contorno de los contornos» y «ombbligo del tiempo» y «campana azul» (Nietzsche 1988, pp. 236–306).¹

¹ Eugen Fink interpreta, a nuestro juicio con total corrección y pertinencia, esta «campana azul» que

Pero, en el marco de tal estado de cosas, cabe interrogarse acerca del ordinariamente preterido papel que juega la contrafigura necesaria de la luz «fenoménica» —es decir, la oscuridad en cuanto privación suya— en el contexto de la economía general de la manifestación. En efecto, ¿puede fenomenalizarse algo al margen de la luminosidad aportada por el aparecer del mundo? En caso de respuesta afirmativa a lo anterior, ¿qué es, propiamente hablando, aquello que así se manifiesta y cuál es el modo concreto en que lo hace? ¿Qué respuesta a tales cuestiones es capaz de formular, bien sea de modo provisorio, la fenomenología contemporánea en sus múltiples modalidades y encarnaciones? Tales son las cuestiones que a lo largo del presente estudio trataremos de elucidar y situar en su ubicación propia. Comenzaremos, para ello, con un breve examen relativo a la posible presencia de una tácita «fenomenología de lo nocturno» en tres hitos del pensamiento fenomenológico contemporáneo.

En el marco del célebre párrafo 40 de *Sein und Zeit*, aquel dedicado al examen fenomenológico de la «disposición afectiva fundamental» de la angustia, Heidegger consigna la siguiente afirmación: «En una forma especial, en la oscuridad no hay “nada” que ver, si bien el mundo *sigue*, justamente, estando «presente», e incluso con mayor insistencia (*Im Dunkeln ist in einer betonten Weise «nichts» zu sehen, obzwar gerade die Welt noch und aufdringlicher «da» ist*)» (Heidegger 1993 p. 189). Esta observación, en su aparente simplicidad paradójica, contiene ya *in nuce* el núcleo desde el cual puede ramificarse la práctica totalidad de las cuestiones concernientes a una posible «fenomenología de lo nocturno» o «de la oscuridad». Expresión que, en último término no alude sino a una virtual «fenomenología de lo invisible» o «de lo inaparente» como aquella a la cual apuntaba precisamente el último Heidegger, con tres años de anterioridad a su muerte, en el *Seminar in Zähringen* de 1973. Resultaría preceptivo, para comenzar, determinar, al menos de forma provisional, el significado propio que en tal contexto ha de adoptar el término «mundo», dado que éste puede tanto aludir a la totalidad sumativa de los entes efectivamente existentes del modo que fuere (el *natürliche Weltbegriff* heideggeriano) como referir a la apertura ontológica universal previa a tales entes que los «acoge», por así decir, en su seno posibilitando su efectiva aparición sin constituir ella misma «ente» alguno (al

mienta la bóveda celeste diurna y este «contorno de los contornos» alusivo a la apertura ontológica de la totalidad mundana, en clave de apología incondicional de esa apoteosis de la luminosidad fenoménica heredada del pensamiento griego: «¿Qué quiere decir este lenguaje figurado? El cambio de la existencia a consecuencia del pensamiento del eterno retorno transforma también toda la comprensión humana del ser. No es ya, ante todo, comprensión del ente en el ser, sino intelección de todo ente *a la luz del mundo*, a la luz de la amplitud cósmica, a la luz del juego omnipotente, en el cual a todo ente se le fijan límites, aspecto, tiempo y espacio» (Fink 1989, p. 107).

modo apuntado por el «segundo Heidegger» o por la «fenomenología asubjetiva» de Jan Patočka).² Parece más que plausible considerar que la expresión «nada que ver» remite de modo palmario a la primera de las acepciones indicadas (lo «visto» es siempre un «objeto» o «fenómeno» concreto y determinado), mientras que ese «mundo» que «sigue estado presente incluso con mayor insistencia» hace lo propio en referencia a la segunda. En lo sucesivo, nos atenderemos a lo establecido mediante tal distinción. En segundo término, sería necesario prestar atención a las causas fenomenológicas por las cuales, conforme a la observación heideggeriana, uno «se inquieta más fácilmente» (*leichter unheimlich wird*) en esa oscuridad que, por lo demás, no es requerida para el surgimiento espontáneo de la angustia, pero que usualmente, de forma convencional, se halla ligada a la inquietud y la zozobra en mucha mayor medida que su contrafigura diurna: la luz que propicia la aparición de las cosas que pueblan el mundo. La paradoja ligada a esta inquietud únicamente tendrá ocasión de ser explicitada al final de nuestra investigación, cuando las implicaciones de orden tanto ontológico como perceptivo vinculadas al examen fenomenológico de lo nocturno hayan sido ya ellas mismas previamente puestas de relieve.

Por su parte, la mirada de un fenomenólogo contemporáneo tan relevante como Merleau-Ponty no deja de advertir y constatar —aunque lo haga, en analogía con Heidegger, de modo episódico y tangencial— el efecto fenomenológico que la nocturnidad ocasiona en el contexto de nuestra percepción del mundo circundante. Ello tiene lugar en el capítulo reservado en *Phénoménologie de la perception* a la cuestión del espacio y, más en concreto, a propósito del examen de la «espacialidad original» que correspondería a cada modalidad de inserción o «fijación en el mundo»:

² A este respecto, con explícita referencia a la «oscuridad» incluida, el fenomenólogo checo escribe en su ensayo fragmentario «¿Qué es Europa?» lo siguiente: «El mundo tiene un doble sentido: designa tanto el estilo de comprensión proyectado de antemano en el interior del cual se mueve nuestra actividad orientada, como el conjunto de las cosas con las cuales esta actividad tiene y puede tener relación. Estos son los dos aspectos, las dos significaciones fundamentales del mundo: éste es un estilo de experiencia previamente proyectado y el conjunto de aquello con lo cual nos relacionamos a través de tal experiencia. El segundo aspecto no es accesible más que por medio del primero, del cual es, en cambio, inseparable. Por poco concreta, por indirecta que sea la experiencia, deberá conducir siempre hacia lo abierto y la totalidad, aunque sea sobre el modo de la oscuridad y la clausura. El mundo en el sentido de estilo de experiencia puede ser descrito como un campo en el cual el conjunto de todo aquello que es nos aparece y provoca nuestro comportamiento con respecto a lo singular (y también, llegado el caso, con respecto a la totalidad)» (Patočka 2007, pp. 220–221). Todas las traducciones, salvo indicación expresa al respecto, son nuestras.

Cuando, por ejemplo, el mundo de los objetos claros y articulados se encuentra abolido, nuestro ser perceptivo, amputado de su mundo, dibuja una espacialidad sin cosas. Es aquello que sucede en la noche. Ella no es un objeto delante de mí, me envuelve, penetra por todos mis sentidos, sofoca mis recuerdos, borra casi mi identidad personal. Ya no estoy atrincherado (*retranché*) en mi puesto perceptivo para ver desde allí desfilan a distancia los perfiles de los objetos. La noche no tiene perfiles (*est sans profils*), me toca ella misma y su unidad es la unidad mística del *mana*. Incluso los gritos o una luz lejana no la pueblan más que vagamente, es toda entera como ella se anima, es una pura profundidad sin planos, sin superficies, sin distancia de ella a mí (Merleau-Ponty 1992, p. 328).

Pero, al contrario de lo que sugeriría la referencia heideggeriana a la «desazón» o «inquietud» favorecida por la exposición a la oscuridad, todavía, al decir Merleau-pontyano, «hay algo de tranquilizador (*rassurant*) y terrestre incluso en el espacio negro» de lo oscuro y nocturno si lo comparamos con la experiencia de la irrealidad del sueño.³

Aún hemos de mencionar, al respecto que nos ocupa, un último y crucial prisma relativo a la fenomenología contemporánea de la oscuridad y lo nocturno. Nos referimos a la caracterización que acerca de «la noche del *hay*» presenta Emmanuel Levinas en *De l'existence à l'existant*: su primera obra filosófica plenamente original. Allí, en el medular capítulo intitulado «Existencia sin existente», el pensador lituano-francés trata de describir, de un modo inequívocamente deudor del análisis fenomenológico, la experiencia de la exposición al nudo existir anónimo e impersonal previo a la aparición de existentes concretos que él designa simplemente mediante el término verbal sustantivado «el hay» (*l' il y a*). De este modo, tras definir tal existencia neutra como «“consumación” impersonal, anónima, pero inextinguible del ser que murmura en el fondo de la nada misma»⁴ y señalar que «trasciende tanto la interioridad como la exterioridad, e incluso no hace posible esa distinción», Levinas procede a identificar explícitamente esa «corriente anónima del ser» con la noche, con la oscuridad nocturna:

³ Merleau-Ponty 1992 p. 328. Y es que, además, «para la reflexión todo espacio es conducido (*porté*) por un pensamiento que conecta (*en relie*) sus partes, pero este pensamiento no se hace por ninguna parte. Al contrario, es desde el medio del espacio nocturno que me uno a él. La angustia de los neurópatas durante la noche proviene de que ella nos hace sentir nuestra contingencia, el movimiento gratuito e infatigable por el cual buscamos anclarnos y trascendernos en las cosas sin ninguna garantía de encontrarlas siempre» (Merleau-Ponty 1992, p. 328).

⁴ Henry puntualizaría a respecto: «Pero esta ausencia del mundo y de su luz no es nada (*rien*), no es la ausencia de la fenomenalidad» (Henry 2015, p. 423).

si el término experiencia no fuese inaplicable a una situación que es la exclusión absoluta de la luz, podríamos decir que la noche es la experiencia misma del *hay*. Cuando las formas de las cosas se disuelven en la noche, la oscuridad de la noche, que no es un objeto ni la cualidad de un objeto, invade como una presencia. En la noche, cuando estamos clavados (*rivés*) a ella, no nos ocupamos de nada. Pero este nada (*rien*) no es el de una pura nada (*néant*). No hay ya *esto* ni *aquello*, no hay «algo». Pero esta universal ausencia es, a su vez, una presencia, una presencia absolutamente inevitable (Levinas 1990, p. 94).⁵

Dejando al margen la reflexión ontológica centrada sobre el «hay» mismo, la descripción levinasiana resulta sugestiva para la cuestión que nos ocupa en la medida en que la oscuridad no comparece o se fenomenaliza aquí en términos de un contenido concreto o de algún tipo de entidad remanente que subsistiese a la virtual supresión de todo contenido efectivamente «presente», sino, más bien, bajo la particular —y paradójica— modalidad fenomenológica de una presencialidad dada *in absentia*.⁶

Por tanto, recapitulando lo expuesto hasta el momento, nos hallamos ya en disposición de indicar provisoriamente que aquello cuya manifestación acontece al margen de la luz es precisamente lo invisible. Lo invisible es, pues, no aquello que no aparece en absoluto, sino aquello que se manifiesta de un modo y en una dimensión de fenomenicidad ajenos a la luz del fenómeno ópticamente aprehensible. En el interior de una región del aparecer distinta a aquella poblada por los fenómenos que se dan a ver en el horizonte abierto por la exterioridad del mundo ordinariamente percibido. Nos ocuparemos seguidamente de localizar fenomenológicamente la nocturnidad en dos «regiones» o «cercos» de revelación de este tipo: uno de carácter «afectivamente interno», (la inmanencia subjetiva absoluta teorizada por Michel Henry), y otro de orden

⁵ En analogía con Merleau-Ponty, Levinas apunta, asimismo, al fenómeno del espacio como elemento privilegiado de acceso a la esencia de la percepción de lo nocturno. No deja de resultar fecunda la comparación entre lo apuntado al respecto por parte de ambos fenomenólogos: «Hay el espacio nocturno, pero no es ya el espacio vacío; la transparencia, que, a la vez, nos distingue de las cosas, y nos permite acceder a ellas, por la cual éstas nos son dadas. La oscuridad lo colma (*remplit*) como un contenido, está lleno, pero lleno de nada en absoluto. ¿Puede hablarse de su continuidad? Ciertamente, es ininterrumpido. Pero los puntos del espacio nocturno no se refieren unos a otros, como en el espacio iluminado; no hay perspectiva, no están situados. Es un hormigueo de puntos (*grouillement de points*)» (Levinas 1990, pp. 95–96).

⁶ «La oscuridad, en tanto que presencia de la ausencia, no es un contenido puramente presente. No se trata de un “algo” que queda, sino de la atmósfera misma de presencia, que ciertamente puede aparecer con posterioridad como un contenido, pero que originalmente es el evento impersonal, a-sustantivo de la noche y del *hay*» (Levinas 1990, p. 104).

«perceptivamente externo» (el dominio del «fenómeno saturado» elucidado por Jean-Luc Marion). Comencemos, pues, por el primero de ellos.

§2. Entre las sombras de la inmanencia: Michel Henry y la oscuridad patética

En su primera obra fenomenológica, *L'essence de la manifestation*, Henry procede ya a marcar nítidamente distancias con respecto a la comprensión tradicional (helénica) del «fenómeno» a la que nos hemos ya referido y, por tanto, también de manera implícita con respecto a la concepción «objetivamente dada» de la oscuridad propia de lo nocturno. Frente a lo que hemos tenido oportunidad de constatar hasta ahora, la originalidad de Henry consiste, ya inicialmente, en trasladar el ámbito de la nocturnidad a la inmanencia más profunda de la subjetividad trascendental, dislocándola así de su ordinaria adscripción a la esfera de lo externamente percibido «ahí fuera» e injertándola en el renovado medio de la vida auto-afectada «en el *pathos* de su noche». Porque realmente, tal vida auto-donada en su inmediación patética —a la que Henry se refiere mediante el término «esencia»— constituye lo invisible *par excellence*.⁷ Y ello sucede en la medida en la que se trata de una instancia cuya manifestación, lejos de acaecer en el entorno propio de lo visible (el mundo de la luz) en cuyo interior se «visibilizan» los elementos concretos que lo constituyen, tiene lugar en un reino replegado sobre sí, hurtado a la claridad diurna, dominado por una noche originaria y una oscuridad primigenia.⁸ Así, conforme a la descripción que de esta «esencia» nocturna y «antihelénica» ofrece Henry:

privada de la luz que surge en la apertura del horizonte por la trascendencia, profundamente ajena a esta luz que es la del mundo y define desde Parménides el día de la presencia y su efectividad, ella se mantiene por el contrario en la noche y se deja sobrecoger

⁷ Paul Audi capta con agudeza la esencial conexión postulada por Henry entre invisibilidad, luminosidad mundana, origen e inmanencia cuando escribe: «*Certes, le Commencement demeure invisible, mais son invisibilité ne l'empêche nullement d'apparaître C'est qu'il apparaît avant que ne se lève l'horizon de toute visibilité possible, Avant que naisse cette condition de possibilité du "voir" qu'est la lumière, la lumière du Dehors. Le Commencement apparaît donc Avant que ne se produise ce que Heidegger appelle "l'Oouvert de l'être" et Levinas "l'Empyrée de l'essence" — instances que la phénoménologie matérielle ne récuse pas, n'a pas besoin de récuser, mais qu'elle interprète en termes d' "extériorisation de l'exteriorité" selon la perspective qui est la sienne — une perspective qui ne se développe pas à partir de la transcendance, de l'ek-sistence ou de l'ek-stase de l'être, mais à partir de cette dimension d'immanence sur laquelle se fonde toute donation d'être*» (Audi 2006, p. 95).

⁸ Por ello habla Henry, con una fórmula tan lacónica como acertada, de «noche esencial de la esencia» (Henry 2015, p. 422).

por ella. Cómo se halla la esencia sometida a este imperio de la noche, con qué fuerza se mantiene en él y se entrega a él, lo dice lo que ella es [...]. De este modo se realiza en la esencia, sobre el trasfondo de su estructura misma y como constituida por ésta, la obra de la Noche (Henry 2015, p. 419).

Ni al más exiguo atisbo de diafanidad diurna le es, pues, concedido propiciar un leve asomo de alba, de virtual amanecer, en el seno de aquello que se da en absoluta y perpetua identidad consigo mismo.

Así pues, la nocturnidad y la oscuridad se muestran, al decir henryano, como elementos privilegiadamente ilustrativos de la esencia de la «esencia», como constitutivos de su «naturaleza» misma: una realidad a través de cuya paradójica luz sombría se revela, a su singularísimo modo, lo invisible.⁹ Porque la invisibilidad propia de la auto-donación de la subjetividad vital, lejos de mostrarse como lo radicalmente opuesto a la revelación del fenómeno, constituye, más bien, la más excelsa y acendrada expresión de la fenomenicidad en cuanto tal. Dicho en los términos de Henry: «Porque constituye la revelación original de la esencia a ella misma y de su realidad, *lo invisible no es el concepto antitético de la fenomenalidad: es la determinación primera y fundamental de ésta*» (Henry 2015, p. 420).¹⁰ Es este un aparentemente paradójico rasgo que conviene, antes que a nada, a lo nocturno y lóbrego y sobre el cual volveremos posteriormente, cuando proceda poner explícitamente de relieve de qué modo la noche puede desvelarse como el genuino imperio de la revelación. Como estructura fenomenológica originaria de la cual irradia toda manifestación posible. Por el momento, limitémonos a señalar el hecho de que el auténtico sentido fenomenológico que cabe reconocer a la invisibilidad no es el ligado a lo sombrío o a lo lúgubre radicalmente refractario a toda efectiva manifestación y aparición (a la «mera privación de fenomenalidad», dice Henry), sino aquel que la identifica con un sumamente específico tipo de luz negra. Oscura luz de la

⁹ A tal respecto, puntualiza Henry: «En la realidad de la esencia reside la esencia del fundamento. Que éste no se deje captar y eluda todo conocimiento, que se envuelva en la noche y permanezca en ella, que sea el Abismo, se deriva de su esencia. El poder de la noche es el poder de la esencia, y lo invisible es lo que realiza y lleva a cabo en razón de lo que ella es» (Henry, 2015, p. 420). De nuevo en palabras de Welten: «La noche no es el reino de la visibilidad de la exterioridad, sino de la invisibilidad de la interioridad» (Welten 2011, p. 162).

¹⁰ Y de ahí emana el poder «activo» irradiado por la invisibilidad nocturna: «Al determinar la esencia de la inmanencia y constituirla, al hacer posible la inmanencia de la esencia, lo invisible vuelve a la esencia activa y le permite actuar allí donde actúa. En esto reside su poder, el poder de la noche. Es así como cumple la noche la obra de la revelación, en cuanto que es en sí misma revelación, en cuanto que determina la esencia de ésta, en cuanto que, determinándola, como la esencia de la noche y como lo invisible, la hace efectiva en la inmanencia en que actúa» (Henry 2015, p. 422).

nocturnidad en cuyo seno le es dado fenomenalizarse a los fenómenos no susceptibles de ser directamente vistos.¹¹ Como indica Welten al respecto con concisa acuidad:

Lo invisible se manifiesta prescindiendo de las condiciones de luz generalmente requeridas. Lo cual quiere decir que hay manifestación, no aparecer (externo). Así, la manifestación difiere de la apariencia. Si se sigue el concepto de apariencia, la invisibilidad no es otra cosa sino una ausencia de luz. Si ahora se sigue el concepto de manifestación, la invisibilidad es el comienzo absoluto, la archi-estructura fenomenológica de la manifestación (Welten, 2011, p. 161).

De este modo, habría que enfatizar el hecho de que no cabe identificar con exclusividad a la noche con la luz oscura ni con su correlato fenomenológico, lo invisible que ella «muestra», es decir, con «la efectividad de la fenomenalidad en su fulguración original», sino también con las facultades que la generan y que constituyen su esencia. ¿Y que revelan tales facultades, tales «poderes» acerca de la esencia más profunda de la noche? Sencillamente, al decir de Henry, la vida trascendental inmanente e invisible que se revela a sí misma a través de la sombría luz nocturna:

Así se aclara a la luz de su poder, lo que ocurre últimamente con la Noche, lo que ella determina en su concepto, lo que «lleva bajo su manto»: *toda vida es por esencia invisible; lo invisible es la esencia de la vida*. Pero la vida se atestigua ella misma, da testimonio ella misma de lo que es. La auto-atestación de la vida, el testimonio que da de sí misma, es su esencia, su revelación. A ésta, *a la Noche, le corresponde revelar que ella es, en esta revelación, la vida* (Henry 2015, p. 424).

Esta absoluta identidad ontológica entre la vida trascendental y la oscuridad nocturna que viene de ser constatada remite, precisamente en virtud de tal reconocimiento, a la cuestión relativa al tipo de vínculo que la nocturnidad mantiene con su contrafigura fenomenológica. Con la luminosidad cósmica que configura la exterioridad propia del mundo percibido. Una «luz del mundo» que otorga formas, figuras, perfiles a los objetos y con ello, por tanto, límites que establecen la demarcación y parcelación del espacio ontológico asignado a cada ente determinado y concreto. Henry incardina la cuestión del antagonismo entre

¹¹ Paradójica luz oscura y luz que aclara que desemboca, según Henry, en otra paradoja crucial: «Así se aclara en la luz de la noche y como expresando en sí la determinación por ésta de la esencia original de la fenomenalidad y de su efectividad, la paradoja con la que se mide, en definitiva, toda investigación fenomenológica fundamental sobre la esencia: cómo ésta, cómo lo absoluto de la manifestación puede ser lo que menos se manifiesta» (Henry 2015, p. 422).

estos dos extremos de la fenomenicidad general en un contexto ajeno por igual a toda relación de carácter dialéctico y a toda perspectiva tendente a enfatizar el carácter radical de tal antítesis. Un marco, pues, presidido, de manera inversa, por el principio fundamental conforma al cual «*Precisamente porque no es el concepto antitético de la fenomenalidad, lo invisible no es tampoco el concepto antitético de lo visible*», dado que, después de todo, «¿Acaso no se opone la noche al día? Comprendida como fenomenológica en ella misma, ¿no permanece, sin embargo, ajena a la luz de éste, esencialmente diferente del día? Diferente sin duda, pero no opuesta. O, más bien, la naturaleza de esta oposición es la que debe elucidarse» (Henry 2015, p. 425).¹²

Pues bien, elucidando con Henry tal oposición, cabría señalar el esencial rasgo de que la luz mundana, lejos de constituir la *conditio possibilitatis* o *sine qua non* de la epifanía de la noche, hace devenir invisible ese grado nulo de la fenomenicidad que es esencialmente la oscuridad nocturna. Y es precisamente el hecho de que la invisibilidad derive o se siga directamente de tal oscuridad el que conmina a la factura de una fenomenología redefinida en su presupuesto fundamental habitualmente aceptado como tal: la concepción de la luminosidad cósmica como presupuesto ineludible de todo aparecer y de toda manifestación posible. Se trataría, pues, de abrir la posibilidad de un pensamiento fenomenológico que, sin acatar la inveterada «tiranía fenomenológica» de la luz, mantenga intactas la vigencia y la pujanza de la manifestación, si bien bajo formas diferentes o «alternativas» a la proverbialmente unívoca mostración propia del fenómeno fosforescente tradicional. Una fenomenología que, desde la perspectiva henryana, toma como presupuesto original la donación de una nocturnidad fenomenológica que no muestra nada diferente a sí misma, que se agota en su auto-revelación, en su manifestación a sí misma. La nocturnidad constituida como dominio clausurado de la vida absolutamente inmanente en cuyo interior no se manifiestan ni se dan a ver los objetos iluminados por la apertura del horizonte mundano. Tal vez la «fenomenología del don» elaborada por Jean-Luc Marion y muy singularmente la teoría concerniente a los «fenómenos saturados» que constituye su núcleo, ejemplifiquen

¹² Así pues: «Tal como Henry la comprende, la noche es absoluta [...]. Porque es absoluta, ella es la condición de todo tipo de fenomenalidad. Desde el punto de vista de la invisibilidad, que es siempre “invisibilidad de algo”, la noche permanece oculta. No deviene manifiesta a la luz del mundo» (Welten, 2011, p. 162). A este modo de presuponer la condición previa radical de todo aparecer es a la que, según nos parece, se refiere Michael O’Sullivan cuando, en su monografía acerca del pensamiento henryano, consigna la siguiente afirmación: «*Henry’s phenomenology wishes to step beyond being as a foundation to the event that allows such a state to appear. Henry depicts a specific state of receptivity that allows for the “essence of manifestation” to receive itself*» (O’Sullivan 2006, p. 39).

privilegiadamente el modo en que tal fenomenología de la «manifestación no corriente» o de la «donación *hors norme*» puede configurarse y resultar investida de efectiva potencia filosófica. Esta posibilidad es la que habremos de inquirir y analizar seguidamente.

Pero antes de pasar a ocuparnos de ello, es necesario aún —en clave simultáneamente hermenéutica y conclusiva— formular algunas breves acotaciones relativas a las implicaciones contenidas en la fenomenología henryana de lo nocturno cuyas líneas maestras venimos de pergeñar. En primer lugar, es necesario señalar la presencia de una doble dimensión de la fenomenicidad que escinde la esfera universal de la manifestación en dos ámbitos heterogéneos por esencia: el perteneciente a la fenomenicidad propia del mundo objetivo y aquel radicado en la región de la pura inmanencia patéticamente auto-afectada del cual acabamos de ocuparnos al describir la fenomenalidad nocturna. Así pues, conforme a nuestra interpretación, la oscuridad fenomenológica actuaría como elemento articulador y aun mediador entre ambos dominios del aparecer. ¿En qué sentido sucedería tal cosa? En la medida en que los dos mencionados reinos de la mostración (cuando en el primero se hace la noche) presentan como rasgo esencial compartido su común alienación con respecto a la luz que hace aparecer los fenómenos del mundo. Cada uno de tales dominios fenomenológicos cuenta con un tipo particular de «objetos» o de «fenómenos» que acceden en sus respectivos senos a la manifestación, pero lo esencial reside en el hecho de que ambos participan de un mismo modo de fenomenicidad y fenomenalización. Así pues, la oscuridad nocturna reconciliaría, en cierto modo, lo objetivamente dado (el mundo, la exterioridad poblada por las formas que la luz trae al aparecer) y lo absolutamente subjetivo, que ya es «nocturno» en sí mismo por esencia (como subraya el propio Henry).¹³

De este modo, describiendo su doble movimiento, en la oscuridad la inmanencia «nocturna» puede por fin salir, abandonar la noche de la interioridad, explicitarse en lo objetivo y expandirse sin límites ni cortapisas a través del otrora reino de la luz. A la vez, la exterioridad —ahora oscurecida y nocturna— puede acceder al ámbito hasta entonces a ella vedado de la pura

¹³ Ténganse en cuenta al respecto pasajes como el siguiente: «*el modo de iluminación del sentimiento está constituido por el sentimiento mismo, de manera que precisamente la oscuridad que caracteriza semejante modo y lo determina fenomenológicamente no tiene por principio nada que ver con la confusión de una conciencia marginal, con la sombra de un horizonte; de manera que esta oscuridad, ajena a la fenomenalidad del mundo y a sus modos declinantes, idéntica a lo invisible, idéntica al sentimiento, significa para éste, para todo sentimiento posible en general, una oscuridad de principio y, al mismo tiempo, la efectividad fenomenológica de su ser concreto*» (Henry 2015, p. 519).

inmanencia, encontrándose allí casi a sí misma. La intencionalidad, por tanto, ya no «colisiona» contra el exterior y resulta rechazada, sino que adquiere continuidad con un mundo ahora (siquiera momentánea y transitoriamente) afín a su esencia. En realidad, según esto, en la noche nosotros nos encontraríamos (o deberíamos encontrarnos) en nuestro elemento, *chez nous*, pero, paradójicamente sucede todo lo contrario. Tememos desde la infancia la oscuridad y la rehuimos para ir en tras las formas del mundo. Es necesario atender a esta paradoja con profundas raíces en nuestra más profunda condición existencial y vital y tratar de elucidarla en la medida de lo posible. Acaso, ahora sí, la fenomenología marioniana de la «paradoja saturada» resulte susceptible de situarnos en disposición de arrojar algo de luz sobre esta y otras paradojas esenciales. Veamos ya de qué modo.

§3. Inundaciones de oscuridad: lo nocturno como «fenómeno saturado»

En *Étant donné* (1997), su obra fenomenológica capital y más lograda, Jean-Luc Marion, tras establecer la absoluta e incondicionada universalidad de la donación —generalidad que afecta incluso a la nada, a la muerte y a todo aquello que se da «bajo el modo de la falta o la decepción», dado que «nada aparece si no se da» (Marion 2008, p. 107)—¹⁴ distingue, al lado de los «fenómenos corrientes» y de aquellos «pobres en intuición», un tipo absolutamente singular y específico de fenómenos: los llamados «fenómenos saturados» o «paradojas». Los fenómenos pertenecientes a esta particular figura de la «tópica del fenómeno» marioniana resultan reconocibles atendiendo al hecho de que, al contrario que el resto, se muestran como receptores de «una demasía de la intuición, de la donación pues respecto a la intención, el concepto o la mención» (Marion 2008, p. 327). Esto significa fundamentalmente que el «fenómeno saturado» resulta radicalmente refractario a permitir su constitución —y subsiguiente percepción— en términos de «objeto», dado que su privativa modalidad de manifestación acontece merced a una sobreabundancia de lo dado a la intuición que desborda las facultades propias de ésta, anegándolas y precipitando lo así percibido en la noche de la invisibilidad (por exceso de luz).¹⁵

¹⁴ «Sea cual sea la manera o el medio por el que algo pueda relacionarse con nosotros, absolutamente nada es, ni adviene, ni nos aparece ni nos afecta si no se cumple siempre, primera y obligatoriamente, bajo el modo de una *donación*» (Marion 2008, p. 106).

¹⁵ Como escribe Welten al respecto: «Sobre el fondo y en el horizonte de la luz de las cosas mundanas, la luz de Dios aporta la oscuridad, la tiniebla. Esto no es echarle la culpa de un defecto de luz (*manque de*

Siguiendo los pasos de Kant, Marion trata de describir «negativamente» este fenómeno constitutivamente paradójico (invisible por superávit luminoso)¹⁶ mediante una inversión de las categorías del entendimiento definidas por el filósofo alemán, dado que el «fenómeno saturado» rebasa y excede tales categorías en la medida en que su constitutiva especificidad radica en el modo en que en él la demasía de torrente intuitivo anega todo posible contenido conceptual (también, por tanto, todo «concepto puro del entendimiento»). Si se impone trastocar sistemáticamente las categorías kantianas de cantidad, cualidad, relación y modalidad en orden a describir de modo adecuado el fenómeno «paradójico», ello es debido, por tanto, a que en éste, en cuanto no se fenomenaliza como un objeto, «la donación, a la medida del exceso de la intuición respecto a la intención, no se define ya según lo que el concepto o el horizonte le asignan, sino que puede desplegarse indefinidamente: el concepto ya no prevé, puesto que la intuición lo previene —la intuición llega antes y, al menos por un tiempo, sin él» (Marion 2008, p. 367). Así pues, el rasgo constitutivamente específico propio del «fenómeno saturado» se localiza en el hecho de que su donación tiene lugar: a): al margen de la referencia necesaria que los fenómenos «de derecho común» mantienen con respecto a un horizonte fenomenológico en cuyo interior se definen y fenomenalizan como objetos, b): con independencia del acto mediante el cual la conciencia intencional (la subjetividad, el ego husserliano) sintetiza lo dado a la intuición y lleva a cabo tanto la constitución de objetos singulares como —en última instancia— la de un mundo.

Teniendo en cuenta lo expuesto, nuestra cuestión admite ser formulada del siguiente modo: ¿Se corresponde la descripción marioniana del «fenómeno saturado» con el modo de fenomenalización propio de la oscuridad del cual hemos venido ocupándonos? ¿Se manifiesta el fenómeno de lo nocturno con prescindencia de todo horizonte de aparición de objetos y de espaldas a la actividad sintético–constituyente propia del «Yo», es decir, como lo haría una «paradoja»? ¿Subvierte la nocturnidad fenomenológica de modo efectivo las categorías del entendimiento definidas por Kant, esto es, rebasa y colma realmente todo concepto? Y en caso de respuesta afirmativa a tales interrogantes: ¿resultaría entonces preceptiva la común consideración como «fenómenos

lumière), sino al contrario: de una sobreabundancia de luz» (Welten 2011, pp. 143–144).

¹⁶ Marion determina el carácter «paradójico» propio de los «fenómenos saturados» al indicar que a esta categoría pertenecerían aquellos fenómenos «en los que la intuición sumerge siempre la expectativa de la intención, en los que la donación no solamente inviste por completo la manifestación, sino que también la sobrepasa y modifica sus características comunes. En virtud de este investir y de esta modificación, también llamamos “paradojas” a los fenómenos saturados» (Marion 2008, p. 366).

saturados» de instancias tan a primera vista divergentes como la vida subjetiva absolutamente inmanente y auto-afectada postulada —como vimos— por Henry y la oscuridad nocturna desplegada en una espacialidad carente de objetos aludida por Merleau-Ponty? Es más, conforme a esta hipótesis, ¿compartirían una más que paradójica raíz común dos tipos de fenómeno tan radicalmente irreductibles el uno al otro como la subjetividad trascendental henryana (cuya donación tiene siempre lugar en la oscuridad de lo puramente inmanente) y el «hay» anónimo levinasiano cuya lóbrega impersonalidad constituye precisamente —como se indicó— la absoluta negación de aquélla a la cual sustituye por la exangüe «vigilancia impersonal ejercida por un "mero" testigo»? La apropiada forma de responder a todas estas cuestiones ha de comenzar claramente por el examen del hipotético modo en el que la oscuridad nocturna logra (o no) invertir efectivamente los cuatro tipos de categorías kantianas del entendimiento. En caso de hacerlo —en tanto que demostraría su carencia de remisión a un horizonte y a un «Yo»— resultaría por ello investido ya de plena carta de ciudadanía en el reino de la saturación fenomenológica.¹⁷

Para comenzar, la oscuridad nocturna cumple palmariamente con el requisito fundamental de no depender de horizonte alguno. Representa, de hecho, en su continua homogeneidad indiferenciada, la negación misma de todo «horizonte», es decir, lo que viene a ser lo mismo, de toda «delimitación»: de todo *hóros* («límite», «frontera»). Supone acaso, asimismo —aunque con menor grado de claridad—, la encarnación del rechazo al sometimiento a un «Yo» constituyente, dado que en la exposición perceptiva a su continua unicidad no parece apreciarse nada susceptible de ser constituido. Comencemos, pues, examinando una por una la posible aplicación negativa de las categorías kantianas a la «negativa» fenomenicidad propia de lo nocturno, partiendo de aquellas que hacen referencia al horizonte fenomenológico en cuyo interior se perfilan los «fenómenos del tipo objeto»: las relativas a la «cantidad», la «cualidad» y la «relación». Siguiendo a Marion, tales «grupos categoriales» coincidirían con otros tantos «atributos» esencialmente propios del «fenómeno saturado» que los invertirían. Así, éste comparece, contemplado desde el punto

¹⁷ Porque, como indica al respecto Renaud Barbaras de modo harto pertinente y refiriéndose expresamente a la noción de «desbordamiento» (valdría igualmente decir «saturación»): «sería impropio sostener que el horizonte es horizonte de un mundo, puesto que el mundo no es sino el mismo horizonte, sólo que despegado de la aparición, de alguna manera captado por él mismo. En resumen: ese desbordamiento realizado, que caracteriza al "objeto" del deseo y que denominamos horizonte, puede ser calificado como mundo o como aparición según sea abordado por el lado del desbordamiento o por el lado de lo por él desbordado —pero lo esencial es entender que el desbordamiento y lo desbordado son lo mismo» (Barbaras 2013, p. 495).

de vista de la «cantidad», como «no-mentable» (*invisible*), observado desde la perspectiva de la cualidad como «insoportable» (*insupportable*) y, considerado desde el prisma de la relación, como «absoluto» (*absolu*). ¿Satisface, pues, el fenómeno de la nocturnidad las exigencias requeridas por la inversión propuesta por Marion? Esto es lo que se trata de comprobar en lo sucesivo.

Abordemos inicialmente el carácter «no-mentable» (resultante de invertir las categorías de orden cuantitativo) propio de la paradoja; carácter directamente derivado de su imprevisibilidad. La donación entrega también aquí, en efecto, una cierta magnitud (cantidad) de *quantum* intuitivo, un cierto grado de contenido dado a la intuición, pero se trata siempre de un volumen de visibilidad no susceptible de ser previsto. Al menos no del modo en que habitualmente puede preverse una magnitud extensiva, esto es, mediante el recurso a un acto sintético capaz de configurar y recomponer la totalidad de lo dado a partir de la adición sucesiva de sus partes constituyentes. Esta adición que da lugar a la aparición de un fenómeno cuantificado es la que propicia, simultáneamente, que tal fenómeno pueda resultar visible de antemano, previsto «antes de ser visto en persona [...] a partir de otro diferente de él mismo —precisamente, el número supuestamente finito de sus partes y de la magnitud supuestamente finita de cada una de ellas» (Marion 2008, p. 330).¹⁸ Pero ¿qué tipo de adición sintética tiene lugar cuando la intuición se vierte y precipita sobre la oscuridad absoluta vista «en persona» (*leibhaftig gegeben*, diríamos fenomenológicamente)? ¿Puede hablarse con propiedad de grados de oscuridad coincidentes con magnitudes extensivas efectivamente dadas a la percepción? En primer lugar, parece que en el oscuro seno de lo nocturno, en la privación total de la luz, no acaece ni puede acaecer suma de partes alguna, y mucho menos una tal que redunde en la reconstrucción progresiva de un Todo resultante del agregado sumativo de tales partes.

Y ello acaso porque el fenómeno de lo oscuro constituye ya él mismo, de modo inmediatamente dado, una «totalidad» de un tipo sumamente particular.

¹⁸ Un rasgo que, por lo demás (como lo hará, a su modo, la oscuridad nocturna), contraviene radicalmente las estructuras tanto ontológicas como sobre todo gnoseológicas asentadas por el cartesianismo. Este pregnante aspecto implícita o tácitamente ligado a la teoría marioniana del «fenómeno saturado» no ha escapado, sin embargo, a la mirada de Christina M. Gschwandter: «*Although Marion does not make this explicit, the event seems to dislocate and undo the Cartesian obsession with order and measure. By being immeasurable and defying all comprehension that might establish certainty or prediction, it is in clear opposition to the Cartesian need for “clear and distinct” notions of truth. The event does not fit into a code and it defies any desire for ordo et mensura. It cannot be contained in a mathesis universalis since its quantity cannot be established and its hermeneutic remains limitless. Figuration becomes impossible for an event that can be neither foreseen nor repeated*» (Gschwandtner 2007, pp. 79–80).

Un «Todo» homogéneo, imperturbable en su unidad indivisa, cuya perfecta continuidad tampoco parece admitir variaciones o siquiera modulaciones cuantitativas de ninguna clase. En efecto, en este contexto, variar el grado de oscuridad equivale a suprimir la oscuridad en cuanto tal. Modificar el volumen de donación de lo oscuro es algo que no puede hacerse sino mediante la introducción en la escena fenomenológica de su contrario, es decir, de la luz, la cual, al fenomenalizarse, siquiera en un exiguo grado, disipa precisamente el fenómeno de la oscuridad absoluta. Así pues, tratar de atemperar en la medida que fuere el grado de fenomenicidad propio de lo oscuro implica realmente la supresión misma de tal fenomenicidad. La conclusión derivada de este hecho se impone con evidencia: la oscuridad posee un único grado posible de donación, esto es, constituye un fenómeno cuya manifestación cuenta con una magnitud «extensiva» fija e invariablemente dada. Magnitud cuyo correlato perceptivo no puede sino localizarse —como se verá enseguida— en una intuición instantánea, dada con inmediatez. Hablamos, por supuesto, en todo momento de la oscuridad absoluta en tanto que dada en sí misma (aquella que puede «intuirse» en una habitación totalmente cerrada al exterior y de la que todo atisbo de luminosidad se halla ausente) y no, por supuesto, de la oscuridad «relativa» (tal la «nocturna» en el marco de las calles de una ciudad iluminada artificialmente o por la luz lunar), la cual admite palmariamente grados diversos de fenomenalización, donación y, en definitiva, presencia.

Puesto que, la nocturnidad así entendida no admite ninguna síntesis de orden sucesivo susceptible de propiciar la previsión de una totalidad acumulada partiendo de la consideración de sus elementos constituyentes particulares (los cuales son además frecuentemente indecibles), sino que sobrepasa a éstos, se impone, a la hora de captarla, la sustitución de la «síntesis sucesiva» por aquella otra que Marion llama reveladoramente «síntesis instantánea». Se trataría de una actividad sintética que invierte el orden propio de la síntesis progresiva habitual, es decir, «cuya representación precede y sobrepasa la de los eventuales componentes, en lugar de resultar según la previsión» (Marion, 2008, p. 331), es decir, en otros términos, de una síntesis intuitiva inmediata. Así es únicamente como accedería la oscuridad fenomenológica a resultar aprehendida por la percepción en general: mediante una intuición originariamente dada con una instantaneidad no mediada por concepto alguno, ajena a toda reflexión.

Aplicando de forma literal el ejemplo marioniano, podría decirse que el asombro constituye la disposición afectiva privilegiada que de forma simultánea es propiciada por lo nocturno y se presenta como presentimiento de ello. En efecto, ante la excesiva irradiación desplegada por la patencia del fenómeno que asombra, toda hipotética síntesis sucesiva queda abrogada antes incluso de

resultar posible. Esto es manifiestamente lo que sucede en el caso de la pura exposición intuitiva a la oscuridad nocturna: que en ella tiene lugar «otra síntesis, instantánea e irreductible a la suma de sus eventuales partes» (Marion, 2008, p. 331). También, pues, el asombro provocado por la nocturnidad fenomenológica adviene desde un fenómeno que «toma» la visión (en el sentido en el que se habla, por ejemplo, de «tomar una ciudad» en contexto militar) precisamente en tanto que no deriva de *aggregatum* alguno de magnitudes singulares: con independencia de toda fusión sintética. O, más bien, aquí es el propio fenómeno (la oscuridad) el que hace valer incondicionalmente los derechos de una síntesis propia —una síntesis pasiva— que lo es en la medida en que se cumple y consume con absoluta antelación a resultar reconstruida o captada por el sujeto perceptor. Ante la unívoca epifanía de la oscuridad absoluta, impasible en su continuidad carente de distancias y perfiles, sólo cabe, ciertamente, una pasividad perceptiva que encarna la contrafigura de toda posible actividad constituyente. Lejos de resultar un producto de tal actividad, pues, lo nocturno siempre ha madrugado más que ella: se halla ya en la línea de meta en el instante en el que la carrera de la constitución husserliana del objeto comienza.

El fenómeno de lo nocturno satisface, asimismo, otro de los rasgos definitorios del fenómeno «asombroso» por «no-mentable», a saber: su aislamiento o alienación con respecto al resto de los fenómenos que anteceden y suceden cronológicamente a su sombría eclosión en el horizonte fenomenológico, los cuales resultan con respecto a él inoperantes como heraldos (para preverlo) e insolventes como hermeneutas (para explicarlo) respectivamente. ¿Qué conexión investida de sentido cabe apuntar, efectivamente, entre la súbita irrupción de lo nocturno —en cuanto negación absoluta de toda fenomenicidad determinada— y la habitual manifestación de los objetos determinados que configuran el mundo percibido como un Todo? Se da entre ambos modos heteróclitos de manifestación una cesura fenomenológica tan evidente como alógica y refractaria a toda tentativa de explicación meramente conceptual. Así pues, el advenimiento del fenómeno de la nocturnidad acontece, en plena sintonía con las «paradojas» descritas por Marion, «sin precedentes, ni partes, ni suma» (Marion 2008, p. 332), esto es, en calidad de fenómeno *invisible* desde un punto de vista cualitativo.

Pasemos, pues, a describir qué sucede al enfocar el fenómeno de la oscuridad nocturna desde la perspectiva de la inversión del segundo grupo categorial kantiano, es decir, desde el prisma de la cualidad. Marion define al «fenómeno saturado» contemplado desde un criterio cualitativo como «insoportable». En principio, la oscuridad se presenta como insoportable cuando es vista desde este ángulo, dado que satisface el rasgo fundamental de cuantos demanda la

«paradoja» observada desde un prisma cualitativo: el hecho de que la intuición del sujeto inmerso en ella experimenta la irradiación de una magnitud intensiva desmesurada que acaba excediendo, superado cierto grado de pujanza, todas las facultades anticipatorias propias tanto de la percepción sensible como de la reflexión conceptual. En este caso, pues, el fenómeno saturado intuitivamente deviene —como en el caso del anterior fenómeno no susceptible de ser mentado— imprevisible, pero esta vez la fuente última de ese déficit de anticipación no radica en la imposibilidad de llevar a cabo un acto sucesivamente sintético de partes diversas, sino, más bien, en el propio carácter constitutivamente intolerable o insostenible (*insupportable*) propio del grado de intuición así recibido. La oscuridad fenomenológica se presenta, asimismo, como una particular variante de intuición «cegada» en la medida en que en el momento mismo en el que entrega el don de su paradójica luz oscura, «la mirada ya no puede soportarla como tampoco podría ante una luz que deslumbra y quema» (Marion 2008, p. 334). De todos modos, también cuando arriba a resultar expuesta a la posible «paradoja» representada por lo nocturno, la magnitud intensiva de la intuición deja de poder «soportarse con la mirada, de igual manera que esa mirada no podía prever tampoco su magnitud extensiva» (Marion 2008, p. 335).¹⁹

Así, al experimentar como insostenible lo percibido en la oscuridad de la noche fenomenológica, la intuición se encuentra contradictoriamente deslumbrada por la luz negra a la que se encuentra expuesta: por la luz sombría que ve. Porque haberla «visto» previamente resulta condición indispensable para encontrarse en situación de no tolerar (de modo ulterior) la oscuridad, de la misma forma en que es necesario captar lo insoportable en general para poder experimentarlo de manera efectiva. Lo nocturno constituiría, pues, conforme a nuestra interpretación, un elemento visible que, sin embargo, la visión es incapaz de mantener ante sí, esto es, de *supporter*. Pero esta visibilidad paradójica se muestra como imposible de sostener, no en virtud de una deficiencia de luz, de una penuria intuitiva o de una donación por defecto óptico, sino justamente merced a todo lo contrario. Su intolerabilidad nace de una sobreabundancia de lo dado a la mirada que la satura y anega, del modo en que el tsunami intuitivo desplegado por esa tiniebla apofántica que es la oscuridad nocturna ocupa y coloniza absolutamente todos los confines de la visión. Incluyendo sus rincones más remotos. Como consecuencia de ello, aplicando lo indicado por Marion con

¹⁹ De esta forma, «el ojo sólo siente su impotencia para ver y sólo ve el estallido que lo sumerge [...], cegándolo. Aparece así el exceso de la magnitud intensiva, en la pura y simple imposibilidad de mantenerlo incluso en el horizonte de lo visible» (Marion 2008, p. 337).

relación a la saturación cualitativa, «la mirada no posee ya ninguna reserva libre de visión, lo visible invade todos los ángulos de mención, realiza la *adaequatio* —llega a colmarla; pero ese colmar va, desde él mismo, más allá de sí mismo; va hasta el colmo, demasiado lejos. La gloria de lo visible pesa entonces con todo su peso, es decir, pesa demasiado» (Marion 2008, p. 335). En este caso, podría igualmente decirse que la lóbrega «gloria de lo invisible» (por exceso) pesa en exceso. Pesa, pues, la exangüe gloria de aquellos fenómenos —recordemos— que se manifiestan en un régimen de fenomenicidad extraño a la luz que hace aparecer los objetos sensiblemente visibles.

También en su exposición a la absoluta oscuridad la mirada recibe, por tanto, un exceso intensivo que sus facultades no se encuentran en disposición de afrontar. Superabundancia y demasía cuyo correlato perceptivo no puede constituirlo sino la ceguera. Pero se trataría, en este caso, de una sumamente específica clase de ablepsia derivada no del volumen (excesivamente profuso) de visibilidad vertido sobre una visión incapaz de asimilarlo, sino del grado (excesivamente intenso) de aparición visual a la que la intuición ha de hacer frente. La nocturnidad fenomenológica ciega, pues, pero induciendo una ceguera que —nótese bien— no procede, como podría intuitivamente pensarse, de la privación lumínica inherente al «aparecer» de la oscuridad y del subsiguiente déficit de visión ocasionado por ella, sino precisamente, en sentido inverso, de la intensidad excesiva presentada por la paradójica irradiación de un aparecer que encarna lo absolutamente opuesto a toda luminosidad. Así, en analogía con lo establecido por Marion en referencia al «fenómeno saturado según la cualidad», también el fenómeno de lo nocturno «por el exceso de intuición en él [...], no puede ser soportado por ninguna mirada a su medida (“objetivamente”) y sólo se percibe (“subjektivamente”) con la mirada bajo el modo negativo de una percepción imposible» (Marion 2008, p. 335). Percepción imposible, pero dada de hecho con una especificidad que la convierte en figura privilegiada de una posible «fenomenología de lo inaparente», de lo no visiblemente dado en la luz universal del fenómeno. Volveremos a toparnos con esta imposibilidad epistemológica efectivamente dada —inviabile pero cierta, podría decirse— al examinar la última de las inversiones categoriales propuestas por Marion: la referente al carácter «inmirable» propio del «fenómeno saturado». Por el momento, fijemos nuestra atención en la tercera de tales inversiones (aquella que considera la «paradoja» desde el punto de vista de la relación) y en el modo en que el fenómeno de lo nocturno entronca con ella en tanto que posible fenómeno «absoluto».

Efectivamente, el fenómeno saturado desde la perspectiva relacional se muestra como «absoluto». Esto significa, en este contexto, «aislado», «separado»

«des–ligado» (*ab–solutum*) en relación con otros fenómenos concomitantes o incluso —en su exclusiva especificidad— con todos ellos, como sucede en el caso del *ab–solutum* teológico. Ello implica una total emancipación con respecto a las analogías kantianas de la experiencia, conforme a las cuales ésta únicamente se muestra como posible gracias a «la representación de una necesaria conexión entre las percepciones». Ahora bien, tal conexión tiene lugar tanto entre diversas percepciones como entre los objetos incardinados en el tiempo y, asimismo, entre tales objetos y los conceptos «que los conectan en general».

Estos tres tipos de vínculo propician otras tantas clases de relación, a saber: la de inherencia y subsistencia (entre «sustancia» y «accidente»), la de causalidad (entre «causa» y «efecto») y la de comunidad (entre diversos entes en situación de «acción recíproca»). Estas conexiones permiten asignar un lugar propio en la urdimbre universal de la fenomenicidad —ubicar topológicamente, podríamos decir— a cualquier fenómeno que satisfaga el crucial requisito de «respetar la unidad de la experiencia», otorgándole así, por decirlo con Marion, «su sitio en un vacío» (Marion 2008, p. 338). Apliquemos inicialmente el modo de manifestación propio de lo nocturno a la inversión de la primera de estas relaciones: la concerniente al vínculo de inherencia entre un ente substancial y sus atributos accidentales. Lo haremos manteniendo en todo momento ante la vista la siguiente interrogación formulada por Marion: «¿*debe* todo fenómeno sin excepción respetar la unidad de la experiencia? ¿Podemos descartar legítimamente la posibilidad de que un fenómeno se imponga a la percepción sin que podamos asignarle una sustancia en la que permanezca como accidente, ni una causa de la que resulte como un efecto, ni aún menos un *commercium* interactivo de fenómenos en el que se relativice?» (Marion 1998, p. 339). Tal vez, en caso de lograr refutar o «invertir» estas últimas formas de ligazón ontológica, el fenómeno de la oscuridad nocturna resulte investido de legitimidad para ser invocado a la hora de responderla.

No parece, en principio, que la epifanía anteriormente descrita de la nocturnidad admita no ya concordar o casar, sino siquiera resultar parangonada en algún sentido con el esquema ontológico propio de la entidad sustancial que actúa como soporte de cualidades accidentales o contingentes. En efecto, ¿puede decirse con propiedad que la oscuridad absoluta dada a la intuición se manifiesta realmente como una suerte de «sustancia» homogénea de la cual se predica —a lo sumo— el «atributo» de la negrura (el accidente «ser negra»)? Nos parece que la respuesta a tal interrogante ha de ser negativa por dos razones fundamentales. En primer lugar, porque la oscuridad absoluta, replegada sobre sí y desplegada ante la percepción no constituye en modo alguno ningún tipo de «sustancia» en la medida en que no comparece en calidad de instancia ontológica susceptible

de actuar como «basamento» o «soporte» para cualidad transitoria, accesoria o accidental alguna. Y, en segundo lugar, porque los supuestos «atributos» susceptibles de convenirle a la oscuridad (la «negritud» y la «vacuidad», fundamentalmente) se le atribuyen a ésta en un sentido claramente «analógico» (cuando no a título meramente metafórico) más que en cualquier otro.

Algo semejante podría apuntarse si, abandonando la exposición a la oscuridad absoluta, nos situamos en una situación perceptiva abierta a un grado parcial de oscurecimiento, es decir, en un escenario presidido por el claroscuro y la penumbra. En este caso, la inherencia de los atributos en sus respectivas sustancias se difumina y distorsiona hasta resultar equívoca. Una equivocidad consistente, por ejemplo, en el hecho de que la forma, «cualidad primaria» destacada en el empirismo clásico, resulte falsamente atribuida a un determinado objeto o confundida con su contraria, como sucede en el tradicional «tropo» escéptico alusivo a la torre redonda o cuadrada. Dígase otro tanto en referencia al modo en que en la semioscuridad pueden ser confundidas fácilmente las tonalidades cromáticas de los objetos o incluso, en el más radical de los casos, puede resultar trastocada su propia «identidad»: confundiendo un objeto con otro o —pongamos por caso— tomando un cúmulo de almohadas por una persona sentada en un sillón. La nocturnidad, bien sea parcial, supone, por tanto, la negación fenomenológica del esquema lógico-ontológico de cuño aristotélico conforme al cual nuestra percepción trata en todo momento con un volumen virtualmente ilimitado de atributos «soportados» o «sostenidos» por otras tantas «substancias». En ese sentido, al menos, la inversión de la primera de las categorías kantianas de la relación sitúa a la oscuridad nocturna en las reconocibles coordenadas de ubicación propias del «fenómeno saturado».

Veamos qué sucede al abordar la segunda de tales categorías: aquella que se refiere a la relación de causalidad. En el seno de la oscuridad absoluta no se verifica manifiestamente ningún tipo de vínculo causal, dado que la observación de la presencia prácticamente simultánea (en el tiempo) de dos fenómenos de los cuales uno se supone causa del otro, presupone la apertura luminosa del mundo en cuyo interior tiene lugar tanto la convergencia entre tales fenómenos como la contemplación de ésta por parte de un sujeto percipiente. El propio Hume, que tantas páginas consagró a esta cuestión, presupone tácitamente este punto en la medida en que los ejemplos a los que recurre a la hora de ilustrarlo se incardinan en su práctica totalidad en la esfera de la visión y la presuponen.²⁰

²⁰ Hume explicita de forma inconsciente esta preeminencia de la visión siempre tácitamente dada por supuesta al considerar la conexión causal, en pasajes como el siguiente: «Cuando miramos los objetos externos en nuestro entorno [primacía, pues, del “ver”] y examinamos la acción (*operation*) de las causas, nunca somos capaces de descubrir de una sola vez poder o conexión necesaria algunos, ninguna cualidad

Ahora bien, es de justicia reconocer que en este aspecto la inversión marioniana no sería, esta vez, completa, dado que afecta únicamente a los casos estrictamente observables (ópticamente determinados) de relación causal; casos que han recibido secularmente una casi exclusiva atención por parte de la tradición filosófica. Y ello en virtud de la innegable presencia de fenómenos de causalidad que escapan a la percepción estrictamente visual, que se muestran refractarios a resultar categorizados según los esquemas teóricos propios de una tradición radicalmente determinada por la *theōría*, es decir, precisamente por la «visión» acontecida a la luz de lo sensible que los griegos situaron fundacionalmente como raíz y paradigma de todo genuino conocer. Este sería el caso de los fenómenos causales ligados a la percepción táctil o a la captación acústica. En efecto, el hecho de hallarse el sujeto (corporalmente encarnado) sumido en la nocturnidad radical no supone obstáculo alguno en el momento de resultar afectado por la sensación derivada del contacto de sus dedos con un objeto incandescente, por ejemplo. Ahí se verifica de forma palmaria una relación causal —susceptible de ser reiterada con idéntico resultado— que acontece totalmente de espaldas al hecho de que el horizonte del aparecer luminoso del mundo se encuentre o no abierto, esto es, a tener lugar en el seno de la oscuridad absoluta o no. Algo análogo ocurre en referencia a la causalidad de orden sónico, como ya advirtió agudamente Schelling en un pasaje tan sugestivo como discutido de sus *Lecciones de Múnich* de 1827 *Zur Geschichte der neueren Philosophie*.²¹ Efectivamente, por profunda que sea la privación de luz y, consiguientemente, de formas, incluso en la oscuridad total se mantiene intacto el vínculo causal entre un sonido y el origen del cual éste dimana, aunque tal orto resulte desconocido o incluso indecidible.

Por lo que respecta a la tercera categoría relacional (la kantiana *Gemeinschaft* o «comunidad» entre múltiples sustancias), en este caso sí resulta manifiesto que la inversión categorial propuesta por Marion se constata sin paliativo alguno. Tal «comunidad» se constituye, como es sabido, en virtud del acto de «acción recíproca» (*Wechselswirkung*) que unas sustancias ejercen sobre otras (y a la

que ligue el efecto a la causa y la haga consecuencia indefectible de aquélla. Sólo encontramos que, de hecho, el uno sigue realmente a la otra. Al impulso de una bola de billar acompaña el movimiento de la segunda. Esto es todo lo que aparece a los sentidos *externos*. La mente no tiene sentimiento o impresión *interna* alguna de esta sucesión de objetos. Por consiguiente, en cualquier caso determinado de causa y efecto, no hay nada que pueda sugerir la idea de poder o conexión necesaria» (Hume 1988, p. 87).

²¹ «el niño en su cuna, que no ha tenido aún la ocasión de habituarse a una sucesión determinada de fenómenos y que menos todavía ha oído hablar de causa y efecto, si oye un ruido, se gira hacia la dirección de donde viene el ruido con la única intención de ver la causa de éste: luego ciertamente supone que hay una» (Schelling 1856–1961, p. 78).

inversa) en el contexto general de un horizonte ontológico comúnmente compartido. Sin embargo, este influjo bilateral que redundaría en una mutua afección por parte de los existentes singulares en ella implicados no puede verificarse en el marco de la oscuridad nocturna desde el punto y hora en que en el continuo seno de ésta no se da determinación alguna, y por tanto tampoco multiplicidad. En ausencia de diversos entes concretos hipotéticamente coexistentes en el interior de un mismo cerco o entorno ontológico, la intuición inmersa en lo nocturno se encuentra expuesta a un escenario perceptivo definido por una suerte de espacio neutro carente de objetos que lo pueblen, como supo ya ver Merleau-Ponty. A lo sumo —podría pensarse—, esta inquietante «espacialidad sin cosas» (y, por tanto, sin «comunidad» susceptible de ser reconocida entre tales cosas) podría ejercer una única y particular relación de «acción recíproca» (y constituir así una no menos singular «comunidad») con la propia facultad intuitiva que la percibe al hallarse expuesta a ella. La nocturnidad «afectaría», de este modo, perceptivamente a la intuición y ésta haría lo propio con aquella al «afectarla» —en el más puro sentido platónico— mediante su acto perceptivo mismo. Pero, en este supuesto, el volumen o «grado» de «afección» padecido por el sujeto perceptor resultaría a todas luces manifiesta y sensiblemente inferior al ocasionado por la exposición al mundo diurno de la determinación. En efecto, en el marco de tal mundo iluminado no tiene lugar un solo acto de «afección comunitaria» o «comunitarizante» (como sucede en el ámbito de la nocturnidad), sino una indecible pléyade de actos «afectivos» individuales, indefinidos en número; una miríada de incidencias o repercusiones secundadas por la reciprocidad emanada de la conciencia que las percibe y recibe.

En cualquier caso, el balance fenomenológico que cabe extraer del anterior examen del fenómeno representado por la oscuridad nocturna a la luz de la inversión de las categorías de relación (es decir, contemplado como «absoluto»), arroja, con los matices y las excepciones ya reseñadas, un resultado que lo sitúa inequívocamente en la órbita del «fenómeno saturado» marioniano. Esta pertenencia se torna patente cuando aplicamos a la nocturnidad absoluta la descripción que el propio Marion ofrece a la hora de caracterizar el «fenómeno saturado» en su referencia a las relaciones de inherencia, causalidad y comunidad; descripción conforme a la cual «ese fenómeno, al contrario, se sustraerá a todas esas relaciones porque no conservará ninguna medida común con sus términos; se liberará de ellas como de cualquier otra determinación *a priori* de la experiencia que pretendiera eventualmente imponérsele. En este sentido, hablaremos de un fenómeno absoluto; desligado de toda analogía con

un objeto de la experiencia, sea el que sea» (Marion 2008, p. 341).²² Reconocemos, pues, en la nocturnidad fenomenológica tal como viene de ser descrita, una posible manifestación de ese hipotético fenómeno que «adicionara los deslumbramientos en cada horizonte en vez de combinarlos» provisoriamente postulado por Marion. De este modo, también en el corazón de lo nocturno, «no sólo ningún horizonte, sino tampoco ninguna combinación de horizontes lograría tolerar lo absoluto del fenómeno, precisamente porque se da como absoluto, es decir, libre de toda analogía para con los fenómenos de derecho común y también de toda predeterminación que proceda de una red de relaciones, sin precedente ni antecedente en lo ya visto, ni en lo previsible». Así, en analogía con la oscuridad fenomenológica absoluta, en el instante de fenomenalización de la «paradoja»:

aparecería un fenómeno saturado hasta tal punto que el mundo (en todos los sentidos de la palabra) no podría aceptarlo [el mundo «diurno» rechaza, de hecho, la oscuridad total]. Llegado entre los suyos, no lo reconocieron —llegado a la fenomenicidad, el fenómeno absolutamente saturado podría no encontrar ningún espacio para su despliegue. Pero esa negación de abertura, esta desfiguración, pues sigue resultando todavía una manifestación (Marion 2008, p. 344).

Lo nocturno no da propiamente nada «a ver», pero «se da» ello mismo y con ello manifiesta lo invisible.

§4. Lo nocturno de espaldas al ego

Hasta ahora, hemos abordado exclusivamente la inversión de los grupos categoriales que tienen que ver con la ubicación del fenómeno en el contexto de un horizonte.²³ Debemos ocuparnos ahora, pues, de la correspondiente

²² Este es el sentido en el que Welten escribe que: «la noche es absoluta y sin ninguna carencia» (Welten 2011, p. 162).

²³ Merece la pena tener en cuenta las pertinentes observaciones al respecto formuladas nuevamente por Barbaras y conforme a las cuales: «Quizá resulte que el concepto fenomenológico de *horizonte* sea el que mejor convenga a lo que el deseo revela, por cuanto el horizonte es la unión de mundo y aparición, por cuanto es indistintamente donación del mundo en la aparición y donación de la aparición como surgiendo en el corazón del mundo. El horizonte es, verdaderamente, ese desbordamiento o ese deslizamiento, ese exceso no asignable a cosa alguna por el cual hemos caracterizado lo deseado: la identidad de lo lleno y lo hueco, de la presencia y la promesa. No hay horizonte auténtico que no haya sido abierto por el deseo, y sólo en él se constituye la co-pertenencia de aparición y mundo. El horizonte no debe pues serle agregado a la aparición como algo que ésta posea, puesto que, por el contrario, no hay aparición más que en el horizonte» (Barbaras 2013, pp. 494–495).

inversión de las categorías de la modalidad, esto es, de aquellas según las cuales el fenómeno saturado, además de poner en tela de juicio «la acepción común del horizonte», cuestiona asimismo «la acepción trascendental del yo». Conforme a este último punto de vista, el posible «fenómeno saturado» (tal el representado por la oscuridad nocturna) se dirá «inmirable» (*irregardable*) según la modalidad. En efecto, el fenómeno paradójico efectúa su donación absolutamente al margen de las facultades constituyentes propias del Yo. ¿Es esto lo que sucede en el particular caso de la donación de lo nocturno? Como ya tuvimos ocasión de comprobar al comienzo, Levinas subrayaba ya explícitamente el hecho de que la noche encarnada en el «hay» anega el Yo: éste «está despersonalizado» en ella: «Lo que se llama el yo está, a su vez, sumergido bajo la noche, invadido, despersonalizado, ahogado por ella. La desaparición de todo y la desaparición del yo remiten a lo que no puede desaparecer, al hecho mismo del ser en que *se* participa, se quiera o no, sin haber tomado la iniciativa, anónimamente» (Levinas 1990, p. 70). También Merleau-Ponty incidía —recordemos— sobre la misma idea: «la noche borra casi mi identidad personal» (Merleau-Ponty 1992, p. 328). Estas referencias muestran ya a las claras la cesura oscuramente intuida por ambos pensadores entre lo nocturno y la actividad del *ego* (cartesiano o sobre todo husserliano). Fractura o escisión que constituye la otra mitad de los requisitos demandados por Marion para constituirse fenomenológicamente como «paradoja»: el segundo rasgo fundamental (tras la ausencia de horizonte) de cuantos permiten reconocer un determinado fenómeno como «saturado».

Ahora bien, si la saturación con respecto a la modalidad tiene lugar en la medida en que no atañe a los fenómenos (objetos) ni a las relaciones que puedan mantener entre sí, sino a su vínculo con el «Yo» epistémico, entonces la inversión categorial kantiana ha de inquirir esta vez acerca de lo que ocurriría — fenomenológicamente hablando— en caso de que un determinado fenómeno (la oscuridad nocturna, pongamos por caso) se manifestase aun sin convenir ni armonizar con las facultades cognoscitivas propias del *ego*. Inicialmente, tal fenómeno refractario a permitir ser constituido como «objeto» (por el «Yo») no debería encontrarse en condiciones de aparecer o, por utilizar una de las más afortunadas y agudas fórmulas de Marion, no se daría tal fenómeno en modo alguno, sino solamente «una confusa aberración perceptiva sin objeto» (Marion 2008, p. 349). ¿Resulta, pues, válida esta caracterización a la hora de incardinar fenomenológicamente el posible «fenómeno saturado» representado por lo nocturno? Señalemos, ya de entrada, que la oscuridad nocturna cumple en principio el requerimiento de ocasionar una disonancia epistemológica entre la mostración del fenómeno y «las condiciones subjetivas de su experiencia», dado que contraviene manifiestamente la tendencia canónica o constitutiva de toda

intencionalidad, a saber: dirigirse hacia un correlato objetivo constituido — siquiera parcialmente— gracias a ella. En el seno de lo nocturno, el Yo intencional y constituyente no consigue, efectivamente, constituir un objeto. Es más: la situación de la inmersión perceptiva en lo oscuro de la noche representa, en cierto modo, la negación y la némesis misma de toda aprehensión de orden «objetual». La discordancia o disarmonía entre el «Yo» percipiente y el fenómeno percibido ocasionada por la fenomenicidad nocturna imposibilita que en el interior de ésta pueda tener lugar la eclosión fenomenológica de «objeto» alguno. A no ser que se considere (de forma a todas luces impropia) que el vacío, indeterminado e indistinto darse del fenómeno de la oscuridad absoluta admita de algún modo ser considerado como un objeto; extremo que, al margen de su evidente inverosimilitud, ha sido ya refutado por las anteriores descripciones relativas al carácter refractario a las categorías de relación (a la sustancialidad y sus posibles inherencias, en particular) que tal fenómeno presenta claramente.

Y, sin embargo, esta impotencia a la hora de constituir objetos intencionales «bien fundados», es decir, coincidentes con la actividad del *ego*, lejos de suponer la no manifestación de fenómeno alguno (de obturar así el cauce mismo del aparecer), redundando en la epifanía de un fenómeno insólito y extraordinario en grado sumo; un fenómeno (tal el de lo nocturno) que se da a la mirada no por carencia, sino por sobreabundancia: «la saturación intuitiva, precisamente en tanto que lo hace no-mentable, intolerable y absoluto (incondicionado) se impone a título de fenómeno excepcional por exceso, no por defecto» (Marion 2008, p. 349). Lo nocturno parece satisfacer plenamente este requisito de no permitir ser contemplado en términos de «objetualidad», dado que incontestablemente se muestra como un fenómeno «no objetivo» o mejor, «no objetivable». La oscuridad no se deja constituir como un objeto en tanto que contraviene las propias condiciones subjetivas de la experiencia en general. Las facultades «objetivantes» propias del sujeto naufragando cuando son expuestas a la nocturnidad absoluta, tratan de objetivar en el seno del vacío, de una indeterminación en cuyo neutro seno ni siquiera llega a verificarse propiamente el movimiento espontáneo y «natural» de la intencionalidad.²⁴ El «Yo» inmerso en el entorno nocturno intenta, pues, en vano construir en ausencia de todo

²⁴ Dicho en las propias palabras de Marion; palabras perfectamente aplicables a la donación de lo nocturno: «El ojo no capta tanto la aparición misma del fenómeno saturado, sino la perturbación que provoca en persona en las condiciones corrientes de la experiencia [...]. En esos casos, el ojo no ve tanto un espectáculo diferente de él mismo, sino más bien las huellas reificadas en él de su impotencia para constituir algo como un objeto. El ojo no ve nada con distinción (en particular, ningún objeto), sino que experimenta claramente su impotencia para controlar la desmesura de lo dado intuitivamente, experimenta pues ante todo las perturbaciones de lo visible» (Marion 2008, p. 352).

previo material de construcción, esculpir al margen de toda materia preexistente a la obra o —aplicando el esquema aristotélico a los contenidos preceptivamente dados— constituir «sustancias» con prescindencia de toda «causa material». Esta fútil tentativa no supone, sin embargo, un esfuerzo totalmente baldío, sino que atestigua al menos el modo en el que el supuesto «fenómeno saturado» que es la donación de lo nocturno «aunque ejemplarmente visible [...] no se deja mirar [...], se da en tanto que resulta, según la modalidad, inmirable» (Marion 2008, p. 350). La noche se da a ver sin por ello dejarse mirar, habida cuenta de que «ver» y «mirar» no constituyen actos equivalentes. El segundo de ellos presupone el mantenimiento a la vista de lo visto por iniciativa del sujeto (vidente) y no a instancias de lo así visto, es decir, su conversión en «objeto» controlado y dominado por la mirada. Y esto es justamente, según hemos constatado, aquello a lo que la nocturnidad escapa en virtud de su misma esencia fenomenológica. En la percepción nocturna es siempre la oscuridad quien se impone y toma la delantera con respecto al sujeto. Así pues, si hemos de reconocer al fenómeno de lo nocturno como «inmirable» («saturado según la modalidad») ello sucede porque se trata, ciertamente, de un tipo de fenómeno «que se impone a la vista con un tal exceso de intuición que ya no puede reducirse a las condiciones de la experiencia (la objetividad), así pues, al *Yo* que las fija» (Marion 2008, p. 351).

Por tanto, el fenómeno de la nocturnidad aparece, se da, puesto que resulta imposible no ver su no-visibilidad (de ahí el «exceso de intuición» mentado por Marion), pero lo hace fenomenalizándose a su particular modo, a la medida de tal exceso, en consonancia con su recién descubierto carácter fenomenológicamente «inmirable». El (tal vez único) modo de manifestación y captación que le es reservado a un fenómeno cuya epifanía acontece en abierta oposición a las condiciones de posibilidad de la experiencia de objetos lo constituiría aquel que Marion caracteriza en términos de «una contra-experiencia a título de no-objeto». Y es precisamente esta «contra-experiencia» en la cual no tiene lugar aprehensión o intuición alguna de nada semejante a un «objeto» la que nosotros creemos reconocer en el privativo modo de donación característico de la oscuridad nocturna. Porque realmente, a pesar de su carácter familiar y más allá de su puntual presencia cotidiana, ¿cabe señalar una situación fenomenico-perceptiva más «contranatural» u opuesta a nuestro modo constitutivo —instintivo incluso— de apertura al «mundo de la vida» que aquella que resulta desplegada ante y en torno a nosotros en la situación de oscuridad absoluta? De hecho, el indicio que da razón simultáneamente de su carácter *insupportable* e *irregardable* lo constituye la escasa capacidad —tanto estrictamente perceptiva como vital— que mostramos a la hora de tener que permanecer en ella durante demasiado tiempo. Se da ahí, pues, no una falta total de *empeiria*,

sino la vivencia empírica de un fenómeno «inmirable» (la oscuridad se «ve», pero no se mira), extraño a toda «objetividad», refractario a todos los requerimientos demandados por la constitución objetivadora. En el seno de lo nocturno se verifica la paradoja de las paradojas de la percepción: aquella en virtud de la cual tiene lugar la experiencia de aquello que justamente transgrede, impugna y niega radicalmente las condiciones mismas de la experiencia.

Así pues, en la exposición a lo nocturno el *ego* constituyente puede tan poco retirar la visión (dejar de verlo) como contemplarlo (mirarlo) a título de correlato objetivo suyo. Está, ciertamente, en disposición de captar ópticamente la oscuridad, pero no así de dominarla y fijarla. Paradójicamente, no es capaz siquiera, de hecho, de «ver» real y propiamente (de forma nítida) la superabundante demasía aportada por la intuición de lo nocturno como tal, dado que su carácter excesivo y desmesurado propicia que comparezca en términos de instancia tan «inmirable» como hurtada a todo dominio. Y aun así, el superávit del fenómeno se da a ver, bien sea de forma difusa y distorsionada, con una confusión nacida de la acogida de un don intuitivo en cuyo seno la mirada no es capaz de apreciar nada susceptible de ser objetivado, constituido o incluso siquiera «representado». En el interior de semejante estado de cosas perceptivo, el «Yo», el *ego* percipiente, ante la imposibilidad de constituir el fenómeno (de la nocturnidad) y resultar, más bien, inversamente constituido él mismo por éste, se trasmuta en aquello que Marion designa mediante el término «testigo».

El «testigo» (*témoin*) no es sino la antigua subjetividad constituyente ahora «despojada de los caracteres que le daban un rango trascendental» (Marion 2008, p. 353). Lo nocturno impone, efectivamente, sus reglas al *ego*, lo configura, regula de nuevo su constitución como tal y no a la inversa (que es lo que sucede en la práctica totalidad de los casos en los que la percepción se confronta con un fenómeno más o menos «corriente» o «de derecho común»). Así, degradado al rango de mero testigo, el otrora dominante *ego* trascendental «constituido» ahora por el fenómeno de la oscuridad deviene elemento radicalmente pasivo y receptivo con respecto a la inmediata donación de lo nocturno. Se torna así «sujeto paciente» (nunca mejor dicho) en relación con «la vigilancia de la paradoja (fenómeno saturado), la cual lo controla y vela por él [...], lo engulle con su diluvio intuitivo» (Marion 2008, p. 353).

El «testigo» es, en la medida en que aparece como un «Yo» desposeído de sus facultades, emplazado por el fenómeno que se fenomenaliza ante él. Ha perdido, como ya vimos, «la iniciativa de la manifestación», lo cual significa, en nuestro caso, que la subjetividad resulta pasivamente despojada de su anticipación

constituyente de objetos desde el instante mismo en que la oscuridad se enseorea de su ámbito perceptivo. Y a la inversa: en el momento en que la luminosidad diurna disipa ese noéma teratológico que es esencialmente lo nocturno, el «Yo» recupera de inmediato la totalidad de sus plenos poderes constituyentes, deviniendo nuevamente activo en lo referente a su actividad sintética e intencional. Resulta un experimento tan sencillo como revelador propiciar la alternancia dinámica de estas fases de pasividad impotente del *ego* y de recuperación de su actividad constituyente, simplemente permaneciendo en una estancia cerrada al exterior y accionando de modo sucesivo el interruptor de encendido y apagado de luces. En todo caso, lo cierto es que todo lo constatado nos conduce razonable y plausiblemente a confirmar la intuición conforme a la cual también en el fenómeno (ahora ya «saturado») de la oscuridad nocturna «el testigo no se inviste tanto en el fenómeno, ni tampoco lo inviste —al contrario, se encuentra tan investido de él, tan sumergido, que sólo puede registrarlo de manera inmediata» (Marion 2008, p. 354). Pero nuestra indagación parece desembocar aquí en la misma inmediatez que —recordemos— Henry postulaba en referencia a la auto-donación de la vida inmanente afectada sólo por sí misma en el *pathos* nocturno: en la «noche esencial de la esencia».²⁵ Con ello los dos extremos de la nocturnidad fenomenológica parecen converger hasta cerrarse formando una estructura circular. Las consecuencias filosófico-fenomenológicas arrojadas por tal clausura asintóticamente convergente habrán de constituir el objeto de nuestra conclusión.

§5. Conclusión

Hemos tenido oportunidad de comprobar de qué modo y merced al recorrido de qué itinerario concreto las dos dimensiones fundamentales de la nocturnidad «epistemológica» (la radicada en la mismidad subjetiva inmanente y aquella dada con un exceso paradójico de «no-intuición objetual» en la oscuridad trascendente al *ego*) confluyen hasta convenir a través de su común raigambre en la noción de «inmediatez». Y ello obedece a que —teniendo a la vista las tradicionales críticas al concepto de inmediatez formuladas por Hegel o Nietzsche—, «inmediato» no es un rasgo que pueda predicarse de nada

²⁵ Dicho en las oportunas y precisas palabras de Jean Reaidy: «*le “s’ affecter soi-même” n’ est autre qu’ un s’ apparaître à soi-même dans la vie absolue, un s’ apparaître à soi-même subjectif donné à lui-même dans l’ auto-donation de l’ essence immanente de la vie absolue. Et si l’ auto-affection porte en elle-même un pouvoir de révélation immense, c’ est parce qu’ elle est capable seule de manifester la non-manifestation de l’ essence nue du fait qu’ elle est le lieu pré-originaire de cette saisie de soi par soi intérieure et invisible*» (Reaidy 2009, p. 23).

determinado, de ningún objeto manifestado por la luz de lo mundano, sino sólo de aquello invisible que únicamente se «fenomenaliza» en la oscuridad de lo nocturno. Así pues, en la medida en que concita y logra conjugar en sí ambas vertientes del pliegue de la fenomenicidad general, puede afirmarse legítimamente que, de modo nuevamente paradójico, la oscuridad constituye la forma suprema de la fenomenalidad. Es en este sentido que, de manera particularmente certera, Welten caracteriza a la noche como «punto cero de la fenomenalidad», a la vez que —como ya indicamos— habla de lo invisible cuya oscura epifanía ella posibilita y patrocina en términos de «archi-estructura fenomenológica de la manifestación».²⁶ Esto significa, a su vez, que lo máximamente alejado *prima facie* de la raíz fundamental del aparecer y de la mostración constituye realmente la matriz última y verdaderamente radical de la cual irradia toda manifestación posible. De la penuria de luz nace, pues, toda luminosidad; de la privación de visibilidad surge toda donación de lo visible. Los antiguos mitos cosmológicos que sitúan a la noche (*Nýx*) en el más profundo fundamento del *kósmos* visible cobran, a esta renovada luz, una nueva dimensión ontológica y fenomenológica.

Llegados a este punto, nos hallamos ya en condiciones de tratar de dar respuesta a la cuestión que apuntábamos al comienzo: aquella relativa a las razones últimas por las cuales ya los niños (y posteriormente algunos no tan niños) se desazonan e inquietan ante la oscuridad, cuando ésta supone —como acabamos de ver— ese «punto cero de la fenomenalidad» que constituye nuestro ser fenomenológico más íntimo y profundo. Ello se debe, a nuestro juicio, a dos factores fundamentales: el carácter abismático de la interioridad (de la nocturnidad inmanente) y la saturación perceptiva ocasionada por el paradójico exceso «a-lumínico» ocasionado por la oscuridad exteriormente dada. En el primer caso, la región de nuestra inmanencia subjetiva (la «noche patética» henryana) parece suponer la eclosión de un desdoblamiento en el marco de la economía general del aparecer en virtud del cual se instituye una articulación entre el doble pliegue de lo dado (lo «objetivo» y lo «inmanente»). Gozne fenomenológico que propicia que esto último se manifieste al sujeto como una suerte de oscuro abismo inmanente cuya ausencia de objetividad y de limitación no puede sino provocar inquietud, desazón y zozobra al sujeto que se asoma a ella con excesiva frecuencia en vez de emprender el inverso camino conducente a la luminosa región de la exterioridad mundana.²⁷ Muy al modo en el que

²⁶ «La esencia de la noche es la invisibilidad, sin ningún horizonte de luz. Porque la manifestación se revela sin la condición de la luz, la noche es el reino de la revelación. La noche no es lo opuesto al día, sino el *punto cero* de todos los tipos de fenomenalidad» (Welten 2011, p. 162).

²⁷ En sus *Hymnen an die Nacht*, Novalis expresa esta misma intuición en los siguientes términos: «¿Qué ser

Heráclito advierte acerca de la «profunda dimensión» (*bathýn lógon*) del alma tras constatar la imposibilidad de recorrer sus límites (*psykhês peírata*) (Heráclito, Fr. 45 DK). De agotar su nietzscheano «contorno de lo contornos» devenido ahora inmanente. Así, el *býthos* de la pura afectividad, de la auto-afección, de la emotividad no fenomenalizada en el horizonte de lo cósmico, deja sentir permanentemente su lóbrega sombra; y esa sombra redundante generalmente en sentimiento de pavor.

En lo referente al segundo caso, la oscuridad externamente dada es acaso secularmente temida y rehuida porque «en» y «ante» ella tiene lugar la «anti-experiencia» de todas las «anti-experiencias»; la experiencia «para-empírica» representada por la exposición a un fenómeno que se da contra todo pronóstico, en oposición a todas las condiciones del conocer y frente a todo aquello que nuestras facultades cognoscitivas y perceptivas esperan encontrar al ser ejercidas sobre un objeto. La oscuridad nocturna se halla constitutivamente investida de rasgos inquietantes y «negativos» porque ejemplifica —tal vez en mayor medida que ninguna otra donación— la negatividad misma en cuanto tal. Porque constituye la representación más acendrada de aquella falta o carencia de asideros ontológicamente sólidos y determinados para cuya epifanía la estructura gnoseológica del sujeto —siempre ávido de constitución— no se halla dispuesta ni preparada. La apertura a la privación de luz coincide, pues, con la autonegación de la propia subjetividad en cuanto tal, con lo cual ésta teme y rechaza lo nocturno en la medida en que en su aparecer intuye el preámbulo mismo de su propia anulación. La nocturnidad azara porque deslumbra, aterra por exceso e inquieta en la misma medida en que logra saturar la mirada. Dos dimensiones, pues, de la negatividad inherente a lo nocturno cuya raíz común no resulta, como es bien sabido, desconocida a la mirada infantil y que la mirada fenomenológica —tan cercana en múltiples aspectos a ésta— haría bien en no preterir a la hora de tratar de elucidar las fuentes últimas de la fenomenicidad.

vivo dotado de sentidos, no ama, por encima de todas las maravillas del espacio que lo envuelve, a la que todo lo alegra, la luz — con sus colores, sus rayos y sus ondas; dulce omnipresencia, cuando ella es el alba que despierta?» (Novalis 1992, p. 65).

REFERENCIAS

- AUDI, Paul (2006). *Michel Henry. Une trajectoire philosophique*. París: Les Belles Lettres.
- BARBARAS, Renaud (2013). *Introducción a una fenomenología de la vida*. Traducción de Jesús María Ayuso Díez. Madrid: Encuentro.
- FINK, Eugen (1989). *La filosofía de Nietzsche*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- GSCHWANDTNER, Christina M. (2007). *Reading Jean-Luc Marion. Exceeding Metaphysics*. Bloomington: Indiana University Press.
- HEIDEGGER, Martin (1993). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- HENRY, Michel (2015). *La esencia de la manifestación*. Traducción de Miguel García Baró y Mercedes Huarte. Salamanca: Sígueme.
- HUME, David (1988). *Investigación sobre el conocimiento humano*. Traducción de Jaime de Salas Ortueta. Madrid: Alianza.
- LEVINAS, Emmanuel (1990). *De l'existence à l'existant*. París: Vrin.
- MARION, Jean-Luc (2008). *Siendo dado*. Traducción de Javier Bassas Vila. Madrid: Síntesis.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1992). *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard.
- NIETZSCHE, Friedrich (1988). *Así habló Zaratustra*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- NOVALIS (1992). *Himnos a la noche. Enrique de Ofterdingen*. Madrid: Cátedra.
- O' SULLIVAN, Michael (2006). *Michel Henry: Incarnation, Barbarism and Belief*. Berna: Peter Lang.
- PATOČKA, Jan (2007). *L'Europe après l'Europe*. París: Verdier.
- READY, Jean (2009). *Michel Henry. La passion de naître*. París: L'Harmattan.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph (1856–1861). *Sämtliche Werke Band X*. Stuttgart–Augsbourg: Cotta.
- WELTEN, Rudd (2011). «Jean de la Croix ou la phénoménologie de la nuit». En: *Phénoménologie du Dieu invisible. Essais et études sur Emmanuel Levinas, Michel Henry et Jean-Luc Marion*. París: L'Harmattan, pp. 141–171.



The invisible appears under a dark light. Preliminary remarks to a phenomenology of the nocturne

The western philosophical tradition has always favoured light and brightness when broaching the analysis and the description of phenomena, both from an ontological and epistemological point of view. Conversely,

in the present work we try to examine the concrete way of manifestation characteristic of the nocturnal, that is to say, the posible types of givenness that may take place inside the darkness: in that dark space where the invisible is paradoxically revealed. Following the guidelines set in this regard by phenomenologists like Michel Henry and Jean-Luc Marion, our purpose is to highlight the fact that maybe the nocturnal darkness constitutes, in a certain way, the supreme form of manifestation, the point zero of phenomenality.

Keywords: Darkness · Night · Henry · Marion · Saturated Phenomenon.

Lo invisible se muestra bajo una luz oscura. Prolegómenos a una fenomenología de lo nocturno

La tradición filosófica occidental ha privilegiado siempre la luz y lo luminoso a la hora de abordar el análisis y la descripción de los fenómenos, tanto desde el punto de vista ontológico como epistemológico. En el presente estudio tratamos de examinar, inversamente, el modo de manifestación propio de lo nocturno, es decir, los posibles tipos de donación que pueden acontecer en el interior de la oscuridad: en el espacio oscuro donde se revela paradójicamente lo invisible. Siguiendo las directrices marcadas en este sentido por fenomenólogos como Michel Henry y Jean-Luc Marion, nuestro propósito es poner de relieve el hecho de que tal vez la oscuridad nocturna constituye, en cierto modo, la forma suprema de la manifestación, el punto cero de la fenomenalidad.

Palabras Clave: Oscuridad · Noche · Henry · Marion · Fenómeno Saturado.

JAIME LLORENTE CARDO es profesor y director del Departamento de Filosofía del IES «C. de Calatrava» (Ciudad Real). Licenciado en Filosofía (Universidad de Valladolid), Licenciado en Antropología Social y Cultural (UNED), Licenciado en Humanidades (Universidad de Castilla-La Mancha), Grado en Geografía e Historia (UNED), Certificado en Suficiencia Investigadora (Doctorado) (Universidad de Valladolid). Autor del libro «Levinas» (RBA, 2016), así como de más de medio centenar de artículos publicados en revistas especializadas tales como: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, *Diánoia*, *Daímon*, *Ideas y Valores*, *Pensamiento*, *Logos*. *Anales del seminario de metafísica*, etc. Sus líneas de investigación se centran en el ámbito de la fenomenología contemporánea, con especial atención a las cuestiones relativas a la estética, la corporalidad o la alteridad.

INFORMACIÓN DE CONTACTO | CONTACT INFORMATION: Departamento de Filosofía. I.E.S.-C. de Calatrava. Ciudad Real. Ciudad Real, España. e-mail (✉): jakobweinendes@gmail.com · iD: <https://orcid.org/0000-0002-6285-340X>.

HISTORIA DEL ARTÍCULO | ARTICLE HISTORY

Received: 6-July-2020; Accepted: 19-March-2021; Published Online: 30-March-2021

COMO CITAR ESTE ARTÍCULO | HOW TO CITE THIS ARTICLE

Llorente Cardo, Jaime (2021). «Lo invisible se muestra bajo una luz oscura. Prolegómenos a una fenomenología de lo nocturno». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 10, no. 16: pp. 189-220

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2021