

EL EXISTIR NEUTRO COMO “FENÓMENO SATURADO”: DESCRIBIENDO LA CONTRA-EXPERIENCIA DEL EXCESO CON EMMANUEL LEVINAS Y JEAN-LUC MARION

Jaime Llorente

Departamento de Filosofía del I.E.S. “C. de Calatrava”
jakobweinendes@gmail.com

Abstract

The purpose of the present work is to show that the “there is” or the neutral existence which constitutes one of the most recurrent themes broached by Levinas in his early works of the late forties (*De l'évasion, De l'existence à l'existant y Le temps et l'autre*) belongs thoroughly to the category described by Jean Luc Marion's phenomenology of givenness under the name of “saturated phenomenon” or “paradox”. In order to make clear such belongingness, the four figures or attributes that define the excess of intuitive givenness are examined according to their degree of coincidence with the way in which Levinas describes the singular experience of exposition to the neutrality of the existence without existents. This postulated identification between both elements means a potentially productive extension of the phenomenological horizon from the point of view of a possible overcoming of the traditional metaphysics.

Key words: Levinas, Marion, saturated phenomenon, “there is”, excess, neutrality.

Resumen

El propósito del presente estudio es mostrar que el *il y a* o existir neutro que constituye uno de los temas recurrentes abordados por Levinas en sus primeras obras de finales de los años cuarenta (*De l'évasion, De l'existence à l'existant y Le temps et l'autre*), pertenece plenamente a la categoría descrita por la

Recibido: 10 - 11 - 2014. Aceptado: 10 - 02 - 2015.

fenomenología del don de Jean-Luc Marion bajo la denominación de “fenómeno saturado” o “paradoja”. En orden a poner de relieve tal pertenencia, se examinan las cuatro figuras o atributos que definen el exceso de donación intuitiva propio de todo fenómeno saturado atendiendo a su grado de coincidencia con el modo en el que Levinas describe la singular experiencia de exposición a la neutralidad del existir sin existentes. Esta postulada identificación entre ambos elementos supone una ampliación del horizonte fenomenológico potencialmente fructífera desde el punto de vista de la posible superación de la metafísica tradicional.

Palabras clave: Levinas, Marion, fenómeno saturado, “hay”, exceso, neutralidad.

1. El “hay” en tanto que paradoja: el lugar del existir neutro en la tópica marioniana del fenómeno

El subtítulo del presente estudio remeda de forma intencionada el título elegido en 1949 por Levinas a la hora de publicar conjuntamente una serie de ensayos —a la sazón pioneros en el contexto filosófico francés— en los cuales el filósofo lituano daba cumplida cuenta de un “primer encuentro con la fenomenología” que atestiguaba “las esperanzas de los primeros descubrimientos”(Levinas, 1988, 6) que ésta, en sus primeras encarnaciones husserliana y heideggeriana, era entonces capaz de suscitar en referencia a la noción de “existencia”. Sin embargo, más que de “descubrir” el Ser (*Sein*) como acontecimiento distinto de “aquello que es”(el ente o *Seiendes*) o de redescubrir esa sonoridad larvadamente implícita en el verbo “ser” puesta de relieve por la ontología heideggeriana que, al decir de Levinas, logra adiestrar la facultad auditiva ejercitándola para percibir adecuadamente la escucha de la donación del Ser,¹ se trataría aquí de “describir” una experiencia de captación del Ser que poco o nada tiene que ver con generosidad alguna. Una experiencia a la cual el propio Levinas trata de aproximarse en sus primerizas obras de finales de los años cuarenta merced a una

¹ “Y, gracias a Heidegger, nuestro oído se educó para entender el ser en su resonancia verbal, sonoridad inaudita e inolvidable. Ese oído iba a abrirnos el ser mismo, el querer que quiere no querer y la generosidad que permite ser al ser”(Levinas, 2008, 13).

tentativa encaminada a pensar la exposición a un “Ser” que no lo es ya de un “ente”: una pura existencia anónima situada al margen de todo existente concreto, “*una existence sans monde*”. *Il y a* (“hay”) es el nombre dado por Levinas a esta impersonal forma de darse el puro *exister sans existant*; una “acción de ser” que solamente hace entrega de un acontecer ontológico constitutivamente definido por su carácter neutro, de “un existir que tiene lugar al margen de nosotros, sin sujeto, un existir sin existente”.²

Ya en el *Nachwort* añadido en 1943 a la cuarta edición de *Was ist Metaphysik?*, el propio Heidegger había puesto en franquía el camino conducente a la posibilidad de aceptar que “pertenece a la verdad del Ser que el Ser se presenta de forma plena sin el ente (*das Sein wohl west ohne das Seiende*), pero que jamás un ente es sin el Ser”,³ dejando anticipadamente en evidencia la ingenuidad que Levinas habría de mostrar cuatro

² (Levinas, 1993, 83, en adelante *TO*). El “método” utilizado por Levinas a la hora de propiciar un primer acercamiento a este existir carente de existentes concretos en su seno, pasa por tratar inicialmente de suprimir — mediante una suerte de hipotética “ficción mental cartesiana” — el darse de todo elemento óntico determinado con objeto de constatar si, tras tal eliminación imaginaria, subsiste aún algún tipo de remanente ontológico y observar, en caso de que así fuera, cuales son los atributos o rasgos característicos que éste presenta. El resultado de este inaugural ejercicio de acceso a la existencia carente de existentes es descrito por Levinas en los siguientes términos: “Tras esta destrucción imaginaria de todas las cosas no queda ninguna cosa, sino sólo el hecho de que *hay*. La ausencia de todas las cosas se convierte en una suerte de presencia: como el lugar en el que todo se ha hundido, como una atmósfera densa, plenitud del vacío o murmullo del silencio. Tras esta destrucción de las cosas y los seres, queda el «campo de fuerzas» del existir impersonal. Algo que no es sujeto ni sustantivo. El hecho de existir que se impone cuando ya no hay nada. Es un hecho anónimo: no hay nadie ni nada que albergue en sí esa existencia. Es impersonal como «llueve» o «hace calor» Un existir que resiste sea cual sea la negación que intente desecharlo” (*TO*, 84).

³ (Heidegger, 1976a, 304; en adelante *W*). De todos modos, Heidegger no dejará de incurrir en fluctuaciones y ambigüedades a este respecto, dado que en 1949, a propósito de la quinta edición de la conferencia de 1929, la mencionada fórmula sufre una esencial rectificación. Ahora, aquello que pertenece a la verdad del Ser es la recíproca dependencia y remisión mutua postulada entre el “tornarse presente” o “esenciar” (*wesen*) de ente y Ser: “que nunca el Ser se presenta sin el ente (*nie west ohne das Seiende*) y que jamás un ente es sin el Ser (*niemals ein Seiendes ist ohne das Sein*)” (*W*, 306).

años más tarde al considerar sumamente improbable el hecho de que “Heidegger pudiera admitir un existir sin existente, pues lo encontraría absurdo” (TO, 83). Pero, más allá de esta concomitancia a la vez esencial y puntual entre ambos pensadores, el rasgo verdaderamente decisivo al respecto radica en el hecho de que allí donde Heidegger reconoce en la experiencia de resultar el hombre interpelado (*angerufen*) por la voz del Ser “*das Wunder aller Wunder*”, “la maravilla de las maravillas: que el ente es” (W, 307), Levinas enfatiza inversamente el carácter radicalmente “desértico, obsesivo y horrible del *ser*, entendido según el *hay*”, cifrando la tarea de su tentativa de 1947 en “la descripción de este *hay* mismo” y en “la insistencia sobre su inhumana *neutralidad*”.⁴

Habida cuenta de que Heidegger alude explícitamente a una “experiencia” cuando afirma que “solamente el hombre experimenta (*erfährt*) la “maravilla del Ser del ente”, y dado que también Levinas se remite a “experiencias muy próximas al «hay», en especial la del insomnio”,⁵ o apunta directamente al hecho de que “podríamos decir que la noche es la experiencia misma del *hay*” (EE, 94) cuando trata de incoar un posible acercamiento a la descripción de la exposición perceptiva al *il y a*, estamos en disposición de constatar el hecho de que se perfilan ya aquí dos posibles modos de experiencia ontológica. Una de ellas definida por la generosa donación efectuada por el hacerse presente el Ser y merced a la cual tiene lugar “la atingencia (*Angang*) que nos atañe (*angeht*) a nosotros, los hombres, hasta tal punto, que es al reparar en ella (*Vernehmen*) y aceptarla como alcanzamos lo característico del ser hombre” (Heidegger, 1976b, 23) y la otra caracterizada esencialmente por la perpetua “presencia” del “«escenario» siempre abierto del ser, del ser en el sentido verbal” a la cual “una negación que se quisiera absoluta al negar todo existente —incluso el existente que es el pensamiento que efectúa esa negación misma— no podría poner fin” (EE, 10).

Esta última experiencia permite solamente la epifanía de un “ser anónimo que ningún ente reivindica, ser sin entes (*étants*) o sin seres

⁴ (Levinas, 1990, 11, en adelante EE).

⁵ (Levinas, 1991, 46, en adelante EI). En el mismo sentido cabe interpretar observaciones tales como “Mi reflexión sobre este asunto parte de recuerdos de infancia [es decir, de «experiencias» tempranamente vividas»] (EI, 43-44), o aquella en la cual se confiesa explícitamente que la descripción del *hay* “*remonte à l'une de ces étranges obsessions qu'on garde de l'enfance et qui reparassent dans l'insomnie quand le silence résonne et le vide reste plein*” (EE, 11).

(*êtres*), incesante trajín (*remue-ménage*) [...], *hay* impersonal como «llueve» o «es de noche». Término fundamentalmente distinto del «*es gibt*» heideggeriano [...] y de sus connotaciones de abundancia y generosidad” (*EE*, 10).⁶ De hecho, Levinas advierte con explicitud el hecho de que tomar metafóricamente la exposición a la oscuridad nocturna como situación paradigmáticamente parangonable a la experiencia del puro existir neutro únicamente puede hacerse de modo hipotético y aproximativo, dado que la identificación efectiva entre ambas instancias sólo podría llevarse a cabo de forma legítima “si el término «experiencia» no fuese inaplicable a una situación que es la exclusión absoluta de la luz” (*EE*, 94). Esa añorada luz ausente en el marco del sombrío “campo de fuerzas” del “hay” comienza a despuntar, conforme a la descripción levinasiana, en virtud de la aparición de un existente concreto (un “objeto” determinado susceptible de ser “apuntado con el dedo” y nombrado mediante sustantivos) en la esfera de dominio del existir neutro puramente “eventual” o “verbal”. Tal aparición de elementos definidos y substanciales en el horizonte indeterminado del “hay” es designada por Levinas mediante el término “hipóstasis”.⁷ Así pues, merced a la irrupción de la hipóstasis, la experiencia del “sordo rumor” del *il y a*, su claustrofóbica impersonalidad, resulta interrumpida: abrogada por una suerte de “síncope” instantáneo. Aquel

⁶ En referencia a este rasgo esencial propio del “hay”, Adriaan Peperzak caracteriza el modo en que Levinas elabora en sus obras tempranas “su propia fenomenología del ser” del siguiente modo: “*il se concentre sur le murmure obscur et menaçant de l’il y a extrêmement indéterminé (et bien différent de la générosité suggérée par le caractère donateur de l’être que Heidegger entend dans l’expression Es gibt). Mais plutôt que l’être lui-même, cet «il y a» est comme une ombre de l’être qui, tel le chaos, le précède ou reste quand l’être est détruit [...]. Selon Levinas l’être est homogène, neutre et anonyme, mais, malgré son indétermination générique, il a un caractère propre: l’être est une essence active et transitive qui fait être et se dérouler ce qui est*” (Peperzak, 2006, 103).

⁷ “Mi primera idea era que quizás el «ente», el «algo» que es posible señalar con el dedo, corresponde a una dominación del «hay» que aterra en el ser. Hablaba, pues, del ente o de lo existente determinado como de un alba de claridad en el horror del «hay», de un momento en el que el sol se levanta, en el que las cosas aparecen por ellas mismas, en el que no son llevadas por el «hay», sino que lo dominan [...]. Hablaba así de la «hipóstasis» de los existentes, es decir, del paso que va del *ser* a una cosa *cualquiera*, del estado de verbo al estado de cosa” (*EL*, 50).

existir neutro que “no está nunca adherido a un *objeto que es*, y por ello lo denominamos anónimo”(TO, 85), pasa ahora a adoptar el inverso rol de atributo portado ya por un “sujeto”, por un ente que “es dueño de tal existir como el sujeto es dueño del atributo. El existir le pertenece”(TO, 88). Puede decirse, pues, con legitimidad que, gracias a la hipóstasis el verbo deviene, en cierto modo, carne: toma cuerpo y adquiere entidad en un paradójico acto de *kénōsis* ontológica operado por y sobre aquello que ejemplifica lo vacío (*kenón*) de modo eminente.⁸

Siguiendo la estela de la posición hipostática, se imponen ahora en el horizonte del aparecer fenómenos tales como el presente temporal definido por “el desgarramiento que produce en la infinitud impersonal del existir”(TO, 89), o el crucial “fenómeno” representado por la emergencia del yo: una subjetividad que “no es inicialmente un existente, sino el modo del existir en cuanto tal, que propiamente hablando no existe”, pero que ya supone un triunfo sobre esa “vigilia anónima” puramente expuesta a la neutralidad ontológica en la cual se demora y agota el tenue y fantasmagórico “proto-yo” que asume impropriadamente el rol de “sujeto” en el interior del *il y a*. La conjunción entre el presente y el yo en cuanto “existentes” determinados comporta la posibilidad de “componer con ellos un tiempo, construir el tiempo como un existente”, pero la experiencia de este tiempo derivado del acto de la hipóstasis constituye siempre “la experiencia de un tiempo hipostasiado, de un

⁸ La prioridad del existir sobre el existente que suspende el carácter anónimo propio de aquél merced a un acto de nominación, de otorgamiento de nombre, ha sido correctamente advertida por John Llewelyn: “Como este rescate del ser es un rescate del anonimato de la existencia mediante la hipóstasis de un sujeto sustantivo, un ser que puede portar un nombre que le identifique y porque el ser o la existencia es innegable incluso por la nada y la muerte, Levinas ha deducido desde luego lo existente de la existencia”(Llewelyn, 1999, 50). Al sentido subyacente a este acto de nombrar lo neutro que mitiga provisionalmente su carácter intolerable es al que se refiere asimismo Blanchot cuando escribe: “Lo neutro puede ser nombrado, puesto que lo es [...]. Pero ¿qué es, entonces, designado por el nombre? El deseo de dominar lo neutro, deseo al que, enseguida, se presta lo neutro, tanto más cuanto que es ajeno a todo dominio”(Blanchot, 1994, 114). En tal adánica voluntad de dominio mediante la designación residiría, pues, “El enigma de lo neutro, enigma que lo neutro mitiga haciéndolo brillar en un nombre”(Blanchot, 1994, 99), casi “como si el conocimiento no nos fuese dado más que para conocer lo que no podemos soportar conocer”(Blanchot, 1994, 155).

tiempo que es, y no del tiempo en su función esquemática entre el existir y el existente”(TO, 91).

Lo esencial a ser retenido por nosotros a este respecto, radica en el hecho de que esta posición del presente acaecida merced a la hipóstasis y en virtud de la cual el ente ejerce dominación y sometimiento sobre la inicialmente incondicional donación del existir anónimo, conduce nuestra mirada hacia la consideración de ese tránsito salvífico desde la neutralidad del puro Ser a la estable y definida configuración del mundo ya hipostasiado, y al hacerlo, es decir, “al buscar el paso del existir al existente”, nos sitúa “en un plano de investigación que ya no se puede denominar experiencia. Y si la fenomenología no es más que un método de experiencia radical, entonces nos hallamos más allá de la fenomenología”(TO, 91). Ahora bien, si, como Levinas acepta plenamente, el “hay” constituye un dato ontológico susceptible de ser directamente experimentado (carecería de sentido, si no fuese así, hablar al respecto de “carácter desértico” u “horrible” del Ser), entonces resulta palmario el hecho de que ha de constituir igualmente algún tipo de fenómeno, y por tanto debe necesariamente caer en el interior del círculo de investigación propio de la fenomenología. Así pues, la cuestión que aquí se plantea es aquella que hace referencia a la identificación de la clase de fenómeno a la cual pertenece el existir neutro, así como la determinación del tipo de experiencia merced al cual acontece su captación.

Es en este decisivo punto de nuestro discurso donde entra en juego la teoría fenomenológica de Jean-Luc Marion relativa a la distinción entre diversos tipos de fenomenicidad susceptibles de ser taxonomizados en función de su mayor o menor intensidad o grado de donación intuitiva. En efecto, también Marion aborda, en *Réduction et donation*, la cuestión que interroga acerca del estatus “onto-epistemológico” del Ser en tanto que fenómeno, si bien lo hace desde una perspectiva en la cual se conjugan una teoría universal de la donación (todo cuanto aparece pertenece, en cuanto tal a la esfera de lo dado, y también, en la misma medida, todo lo inaparente) y una concepción de la reducción fenomenológica condensada en la fórmula “a tanta reducción, tanta donación”.⁹ Tal hibridación desemboca en el planteamiento de la cuestión fundamental:

⁹ En referencia a este carácter universal propio de la donación, Marion apunta explícitamente que “Ante lo que *sea* (o incluso lo que no *sea*), la dificultad no reside pues tanto en saber si se trata de una donación, sino solamente en determinar los modos de donación”(Marion, 2008, 110, en adelante, SD).

“si la irrupción de la donación no conduce de manera inevitable y desde un comienzo a la fenomenología hacia la cuestión del ser”, la cual equivale a esta otra interrogación crucial: “¿la reducción conduce a la fenomenología a ver el ser como un fenómeno?”¹⁰ El problema radicaría, pues, en la posibilidad de determinar si las reinterpretaciones y torsiones metodológicas a las cuales la ontología de Heidegger somete a la reducción fenomenológica husserliana “convergen hacia un único fin: recibir en la pura donación «en persona» y a título de fenómeno al ser mismo” (RYD, 113), o, como lo expresa Marion con un volumen de radicalidad aún más intenso: “¿El ser se dona como un fenómeno, incluso como el más radical de los fenómenos según la más radical de las donaciones?” (RYD, 230).

En esta fase de su indagación, no obstante, Marion se atiene casi exclusivamente al “Ser” entendido en un sentido ontológico netamente heideggeriano, ciñendo casi exclusivamente sus análisis a esta única modalidad de darse el simple evento de la existencia. Yendo un paso más allá, nosotros apuntamos a la cuestión de si ese “irremisible existir puro” (TO, 84) acerca del cual versa de forma prioritaria el discurso filosófico levinasiano a finales de los años cuarenta (y cuya huella nunca acaba de esfumarse del todo en el transcurso de su producción teórica posterior),¹¹ admite ser legítimamente encuadrado en la esfera de alguna categoría de fenomenicidad y cuál es, en ese caso, tal categoría. Inquirimos, asimismo, acerca de la modalidad concreta de experiencia que propiciaría un posible acceso a esa singular forma de fenómeno que parece mostrarse como radicalmente anterior a cualquier aparecer de fenómenos en general. Adelantamos ya, de modo aún provisional, que nuestra respuesta a la primera de las cuestiones formuladas es que,

¹⁰ (Marion, 2011, 66, en adelante, RYD).

¹¹ A estos vestigios siempre tácitamente presentes bajo el modo de la remembranza indirecta a lo largo de la totalidad de la obra de Levinas, alude Simon Critchley mediante un dictamen que suscribimos aquí plenamente y conforme al cual “El problema del *il y a* es que se niega tercamente a desaparecer, y que Levinas sigue reintroduciéndolo en momentos cruciales de su análisis [...]. Si la neutralidad del *il y a* es el primer paso en el itinerario del pensamiento de Levinas, y debe ser superada por el advenimiento del Sujeto y de *Autrui*, ¿no deberíamos preguntarnos por qué sigue tropezando Levinas con el primer peldaño de una escalera que a veces pretende haber arrojado ya?” (Critchley, 2007, 150-152).

en el caso del *il y a*, se trata acaso de aquello que Marion caracteriza bajo la denominación de “fenómeno saturado” o “paradoja”.¹² Esta adscripción constituye una posibilidad aún soslayada (o preterida por desconocimiento) por parte de Levinas cuando afirma que la articulación entre el existir neutro y el existente determinado se ubica en el exterior del plano acotado por la investigación fenomenológica o excede directamente su campo de análisis propio. En efecto, a pesar de no rebasar en ningún momento el horizonte marcado por las coordenadas husserliano-heideggerianas, el planteamiento de la cuestión relativa a la posible fenomenicidad del Ser desplegado por Marion en *Réduction et donation* roza en ocasiones de forma inadvertida y sin apercibirse realmente de ello, la identificación que proponemos aquí entre el puro existir neutro considerado al margen de los existentes diferenciados y singulares (el “hay” anónimo levinasiano) y el llamado por Marion “*phénomène saturé*”.

Ello tiene lugar, por ejemplo, cuando Marion parece barruntar que la respuesta positiva a la interrogación recién formulada acerca del virtual estatus del Ser como fenómeno entraña una confusa equivocidad; una peligrosa anfibología que implica la necesidad de postular un tipo de donación fenoménica ajeno ya a la característica “presencia ante la intuición” propia de todo fenómeno:

si se quiere mantener el título de fenómeno para el ser —con el riesgo de una ambigüedad muy peligrosa— sería conveniente pensar un fenómeno que no se agote en la presencia aquí y ahora, dado que sólo se define pudiendo rehusarse a ello. ¿Es posible asumir, incluso formular, la tarea de hacer fenomenal, no lo que, siendo invisible podría hacerse visible, y por tanto devenir un ente, sino, paradójicamente, hacer fenomenal lo que, invisible como tal, no podría en ningún sentido hacerse visible según el modo del ente presente? (RYD, 95).

En efecto, ese fenómeno “paradójico” refractario a presentarse bajo la forma de la presencia, que más bien se caracteriza esencialmente por hurtarse a ella y que, de modo análogamente paradójico, ingresa

¹² Para una introducción general al concepto de “fenómeno saturado” y sus diferentes “encarnaciones”, véase: Mackinlay, 2010.

en el horizonte de lo fenoménico únicamente cuando comparece como elemento ausente y no-objetual, parece corresponderse cabalmente, como tendremos ocasión de constatar, con la caracterización marioniana de la “*paradoxe*”. Un posible “contra-fenómeno” o *phénomène saturé*, pues, que, además, no deja de guardar, en lo referente a su modo de darse, una estrecha similitud con esa “ausente presencia” que define, según Levinas, el modo de aparición del “hay” neutro.¹³

Por su parte, la respuesta a la segunda cuestión pasaría por postular que, en cuanto posible “paradoja”, el *il y a* indeterminado e impersonal resultaría, en consecuencia, accesible sólo a través de un modo igualmente “para-dójico” de experiencia; una experiencia contraria a toda *empeiria* habitual, esto es, una experiencia que habría que considerar en principio como imposible en tanto que es ejercida sobre un fenómeno análogamente inviable e inverosímil. A esta paradójica forma de “vivencia empírica” es a la que Marion se refiere mediante el descriptivo término “contra-experiencia”. Por lo demás, los “fenómenos saturados”, lejos de constituir anomalías excepcionales, inusuales o insólitas, se muestran, más bien, como fenómenos frecuentes, pero, por regla general, no reconocidos como tales sino confundidos con otros tipos de fenómeno (aquellos a los que Marion llama “fenómenos pobres” y “fenómenos corrientes”), lo cual ocasiona que resulten preteridos e ignorados en cuanto lo que realmente son: fenómenos “paradójicos”. Con respecto a esta clase de fenómenos, la filosofía tradicional emplea

¹³ No deja de resultar llamativo a este respecto que, en alusión a la idea de infinito cuya epifanía acontece privilegiadamente en el rostro del Otro, un intérprete del pensamiento levinasiano como Sebbah escriba “*Il se phénoménalise donc bien en un sens, même si c’est de manière fort paradoxale, comme torsion infligée aux structures de la phénoménalité [...]. Il est visage. Et le visage n’est ni phénomène ni non phénomène ou anti-phénomène: il est, selon l’heureuse expression de J. Rolland, «contre-phénomène»*” (Sebbah, 2010, 113). Lo sorprendente reside aquí, a nuestro juicio, en el modo en que Sebbah emplea un registro terminológico muy cercano al utilizado por Marion a la hora de caracterizar el *visage d’autrui*, sin reparar en absoluto en el hecho de que tal descripción entronca ya perfectamente con el *il y a* que ese mismo rostro pretende superar y dejar atrás. El propio Levinas se muestra mucho más consciente de ello cuando, en un arriesgado alarde de verdadera “torsión infligida a las estructuras de la fenomenalidad”, se aventura a postular que el propio Dios, en tanto que “*absolument autrui*” y “*autre d’alterité préalable à l’alterité d’autrui*”, se muestra como “*transcendant jusqu’à l’absence, jusqu’à sa confusion possible avec la remue-ménage de l’il y a*” (Levinas, 1992, 115).

un procedimiento análogo al ejecutado en el caso del célebre lecho de Procusto, es decir, constriñe artificialmente al “fenómeno saturado” en orden a forzarlo a encajar en los límites marcados por un tipo de fenomenicidad que por esencia no le conviene ni le corresponde, dado que no es la suya. De hecho, como apunta Marion, “ninguno de los pensadores decisivos se ha olvidado de describir un fenómeno saturado (o varios), aun contradiciendo sus propios presupuestos metafísicos” (*SD*, 356).¹⁴ Levinas, según consideramos aquí, no constituye a tal respecto, una excepción. Así pues, no se trata tanto de rastrear o de sacar a la luz un tipo de fenómeno de difícil acceso que habría de ser representado como ignoto y que por ello precisaría ser rescatado de su inicial encubrimiento con denuedo y esfuerzo, cuanto de simplemente aprender a reconocerlo cuando aparece (lo cual sucede, además, de forma habitual).

Nuestra hipótesis-guía es, por tanto, que el existir neutro levinasiano al cual nos hemos venido refiriendo constituye acaso uno de esos “fenómenos saturados”, si bien no reconocido aún como tal. El sentido último y también la relevancia subyacente a este reconocimiento estriban en que, lejos de comportar clausura alguna de lo fenoménico, de restringir el dominio propio de la fenomenología (como aduce Levinas en referencia al tránsito del “hay” a la hipóstasis), contribuye de forma decisiva a expandir el campo de investigación susceptible de ser acotado y contenido por el pensamiento fenomenológico en la medida en que supone la apertura de nuevos y anteriormente inexplorados ámbitos de fenomenicidad. En este sentido, se daría aquí efectivo cumplimiento a la significación que reviste, por decirlo en los términos que Marion emplea a la hora de reconocer el logro fenomenológico capital alcanzado por Husserl y por el joven Heidegger, la “ampliación de la presencia, entendida como objetividad, según la medida excesiva de la donación” (*RYD*, 63). Esta ampliación es, a nuestro juicio, lo que supone el reconocimiento del “fenómeno” del existir neutro como “fenómeno saturado”; una interpretación ya de entrada justificada por la propia alusión de Marion a una “medida excesiva de la donación”, puesto que, como se verá, ese exceso de volumen intuitivo es el rasgo que caracteriza constitutivamente al fenómeno paradójico. Levinas no vislumbra esta potencial expansión de la esfera de la fenomenicidad contenida en su descripción del “hay” por la simple razón de que no considera aún la

¹⁴ Solamente la metafísica considera, de hecho, “la paradoja como un caso excepcional (incluso excéntrico) de la fenomenicidad” (*SD*, 367).

posibilidad de algo semejante a un “fenómeno saturado”; posibilidad únicamente sacada a la luz por la fenomenología marioniana de la donación.

Así pues, la hipótesis del “hay” como “fenómeno saturado nos sitúa ciertamente en un “plano de investigación” situado allende aquello que Levinas admite como susceptible de ser denominado “experiencia”, pero “no por ello “nos hallamos más allá de la fenomenología”, sino expandiendo la fenomenología misma más allá de los límites husserlianos y heideggerianos en el interior de los cuales es únicamente capaz de concebirla el filósofo de Kaunas. La comprobación de esta posible pertenencia del *il y a* al dominio de las “paradojas” requiere, como paso inicial, del examen propedéutico de la “tópica del fenómeno” elaborada por Marion, con el fin de constatar si efectivamente el “hay” neutro se ajusta a alguna de las múltiples figuras que la constituyen (“fenómenos pobres”, “fenómenos corrientes” y “paradojas”), y, de suceder así, de qué modo lo hace. Se trataría de un liminar procedimiento “metódico” tendente únicamente a descartar la posible inserción del existir neutro en alguna esfera de fenomenicidad distinta a la representada por la “paradoja”. En caso de conocer el éxito en tal tentativa, habríamos contribuido a ampliar el horizonte de lo fenoménicamente dado con un tipo de fenómeno cuyas virtualmente fructíferas implicaciones y consecuencias de orden ontológico y gnoseológico habrán de ser indicadas únicamente con posterioridad a su reconocimiento razonado como “fenómeno paradójico”.

El criterio general seguido por Marion a la hora de clasificar las “figuras originales de la fenomenicidad” es el marcado por su respectivo grado de donación. En principio, el “hay” parece entroncar difícilmente con aquel modo de fenomenicidad al cual Marion alude mediante la fórmula terminológica de “fenómenos pobres en intuición”, es decir, fenómenos de carácter “ideal” o “eidético” (ejemplificados privilegiadamente por los fenómenos matemáticos y lógicos) cuyo privilegiado grado de certeza, tradicionalmente enfatizado por el pensar metafísico, “se invierte también en un déficit fenomenológico radical —aquí la manifestación no [se] da (o poco), puesto que no libera ni intuición real, ni individuo, ni temporalización de acontecimiento, es decir, ningún fenómeno consumado” (SD, 363). En el caso del “hay” indeterminado y anónimo, sucede más bien que su donación acontece con una perentoriedad e intensidad de carácter intuitivo inversamente proporcional a la de la riqueza de contenidos ónticos u “objetuales” que tal

intuición muestra de manera efectiva. Resulta palmario que el “carácter abstracto” (desligado de toda referencia a “objeto” alguno) que pudiera ser adscrito al “hay” no es equivalente a la “abstracción” que caracteriza a la penuria intuitiva propia de los “objetos eidéticos”: a su darse, según indica Marion, “en la abstracción vacía de lo universal, sin contenido ni individuación, mediante una iterabilidad perfecta al ser indemne a toda materia” (SD, 362). El existir neutro se da, pues, con una paradójica “riqueza en intuición” (a fuer de no mostrar propiamente nada sino una pura ausencia de contenido) que contrasta llamativamente con su indigencia en cuanto a la profusión de instancias concretas susceptibles de ser intuitas que ofrece. En suma: los respectivos modos de situarse al margen de la categoría de “objetidad” —de “no ser ente”— propios del “hay” y del “fenómeno pobre” se muestran como radicalmente divergentes.

Tampoco parece constituir el “hay” un fenómeno susceptible de ser incardinado en la esfera del segundo modo de fenomenicidad distinguido por Marion: aquel representado por los “fenómenos de derecho común” o “fenómenos corrientes”. En el caso de este tipo de fenómenos, “La objetivación misma del fenómeno requiere que se restrinja lo dado intuitivamente a lo que confirma (o, más bien, lo que no invalida) el concepto. La intención conserva así el dominio de la manifestación y la donación se restringe a la plantilla de la objetivación” (SD, 364). A este dominio de la fenomenicidad corresponderían por derecho propio los objetos tematizados por la física y las ciencias naturales, pero también, al decir de Marion, los “objetos técnicos” industrialmente producidos. Según nos parece, se trata de un ámbito fenoménico al cual pertenecen aquellos elementos ópticos, singulares y determinados que aparecen únicamente merced al surgimiento del horizonte abierto e instituido por la hipóstasis; instancias que se hallan, empero, ausentes en el previo escenario indeterminado y carente de horizonte que caracteriza a la neutralidad ontológica propia del “hay”. El propio *il y a* tampoco se encuadra, conforme a la caracterización levinasiana, en la categoría de objeto, dado que, contemplado desde un punto de vista ontológico, no es en absoluto un “objeto” ni coincide con ninguna cualidad susceptible de ser atribuida a un objeto, mientras que, considerado desde una perspectiva “epistemológica”, únicamente admite ser captado desde una instancia perceptiva definida precisamente como una “vigilia sin objeto”.

Así pues, resta solamente la posibilidad de que el existir neutro constituya un “fenómeno saturado” o “paradoja”. Una modalidad de fenómeno que, lejos de satisfacer la adecuación de la intuición con la significación por deficiencia intuitiva, esto es, en lugar de garantizar “que el concepto domine la totalidad del proceso de manifestación” (SD, 363) como sucede en el caso de los “fenómenos de derecho común”, aparece más bien “gracias (o a pesar de) un exceso (*surcroît*) irreductible de la intuición sobre todos los conceptos y todas las significaciones que quisieran asignársele” (Marion, 2010a, VII). Avala esta hipótesis el hecho de que Levinas, al referirse a “la universal ausencia” del *il y a* que “es, a su vez, una presencia absolutamente inevitable”, enfatice el hecho de que ésta “No es el contrapunto (*pendant*) dialéctico de la ausencia y no es mediante un pensamiento como la captamos. Está inmediatamente ahí. No hay discurso” (EE, 94-95). Esta refractariedad al pensamiento reflexivo y al lenguaje, es decir, a la doble vertiente del *lógos* mismo, muestra al “hay” como un fenómeno instantáneamente dado con una imposición tan inmediata como extraña al concepto: justamente el irreductible exceso intuitivo desintegrador de toda significación conceptual que, según Marion, permite identificar la presencia de un fenómeno saturado. Este señalado déficit de *lógos* presenta, no obstante, una específica y particular “lógica”. Una “lógica del exceso” (del *surcroît* intuitivo) que habrá de ser examinada a continuación y cuyas peculiares categorías configuran el *corpus* propio de la contra-experiencia merced a la cual acontece tanto la percepción del existir neutro levinasiano como la captación del fenómeno saturado teorizado por Marion.

2. Experimentar la contra-experiencia: describiendo las categorías de una lógica del exceso

Como acaba de indicarse, Marion entiende por “fenómeno saturado” en general aquel tipo de fenómeno en el cual “la intuición sobrepasa todo concepto” (SD, 330), aquel donde “ya no se trata de la no-adecuación de la intuición (deficiente) que deja vacío un concepto (dado); se trata, inversamente, de una deficiencia del concepto (deficiente) que deja ciega a la intuición (dada sobreabundantemente). En tal situación, es el concepto el que falta y ya no la intuición” (SD, 325). Asimismo, de forma más precisa y específica, se trataría de un fenómeno “imposible” en la medida en que no debería, en principio, estar en disposición de darse, pero que, sin embargo, a pesar de ello, “se da” *de facto*. El hecho

de que, como se indicó, Marion lo designe también mediante el término “paradoja” obedece a la necesidad de dar cuenta de su carácter de fenómeno que anula la fenomenicidad en cuanto tal, que contradice las condiciones mismas de aparición y mostración (*phainesthai*) propias de todo *phainómenon*. No solamente ya las relativas al sucesivo “hilo de la intencionalidad” (configurado por la secuencia: “mención, previsión repetición”), sino aquellas que atañen a las *conditiones possibilitatis* de la experiencia *qua tale*. La exposición a la superabundancia característica del “fenómeno saturado” se revela, pues, como una suerte de “contra-experiencia” “para-dóxica” merced a la cual el fenómeno saturado “adapta” su epifanía al desmesurado desbordamiento de donación que lo define:

El rasgo fundamental de la paradoja radica en que la intuición despliega una demasía que el concepto no puede ordenar, que la intención no puede prever; en ese caso, la intuición ya no se encuentra vinculada a y por la intención, sino que se libera de ella, erigiéndose entonces en una intuición libre (*intuitio vaga*) [...]: la visibilidad de la pariencia (*parence*) surge así a contracorriente de la intención —de ahí la para-doxa, la contra-pariencia, la visibilidad en contra de la mención (SD, 366).

En este caso, el “hay” parece satisfacer plenamente las condiciones impuestas por tal descripción. Sin embargo, más en concreto, esa referencia final a la *mise à l'écart* de la “mención” (*visée*) por parte de la visibilidad propia del fenómeno saturado nos conduce directamente al examen de aquellos rasgos que permiten identificar un fenómeno cualquiera como “paradoja”. Es posible reconocerlo como tal, conforme al método adoptado por Marion, merced a un procedimiento consistente en la sistemática inversión de las categorías kantianas del entendimiento (las cuales excede) que arroja como resultado cuatro figuras o “caracteres” que convienen esencialmente a todo fenómeno saturado: éste admitiría, pues, ser descrito como “no-mentable” (*invisible*) según la cantidad, “insoportable” según la cualidad, “absoluto” según la relación e “inmirable” (*irregardable*) según la modalidad. Secundando el dictamen marioniano según el cual “reconocer los fenómenos saturados”

constituye acaso “una última posibilidad de la fenomenología”,¹⁵ trataremos seguidamente de comprobar si el específico modo de donación propio del *il y a* cristaliza en forma de un fenómeno de este tipo y, en caso afirmativo, en qué medida lo hace.

En primer lugar, explicitémoslo ya desde el comienzo, el darse del “hay” satisface la característica de sustraerse radicalmente a la *visée* intencional. Se presenta, en este sentido, como fenómeno “no-mentable” o *invisible* (según la cantidad) en la medida en que, a pesar de contar con un cierto volumen cualitativo de donación —aquel que le corresponde necesariamente en virtud de su mismo estatuto de fenómeno—, tal volumen resulta constitutivamente imprevisible. Esto significa que no es posible pre-construir el fenómeno a partir de la adición de sus partes constituyentes merced a una “síntesis sucesiva” que procediese a sintetizar el Todo tomando a aquéllas como punto de partida, y a mostrarlo como *aggregatum* con anterioridad a su efectiva epifanía “carnal”, “en persona”, *leibhaftig*. En efecto, en el seno del caos lóbrego del *il y a* no llega ni siquiera a regir el principio marioniano en virtud del cual “El fenómeno saturado no puede medirse a partir de sus partes, puesto que la intuición saturante sobrepasa sin limitación la suma de sus partes, que se añaden sin cesar” (*SD*, 331), dado que en este caso tanto el volumen cuantitativo de elementos implicados como el carácter hipotéticamente indecidible que pueda acompañar a tal magnitud extensiva se revelan, en última instancia, como factores irrelevantes.

El rasgo verdaderamente decisivo lo constituye el hecho de que la “desmesura” intuitiva ligada al darse del “hay”, en tanto que resulta refractaria a la admisión de toda *thésis* o “posición” de un elemento finito, concreto y determinado, no tolera, *a fortiori*, “posición conjunta” o *sýn-thésis* alguna. Repárese al respecto en que, conforme a la caracterización que de ellos ofrece Levinas, los “puntos espaciales” que cabe distinguir en el indeterminado seno del existir sin existente no se encuentran localizados, sino que se limitan a configurar un atáxico e informe *grouillement de points*:¹⁶ “El ritmo le falta al hay, como

¹⁵ (Marion, 2010b, 74, en lo sucesivo VR).

¹⁶ En referencia al carácter oscuro, discontinuo y hendido por la deslocalización propio de este espacio teratomorfo y contrario a la intencionalidad, Levinas cuestiona: “¿Puede hablarse de su continuidad? Es, ciertamente, ininterrumpido. Pero los puntos del espacio nocturno no se refieren unos a otros, como en el espacio iluminado; no hay perspectiva, no

la perspectiva a los puntos hormigueantes de la oscuridad”(EE, 111). No es posible tentativa alguna de com-posición allí donde ni siquiera tiene lugar la posición inicial de instancias susceptibles de ser compuestas, reunidas (conforme al sentido del *légein* helénico tradicional) o sistematizadas, esto es, en la pura indeterminación ontológica donde no se dan elementos definidos y localizados que permitan ejercer efectivamente acto sintético alguno.¹⁷

A este respecto, puede legítimamente caracterizarse la donación fenoménica del “hay” como un auténtico naufragio del *lógos*; un “hundimiento” atestiguado —no solamente de forma metafórica— por la observación levinasiana en la cual la neutra oquedad del “hay” es descrita en términos de “lugar en el que todo se ha hundido”(TO, 84). Así pues, lejos de apuntar a que el carácter, “inmenso”, “desmesurado” e “inconmensurable” característico del fenómeno saturado se caracterice “por nuestra simple imposibilidad de aplicar una síntesis sucesiva que permita prever un agregado a partir de la suma finita de sus partes finitas” o al hecho de que “Como el fenómeno saturado sobrepasa la suma de sus partes —las cuales tampoco pueden a menudo enumerarse— hay que abandonar la síntesis sucesiva por lo que llamaremos una síntesis instantánea, cuya representación precede y sobrepasa la de los eventuales componentes, en lugar de resultar según la previsión”(SD, 331), lo que realmente sucede en referencia a la acogida intuitiva del “hay” es que no se da contextura o síntesis parcial en absoluto. La pura exposición a la neutralidad anónima del *il y a* muestra únicamente una totalidad indeterminada no resultante de la compilación o integración de partes múltiples y diversas. Un Todo carente de determinación y configurado por una única y homogénea “parte” solamente susceptible de ser captada de modo instantáneo merced a una “sinopsis” inmediata que no precisa de recorrido alguno a través del circuito ontológico

están situados. Es un hormigüeo de puntos”(EE, 95-96). De ahí que la atmósfera del “acontecimiento impersonal, a-sustantivo de la noche y del *hay*”, admita ser descrito por Levinas “*comme une densité du vide*”(EE, 104).

¹⁷ El acto de “posición” (de existentes concretos, de un sujeto constituido ya como tal, del presente temporal o de la alteridad del Otro) acaece solamente en virtud de la emergencia de la hipóstasis. La hipóstasis implica fundamentalmente una *thésis* merced a la cual en el horizonte fenomenológico se afianza una pluralidad de existentes determinados entre los cuales sí cabe ya operar procedimientos de orden sintético, conjunciones o disyunciones.

conformado por una heterogénea variedad de existentes finitos (vale decir, “partes” potencialmente estructurables).

No tiene lugar aquí, propiamente hablando, ni “síntesis pasiva” en sentido fenomenológico (esto es, previa a toda hipotética reconstitución), ni mucho menos síntesis activa (es decir, “constitución” *qua tale*), sino solamente un “advenimiento que precede nuestra aprehensión, lejos de resultar de ella”, “que llega antes de que lo veamos, llega antes de tiempo, antes que nosotros. Nosotros no lo prevemos, sino que es él quien nos previene” y que por ello “se impone sin precedentes, ni partes, ni suma” (SD, 332). Es necesario acoger seriamente estos rasgos relativos a la caracterización marioniana de la “no-mentabilidad” de un fenómeno dejando al margen factores como la eventual falta de recensión de sus virtuales partes constituyentes o su carácter de producto dado con independencia de cualquier “adición previsible de cantidades parciales” (SD, 331), para considerar únicamente el modo en que el “hay” otorga su instantánea donación *d’un seul coup*: de forma inmediata y desligada de toda actividad sintética, esto es, situada más acá de todo hipotético proceso constituyente previo a la simple epifanía de su ausente presencia. Esta “im-posición” carente de “precedentes” que tan cumplidamente entronca con la descripción levinasiana del darse del *il y a* (“está inmediatamente ahí”) nos permite ya contemplar el decisivo rasgo que propicia un primer reconocimiento del “hay” como fenómeno saturado”. “Saturado” incluso en mayor medida que el propio fenómeno *invisible*.

En segundo lugar, el “hay” es (desde el punto de vista cualitativo) insoportable. El fenómeno saturado resulta *insupportable* cuando el grado de intuición dada a la percepción adquiere tal magnitud intensiva —tal volumen de exceso— que la mirada deviene incapaz de mantenerlo y tolerarlo, esto es, cuando “La intuición da demasiado intensamente como para que la mirada tenga suficiente corazón para ver verdaderamente lo que no puede concebir, ni apenas recibir, ni tampoco a veces afrontar” (SD, 335). La intuición se torna aquí, pues, cegadora: colma la totalidad de la visión de un deslumbramiento lumínico desbordado, inconmensurable e inasimilable. En el caso de la donación del *il y a*, sin embargo, aun verificándose puntualmente tal saturación intuitiva, ésta acontece no merced a una demasía de luminosidad, sino justamente en virtud de un inverso *envahissement d’ombre* (Levinas, 1994, 110). No es aquí la superabundancia de luz la instancia que la mirada perceptiva no se halla en disposición de admitir, sino —remedando la

propia expresión utilizada por Marion— la nocturna omnipresencia de una oscuridad que paradójicamente “deslumbra y quema”: “Cuando no puede soportar lo que ve, la mirada experiencia un deslumbramiento, ya que no soportar no equivale simplemente a no ver: hay primero que percibir, o incluso ver netamente, para sentir lo que no se puede soportar” (SD, 334-335).

La descripción levinasiana es pródiga en referencias al carácter insostenible de esa excesiva fulguración oscura y sombría que viene a coincidir con el darse mismo del “hay”.¹⁸ El propio énfasis situado por Levinas en el carácter absolutamente inevitable de la “vigilancia anónima” que aboca a la visibilidad del puro existir captado “como campo de fuerza, como un pesado ambiente no perteneciente a nadie” (EE, 95) ofrece ya testimonio de ello, como también lo hace el hecho de que se postule que la exposición al “hay” genera una inseguridad que “no viene de las cosas del mundo diurno” sino que “depende precisamente del hecho de que nada se aproxime, de que nada venga, de que nada amenace: este silencio, esta tranquilidad, esta nada de sensaciones constituyen una sorda amenaza indeterminada, absolutamente” (EE, 96). De este modo, el desbordamiento sombrío que la mirada no logra sostener actúa a modo de signo que apunta a un referente negativo subyacente tras los perfiles definidos de los objetos: a la neutralidad intolerable del *il y a*: “La oscuridad no solamente modifica

¹⁸ Podría, de hecho, leerse la siguiente caracterización marioniana de la insostenibilidad del fenómeno saturado teniendo en mente como referente las descripciones ofrecidas por Levinas en referencia a la exposición perceptiva a la neutralidad del “hay”: “Se trata en efecto, de un visible que nuestra mirada no puede sostener; se experimenta ese visible como insostenible para la mirada porque la colma sin medida, a la manera del ídolo; 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 él mismo; va hasta el colmo, demasiado lejos. La gloria de lo visible pesa entonces con todo su peso, es decir, pesa demasiado” (SD, 335). A tal respecto, ayudaría acaso la consideración paralela de pasajes levinasianos como el siguiente: “*On veille quand il n’y a plus rien à veiller et malgré l’absence de toute raison de veiller. Le fait nu de la présence opprime: on est tenu à l’être, tenu à être. On se détache de tout objet, de tout contenu, mais il y a présence. Cette présence qui surgit derrière le néant n’est ni un être, ni le fonctionnement de la conscience s’exerçant à vide, mais le fait universel de l’il y a, qui embrasse et les choses et la conscience*” (EE, 109).

los contornos [de las cosas del mundo] para la visión, sino que las refiere al ser indeterminado, anónimo, que ellas rezuman" (*EE*, 97).

La necesidad de evadirse del caótico rumor del "hay" —así como el modo en que tal aspecto es enfatizado con insistencia por Levinas— atestigua ya claramente el carácter insoportable que acompaña de forma ineludible a la percepción del existir neutro. El pensador lituano incide repetidamente en esta intuición mediante el recurso a la idea de "excedencia del ser"; una idea cristalizada en fórmulas tales como: "Matar, al igual que morir, es buscar una salida del ser, ir allí donde la libertad y la negación operan" (*EE*, 100), y que subyace, asimismo, a las alusiones literarias en las cuales Levinas se apoya a la hora de poner de manifiesto el modo en el que "El horror ejecuta la condena a la realidad perpetua, el «sin salida» de la existencia" (*EE*, 102).¹⁹ Las alusiones levinasianas al sueño y el suicidio como paradigmáticos actos de fuga ante el permanente insomnio y la vigilia perpetua que laten tras la exposición perceptiva al *il y a* neutro, muestran ya la radicalidad con la cual la mirada "no puede soportar lo que ve" o capta "lo que no se puede soportar" cuando se sabe sumida en el paradójico "deslumbramiento oscuro" propiciado por tal exposición. Será precisamente la trascendencia hacia la alteridad del Otro, el "movimiento que, abriéndose a una ética más vieja que la ontología, dejará significar significaciones de más allá de la diferencia ontológica" (*EE*, 12), el acto que propiciará la efectiva sustracción y defeción de la mirada con respecto a esa alepsia acaecida por exceso de oscurecimiento.²⁰

¹⁹ Alusiones como las siguientes: "esta imposibilidad de evadirse de una existencia anónima e incorruptible constituye lo más profundo de lo trágico shakespeariano. La fatalidad de la tragedia antigua deviene fatalidad del ser irremisible" (*EE*, 101). "Hamlet retrocede ante el «no ser» porque presiente en él el retorno del ser" [...]. En Macbeth la aparición del espectro de Banquo constituye igualmente una experiencia decisiva del «sin salida» de la existencia, de su retorno fantasmagórico a través de las fisuras por donde se la había expulsado" (*idem*). "Por ello, Hamlet es el más allá de la tragedia o la tragedia de la tragedia. Comprende que el «no ser» puede ser imposible, y no consigue dominar el absurdo no siquiera mediante el suicidio. La noción de ser irremediamente y sin salida constituye el absurdo fundamental del ser" (*TO*, 87).

²⁰ "para salir del «hay», es preciso no ponerse, sino deponerse; deponer en el sentido en el que se habla de reyes depuestos. Esta deposición de la soberanía por parte del *yó* es la relación social con el otro, la relación des-inter-esada [...], pero la responsabilidad para con el otro, el ser-para-el-otro, me ha parecido,

Pero, con todo, el rasgo que verdaderamente atestigua con mayor volumen de agudeza la intolerabilidad perceptiva propia del “hay” lo constituye la necesidad del advenimiento de la hipóstasis, valdría decir: la necesidad de orientar la intuición hacia “fenómenos de derecho común”. La eclosión de existentes concretos en el océano indeterminado del existir puro que el acto de la emergencia de la hipóstasis comporta, supone, en efecto, un evento auroral que disipa la tiniebla neutra del “hay”, su “oscura invasión”, instaurando así el alborear ontológico que posibilita la posición y aparición de un mundo configurado por determinaciones ya iluminadas por la luz del Ser.²¹ Este tránsito del anonimato indeterminado del “hay” a la instauración de entidad, subjetividad y presente temporal por parte de la hipóstasis —un tránsito fenomenológicamente problemático en cuanto “no podemos explicar *por qué* se produce: no hay una física de la metafísica” —(TO, 88) significa realmente la imposibilidad para la mirada perceptiva de permanecer en ese inicial estado originario de sujeción o adhesión forzosa a la sobreabundancia intuitiva impuesta por la donación del *il y a*. Es necesario mitigar el exceso de visibilidad oscura mediante una reorientación de la mirada hacia el ámbito de lo finito e iluminado, a través de “un desgarramiento en la trama infinita —sin comienzo ni fin— del existir”(TO, 89).²² El hecho mismo de la existencia de la

desde esa época, que pone fin al rumor anónimo e insensato del ser. En la forma de una relación tal se me ha hecho patente la liberación del «hay»”(EI, 50-51).

²¹ Nos desmarcamos aquí de posibles interpretaciones “teologizantes” al respecto, como la sugerida por Chalier cuando habla del “hay” como remisión a la “ausencia de Dios”, “a un antes de la revelación y de la luz” por la que parecería “Como si el *tohu-vavo-hu* original que precede a la palabra y a la luz (Gn 1, 1) y condena a una desorientación radical y brutalmente mutiladora, se hubiera demorado tenazmente en la creación hasta el punto de reducirla a él”(Chalier, 2004, 90). Nos decantamos, más bien, a favor de la postura adoptada por Sucasas según la cual “la tematización de la existencia del existente no rompe con la problemática hegemónica en la tradición filosófica, por más que la prolongue con originalidad. Sigue tratándose de la búsqueda del ser del ente. De remitir esa temática a la Creación bíblica, la propia ontología [...] vería disuelta su especificidad en el judaísmo”(Sucasas, 2006, 105).

²² A este respecto, al decir de Marion, la donación intuitiva de lo intolerable resulta decisiva a la hora de reconocer plenamente la propia finitud “La finitud se experimenta y se atesta no tanto por la penuria de lo dado ante la mirada, sino porque esa mirada no puede a veces medir la amplitud de lo dado. O a la inversa:

hipóstasis testimonia, pues, el carácter perceptivamente insoportable propio del “hay” y, por tanto, en lo referente a este aspecto, su legítima inserción en la esfera de los “fenómenos saturados”.²³

En tercer lugar, el fenómeno saturado se muestra (desde la perspectiva de la relación) como “absoluto”. Tal investidura hace referencia fundamentalmente a su radical refractariedad a resultar incluido en el dominio acotado por las analogías kantianas de la experiencia, es decir, a la pertenencia a la esfera de las relaciones de inherencia y subsistencia (relación entre “substancia” y “atributo”), causalidad y “comunidad” (*Gemeinschaft*) entre múltiples instancias ontológicas, entre entes diversos (*partes extra partes*). La propia donación del fenómeno depende, pues, de la cumplida inserción de éste en una trama fenoménica de orden relacional que —siguiendo la expresión de Marion— le garantice la adjudicación de “su sitio en un vacío” (*SD*, 338). Pero, de esta premisa inicial se deriva al menos una cuestión problemática: “¿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 substancia en la que

midiéndose con lo dado, la mirada lo experimenta a veces como sin medida común respecto a ella, en el sufrimiento de una pasividad esencial. La finitud se revela más ante el fenómeno saturado que ante el fenómeno pobre” (*SD*, 338). A ello es a lo que Levinas se refiere, en última instancia, cuando declara que “El ser es el mal, no porque sea finito, sino porque carece de límites” (*TO*, 87).

²³ Por todas las razones indicadas, no consideramos plausible la propuesta de Peperzak según la cual el anonimato caótico del “hay” resultaría susceptible de ser soportado, “colonizado” y “urbanizado” mediante subterfugios de orden “técnico-fabril”: “*Approached from the perspective of our economic and hedonic existence, the anonymous stirring of «prime matter» comes to the fore in the contours of various elements capable of satisfying human needs. The there is receives a meaning from our involvement in the elemental. Chaos has then changed into a medium which we enjoy by bathing in it, possessing it, and transforming it through labor into a human world full of homes, tables and tools*” (Peperzak, 1997, 197). A la luz de lo expuesto, nos parece igualmente problemática la observación formulada por Marlène Zarader en su monografía sobre lo neutro en Blanchot, según la cual “*Puisqu'on peut, ainsi que le fit la philosophie, trahir une certaine donation, on doit pouvoir aussi lui demeurer fidèle: refuser toute échappée de la pensée hors du neutre, au profit d'un maintien opiniâtre auprès de celui-ci. Et telle est bien, aux yeux de Blanchot, la tâche de la pensée: cette dernière doit rester tournée vers... (vers ce dont la philosophie, en son ensemble, se détourne), soutenir le sens absent — bref, veiller sur le neutre*” (Zarader, 2001, 198).

permanezca como un accidente, ni una causa de la que resulte como un efecto, ni aún menos un *commercium* interactivo de fenómenos en el que se relativice?” (SD, 339). Nuestra respuesta a este interrogante ha de ser previsiblemente negativa. El acontecer del “hay” se da precisamente como un fenómeno denegatorio que, a la vez que quiebra la unidad de lo empírico, hiende y desgarrar la malla relacional de la fenomenicidad en general. En efecto, en el seno del “hay” impersonal no se verifica relación alguna presidida por el nexo entre un elemento substancial y un atributo inherente en éste, por la simple razón de que no es posible distinguir en el interior de la pura existencia neutra nada digno de ser legítimamente designado mediante términos tales como “substancia”, “ente” u “objeto subsistente”.

Tampoco, desde luego, el propio darse del “hay” —en cuanto aparece como puro evento— admite en absoluto la reducción a la categoría de substancia: el flujo del Ser anónimo “rehúsa tomar una forma personal”, “sumerge todo sujeto, persona o cosa”, “no es un objeto ni la cualidad de un objeto”, “Hay en general, sin que importe lo que hay, sin que pueda anexarse un sustantivo a este término” (EE, 94-95). Solamente el acaecimiento de la hipóstasis ocasiona el vínculo entre existir y existente; esta adherencia del simple existir a un elemento substancial determinado transmuta el anonimato neutro del *il y a* en algo que ya “lleva el existir como atributo” (TO, 88): en algo que —recordemos— es propietario del existir “como el sujeto es dueño del atributo”. Mientras esto no sucede aún, el darse del “hay” permanece, en su silenciosa e indeterminada irradiación, como un fenómeno “absoluto, único, adviniente” o, conforme a otra propuesta de designación de Marion, como “acontecimiento puro” (SD, 339).

Esto significa, en última instancia, que al “hay” deja de convenirle el esquema propio de la substancia dotada de atributos desde el momento en el que se constata que su modo de donación es el propio de un inmenso (en sentido literal) y paradójico atributo carente de sujeto. Un atributo que aún no lo es propiamente, un atributo meramente “potencial”, podría decirse, dada su carencia de remisión a “sujeto” alguno. Un atributo, en suma, absolutamente autónomo y únicamente referido a sí mismo, esto es, desgajado de toda posible substancia en la cual pudiese inherir. Así pues, el “hay” se da o “existe” sin *subiectum* alguno, en ausencia de toda *substantia*, como darse *ab-solutum* desligado *ab alio*: a título de puro *événement*: “ad-viniente”, unívoco, sin “lugar en un vacío” que él mismo ejemplifica en mayor medida que ninguna

otra instancia. Resulta plenamente coherente que esto suceda, habida cuenta de que el discurso ontológico de Levinas parte de la distinción entre “los sujetos y los objetos —los seres que son, los existentes—” y “su acción de ser en cuanto tal. Los unos se traducen mediante sustantivos o participios sustantivados, el otro mediante un verbo”(TO, 82). Este carácter puramente verbal (es decir, “eventual”) que define esencialmente la donación del *il y a* es justamente el rasgo decisivo que veta la posibilidad de que se verifique en su interior de forma efectiva la categoría de substancialidad, y por tanto también la paralela relación de inherencia o atribución. Solamente la eclosión de un elemento ontológico determinado (“un algo que es”) que acaece merced a la hipóstasis, propicia la aparición de una substancia susceptible de ser designada mediante un sustantivo, cancela la autónoma e indeterminada verbalidad del “hay”, y logra que ésta devenga algo que ya incorpora la existencia a modo de predicado. Únicamente la hipóstasis convierte, pues, el puro acaecimiento de un atributo incondicionado (no dependiente de su remisión a sujeto alguno) en atributo materialmente “encarnado” en un sujeto o una substancia determinados y definidos.

Tampoco la relación de causalidad se verifica en el caso del “hay”. Ello se sigue directamente de su radical anonimato e impersonalidad: el “hay” no puede ser identificado como “efecto” derivado o resultante de “causa” alguna. Nadie da lo fácticamente dado, nada puede haber tras el darse del “hay” y con anterioridad a él (una previa *Ur-sache* que lo ocasionase hipotéticamente), dado que su invasiva “presencia” se da de modo eminente en términos de don originario. Este rasgo atestigua cumplidamente la pertenencia del *il y a* neutro a la órbita de aquellos fenómenos (saturados) que, conforme a la descripción ofrecida por Marion, “conservarían en sí la huella de su donación, al punto que su modo de fenomenalización no sólo abriría el acceso a su *sí mismo* originario, sino que además lo haría indiscutible”, es decir, a los “fenómenos del tipo del evento”(Marion, 2005, 76). Un fenómeno, pues, de orden “eventual” que se distingue de los fenómenos objetivos (“presenciales”) en que:

no resulta de una producción, que lo suministraría como un producto, decidido y previsto, previsible según sus causas y, en consecuencia, reproducible según la repetición de tales causas. Al contrario, al advenir testimonia un origen imprevisible, que surge

de causas frecuentemente desconocidas, hasta ausentes, o al menos no asignables, el cual, por ende, no se podría reproducir, porque su constitución no tendría sentido (Marion, 2005, 76).

Tampoco se da aquí ninguna clase de relación causal recíproca acontecida entre objetos diversos, ya que no se dan de modo previo tales entes múltiples y determinados entre los cuales cupiese distinguir relaciones de causalidad o influencia mutua, y por tanto tampoco la alteridad entre lo diferente necesaria para establecer (y constatar) algún tipo de *commercium* o *communio* entre instancias diversas. Otro tanto cabría afirmar acerca de la analogía de la experiencia referida a la relación de “comunidad” y *Wechselswirkung* (“acción recíproca”) entre múltiples sustancias que comparten un mismo horizonte fenoménico. No es posible postular ningún tipo de evento “alérgico” —en el sentido etimológico del término: un érgon o “efecto” ejercido sobre otro (állos) elemento distinto de sí— en el marco de un “horizonte” como el instituido por el “hay” que supone el desbordamiento de todo horizonte en general, esto es, la ausencia misma de instancias perfiladas y substanciales susceptibles de ejercer acciones o influencias sobre algo externo a ellas mismas (sobre otras sustancias investidas de análogo estatuto ontológico). Así pues, en el caso del existir neutro se verifica cumplidamente la elusión del fenómeno saturado (aquel que, rebasando las categorías de cantidad y cualidad, “se da como un acontecimiento puro”) con respecto a las analogías de la percepción. También el “hay”, en efecto:

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 pudiera eventualmente imponérsele. En este sentido, hablaremos de un fenómeno absoluto; desligado de toda analogía con un objeto de la experiencia, sea el que sea [incluido el horizonte último en cuyo seno aparecen tales objetos](SD, 341).

En referencia al “hay”, en efecto, únicamente cabe hablar de “horizonte”, es decir, de “condición del aparecer” de los fenómenos en general que “los acoge y los restringe a la vez”(SD, 341), de manera impropia. A este respecto, ante la interrogación marioniana que

cuestiona: “¿podrían ciertos fenómenos desbordar su horizonte?” (SD, 341), debemos responder que la epifanía del *il y a* parece corresponderse con ese “caso poco frecuente pero inevitable” en el cual no sucede que el concepto del fenómeno en cuestión “coincida exactamente con los límites de su horizonte” sin traspasarlos (primera posibilidad), ni que el fenómeno intuitivamente saturado rebase la frontera marcada por el horizonte al “articular varios horizontes de manera conjunta para acoger un mismo y único fenómeno saturado” (SD, 342) (segunda posibilidad), sino que la saturación se refuerza en sí misma y, al hacerlo, obstruye las dos restantes posibilidades. En este caso, la presencia de un “fenómeno esencial y absolutamente saturado” redundaría en la fusión de la totalidad de los posibles horizontes en un solo “horizonte saturado” (tal el de la unívoca indeterminación del “hay”) definido por el deslumbramiento total de la intuición. El resultado arrojado por esta adición de las sobreabundancias intuitivas procedentes de la multiplicidad de los horizontes, sería:

un fenómeno que 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. En definitiva, aparecería un fenómeno saturado hasta tal punto que el mundo (en todos los sentidos de la palabra) no podría aceptarlo [...]. Pero esa negación de abertura, esta desfiguración pues, sigue resultando todavía una manifestación (SD, 344).

Al hilo de lo descrito con anterioridad, nos encontramos en disposición de reconocer legítimamente el darse propio del existir neutro levinasiano en esta distorsionada negación de la apertura de horizontes refractaria a ser parangonada con cualquier clase de “objeto” o extraída de “comunidad óptica” alguna y que, como hemos indicado, resulta tan imprevisible como absoluta. El hecho de que los tres modos de saturación que hemos examinado hasta el momento coincidan en suspender el horizonte ontológico en cuyo interior habría de darse el fenómeno, supone un rasgo decisivo para nuestra investigación, dado que no hace sino confirmar su tesis central. Ello sucede en la medida en que, llegados a este punto, Marion avizora un peligro inherente al hecho de que un determinado fenómeno específico sature totalmente

el horizonte del aparecer; riesgo derivado en última instancia de aquel inicial peligro contenido en la ambigua asunción del estatus del Ser como fenómeno y que “no podemos minimizar, puesto que nace de la experiencia más real”, a saber: “El peligro de una totalidad sin puertas ni ventanas, excluyendo toda posibilidad, todo otro, todo Otro” (SD, 344).²⁴

Tampoco ahora resulta difícil reconocer en esta totalidad homogénea carente de elementos que la constituyan, falta de vías de escape y privada tanto de alteridad entre objetos (aquella que favorecía la “comunidad” y la “acción recíproca” kantianas) como de alteridad intersubjetiva, la indeterminada omnipresencia del “hay” que colma —y al hacerlo, suprime— todo horizonte fenoménico. Repárese al respecto, por si subsistiese alguna duda, en la proximidad terminológica a la metáfora marioniana referente a la carencia de “puertas” por parte de la totalidad que Levinas mantiene al caracterizar el existir neutro del siguiente modo: “Presencia de la ausencia, el *hay* está por encima de la contradicción; abarca y domina a su contradictor. En este sentido, el ser carece de puertas de salida” (EE, 105). Así pues, si precisamente el camino conducente hacia esa alteridad del Otro, hacia “*une éthique plus vieille que l’ontologie*”, se inicia de manera indispensable con el rebasamiento de la exposición perceptiva a la totalidad clausurada y neutra representada por el “hay”,²⁵ ello significa que se reconoce tácitamente en ésta la misma totalidad enclaustrada en sí misma y que “excluye todo Otro” (*autrui*) aludida por Marion en referencia a “la hipótesis misma de que, en general, un fenómeno sature un horizonte” (SD, 344).

²⁴ La consideración de este carácter sellado y cerrado sobre sí del Todo muestra un esencial vínculo entre la asfixiante clausura que define a éste y la voluntad de excedencia, escape y evasión del “hay” que, según hemos tenido ocasión de indicar, se halla ligada a la insoportabilidad propia del existir anónimo en cuanto “fenómeno saturado”. Se trata de la experiencia a la cual Levinas alude mediante la expresión “*être rivé*”: “El fondo del sufrimiento está hecho de una imposibilidad de interrumpirlo y de un sentimiento agudo de estar clavado [...]. Lo que cuenta en toda esta experiencia del ser no es el descubrimiento de un nuevo carácter de nuestra existencia, sino el de su hecho mismo, el de la inamovilidad misma de nuestra presencia” (Levinas, 1999, 79).

²⁵ “*La lumière et le sens ne naissent qu’avec le surgissement et la position d’existants dans cette horrible neutralité de l’il y a. Ils sont sur la voie qui mène de l’existence à l’existant et de l’existant à autrui*” (Levinas, 2003, 435).

3. La dimensión para-constituyente del exceso: el “hay” como (contra) experiencia de lo (in) mirable

Los tres rasgos que vienen de ser considerados se ciñen exclusivamente a la dimensión del fenómeno saturado en cuanto carente de horizonte. Con ello se da cuenta de una de las partes constituyentes de la definición en la cual Marion condensa los dos rasgos constitutivos que permiten identificar un fenómeno como “saturado”: “sólo él aparece sin los límites de un horizonte, sin la reducción a un *Yo*, constituyéndose él mismo hasta el punto de darse como un sí (*soi*)” (*SD*, 355). La categoría de la modalidad, contemplado desde la cual el fenómeno saturado se presenta como *irregardable* (“inmirable”), determina precisamente la relación de todo fenómeno posible o efectivamente dado con la subjetividad, con el *Yo*-sujeto que lo percibe y piensa. A tal respecto, la “inmirabilidad” del fenómeno saturado nos interesa especialmente, dado que ejemplifica con mayor volumen de pregnancia que los tres anteriores rasgos el aspecto esencial que, conforme a nuestra tesis, establece un nexo fundamental entre el existir neutro y el *phenomene saturée*: el modo en que en ella acontece la contra-experiencia del exceso intuitivo que imposibilita la constitución de un mundo por parte de la actividad noética y perceptiva del sujeto. En efecto, la *conditio possibilitatis* de la experiencia perceptiva común radica, desde una perspectiva kantiana, en el hecho de que los objetos dados en tal experiencia han de convenir “previamente” con las facultades cognoscitivas propias del sujeto cognoscente para hallarse en disposición de devenir cognoscibles en general: “El fenómeno es posible en la estricta medida en que concuerda con las condiciones formales de la experiencia, con el poder de conocer que las fija, es decir, con el *Yo* trascendental mismo. La posibilidad del fenómeno depende finalmente de su reconducción al *Yo*” (*SD*, 348).

Ahora bien, invirtiendo con Marion la categoría kantiana de la modalidad en dirección al fenómeno saturado, cabe ahora cuestionar cuál sería el resultado perceptivo que derivaría del hipotético hecho de que un específico tipo de fenómeno (el existir neutro, pongamos por caso) no coincidiese o no se conformara armónicamente con la capacidad epistémica del sujeto, “con el poder de conocer del *Yo*”. La presumible respuesta kantiana a tal cuestión sería, efectivamente, que “un tal fenómeno, simplemente, no aparecería; o más bien, no habría ningún

fenómeno, sólo una confusa aberración perceptiva sin objeto” (SD, 349). ¿Constituye, pues, el existir neutro un “fenómeno” de este tipo? En principio parece palmario que el “hay”, tal como lo describe Levinas, satisface el rasgo de constituir una percepción ciertamente “confusa” en tanto que “La corriente anónima del ser invade, sumerge, todo sujeto, persona o cosa” de modo análogo a como “las formas de las cosas se disuelven” en la indistinción ocasionada por la oscuridad nocturna (EE, 94).²⁶ Recordemos asimismo al respecto, que los dislocados puntos espaciales que “hormiguean” des-configurando el amorfo espacio nocturno del “hay” (un espacio “desprendido de su función de receptáculo de objetos, de acceso a los seres”) (EE, 98) no muestran orden espacial alguno, sino precisamente confusión, dado que carecen de la remisión recíproca entre ellos que constituiría un horizonte definido por la continuidad y la perspectiva. De modo análogo, la percepción de la neutralidad impersonal del *il y a* no deja de constituir “una aberración perceptiva” en tanto que en ella la intuición se orienta, de modo “para-físico”, contranatural, hacia una exterioridad carente de un correlato intencional “objetivo” definido e identificable (valdría decir, un “objeto en general”). Y, no obstante, la anónima epifanía del existir neutro acontece, pese a todo, en calidad de fenómeno. Desmintiendo el dictamen kantiano se da, aparece como un elemento fenoménico simultáneamente imposible y efectivamente dado.

En el evento ligado a tal mostración tiene lugar, pues, aquello que no rige en referencia a los fenómenos “pobres” o a los “de derecho común”, pero que sí se verifica singularmente, según Marion, en el particular caso del “fenómeno saturado”:

Cuando se trata de saturación, el Yo experimenta el desacuerdo entre un fenómeno al menos potencial y las condiciones subjetivas de su experiencia, y, por

²⁶ Una confusión agudamente descrita por Catherine Chalié en los siguientes términos: “*La neutralité est abyssale, elle violente et subjuge, elle contraint à une vigilance de chaque instant pour tenter de survivre, un moment encore, sans disparaître complètement dans sa grande et profonde confusion. Confusion tragique et parfois fascinante, confusion vertigineuse et hantée par la terreur de la folie [...]. L’il y a est en effet une privation de monde, une malédiction proférée sur l’avenir par le destin ou par les dieux [...] et un anathème jeté sur toutes les distinctions. Retrouver le monde, s’ouvrir à l’avenir et percevoir des différences entre soi et autre sont donc les aspects d’une même délivrance*” (Chalié, 2006, 140).

consiguiente, no logra constituir un objeto. Pero esa incapacidad para objetivar no implica de ninguna manera [y ahí reside justamente la “paradoja”] que no aparezca nada en absoluto [como prevería Kant]; al contrario, 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 (SD, 349).

El “hay”, aparece, por tanto, a esta luz, como un elemento “para-constituyente” o “para-constitucional”, es decir, comparece ante la percepción como un fenómeno que “rechaza dejarse mirar como un objeto [recordemos que, según Levinas, la lóbrega e invasiva sombra del *il y a*, “no es un objeto ni la cualidad de un objeto”], precisamente porque aparece con un exceso múltiple e indescriptible que suspende todo esfuerzo de constitución” (VR, 68), pero a la vez “este ninguna cosa (*rien*) no es el de una pura nada (*néant*)” (EE, 94). Tratándose, pues, de un fenómeno ciertamente “objetivo” (en cuanto anega y satura la intuición) pero “no objetivable”, no reductible a la categoría de “objeto” o “ente” reificado en modo alguno, el “hay”, como fenómeno saturado, resulta *irregardable* en tanto que, al igual que éste, impugna y contraviene las “condiciones subjetivas de la experiencia” al sustraerse radicalmente al acto perceptivo que lo constituiría como objeto. Por decirlo con palabras del propio Marion:

aunque ejemplarmente visible, el fenómeno saturado no se deja mirar [...]. Determinar el fenómeno saturado como inmirable equivale a aceptar que se impone a la vista con un tal exceso [*surcroît*] de intuición que ya no puede reducirse a las condiciones de la experiencia (a la objetividad), así pues, al *Yo* que las fija (SD, 350-351).²⁷

Su captación efectiva debe, por tanto, acontecer merced a una clase de experiencia radicalmente refractaria a toda constitución de objetos,

²⁷ Conforme a la caracterización de Gschwandtner: “*It is a phenomenon that cannot be turned into an object, cannot be constituted as an object. It gives itself to be seen [vu] but not to be looked at [regardé]; it is not under the control of the gaze and cannot be reproduced by it*” (Gschwandtner, 2007, 81-82).

sustraída a toda objetividad en general, esto es, en virtud de aquello que Marion designa como “una contra-experiencia a título de no-objeto”.

Esta contra-experiencia requerida por la sobreabundancia intuitiva irradiada por el existir neutro es aquella que el sujeto constituyente (en el sentido más estrictamente fenomenológico de este término) padece cuando, tratando de ejercer sus facultades de constitución sobre un exterior objetivo puramente indeterminado y únicamente definido por una vacua neutralidad, ve con impotencia naufragar el poder de su mirada ante “una perturbación de lo visible” dada con absoluta desmesura.²⁸ Un episodio para-perceptivo no lejano acaso a aquella otra contra-experiencia afrontada por la conciencia hegeliana que trata de intuir algo en el seno del puro Ser “en su inmediatez indeterminada” dada como “puro vacío” sin contenido ni diferencia alguna “ni en su interior ni hacia lo exterior”, y que desemboca, habida cuenta de que “no hay nada en él que uno pueda intuir”, en la hipotética posibilidad de que tal Ser “sin ninguna otra determinación” se reduzca solamente a este “puro vacío intuir mismo” (*leere Anschauen selbst*) (Hegel, 1969, 82) y se agote en él.

De forma análoga, en el marco de la exposición perceptiva al “hay” el Yo es incapaz de llevar a cabo proceso de constitución o acto constituyente alguno y, en mayor medida aún, de hallar un ámbito ontológico ya constituido, dada la ausencia de contenidos de orden “material” o “substancial” susceptibles de ser en general “constituidos” que en ella rige. De este modo, abocada a la pura indeterminación del existir neutro, la subjetividad constituyente se comporta como una suerte de demiurgo platónico preparado para configurar el mundo, pero que adolece de la *hýlē* necesaria para hacerlo (carece de “fenómenos objetuales de derecho común”, podría decirse), así como de los *paradeigmata* o “modelos ideales” (valdría decir, “conceptos”) en los que apoyarse, disponiendo únicamente de una ilimitada y vacua *khóra*. En cuanto contraria al protocolo de constitución propio de lo habitualmente dado (singularmente del “fenómeno corriente”), esto es, a las condiciones

²⁸ “*Affronté au phénomène saturé, le Je ne peut pas ne pas le voir, mais il ne peut pas non plus le regarder comme son objet. Il a l’œil pour le voir, mais non pour le garder. Que voit alors cet œil sans regard? Il voit la surabondance de la donation intuitive [...]. L’œil ne voit pas tant un autre spectacle, que son impuissance nue à constituer quoi que ce soit. Il ne voit rien distinctement, mais éprouve clairement son impuissance devant la démesure du visible*” (VR, 69).

de posibilidad de la experiencia, la contra-experiencia que muestra el fenómeno saturado “contradice obligatoriamente las condiciones de la fenomenicidad pobre o corriente de los objetos” (SD, 351), apareciendo así como una “experiencia de lo imposible”, esto es, de lo no dado como objeto. En este sentido, la existencia impersonal glosada por Levinas se muestra como el paradigma mismo de “fenómeno que resiste a las condiciones de objetivación” en cuanto responde plenamente al modelo de lo *irregardable* y refractario a la objetividad en general: ejemplifica de modo eminente la experiencia de aquello que, por su neutralidad indeterminada “contradice irreductiblemente las condiciones de la experiencia de los objetos” (SD, 351). Una experiencia merced a la cual lo que verdaderamente es experimentado no es sino la propia impotencia de la subjetividad a la hora de generar “experiencia” digna de tal denominación, es decir, de constituir fenómenos objetualmente dados.

Resta aún considerar un decisivo aspecto que pone palmariamente en evidencia el estatus ontológico del existir neutro en cuanto fenómeno saturado: el estatuto de la subjetividad en el marco de la donación neutra del “hay”. En efecto, también la contra-experiencia de la saturación intuitiva debe, como toda experiencia y a pesar de su carácter específicamente paradójico, darse a “alguien”, acontecer ante algún tipo de instancia perceptiva. Es propiamente la subjetividad la “región” de lo dado susceptible de acoger “experiencias” en general. En la pura intuición del fenómeno saturado, el “sujeto” es despojado de los rasgos epistémicos que tradicionalmente lo definían, y se retira para ser sustituido por aquello que Marion designa como “*témoin*” (testigo). Un “testigo” que no se muestra ya como sujeto constituyente de lo objetivamente percibido, sino que, merced a una radical inversión del orden y el sentido del acto de constitución, aparece más bien como “constituido” él mismo por el desbordamiento excesivo propio del fenómeno paradójico.²⁹ Así, según la caracterización que de él ofrece

²⁹ Este es el sentido subyacente a la observación de Levinas conforme a la cual “En lugar de servir a nuestro acceso al ser, el espacio nocturno [del “hay”] nos entrega al ser” (EE, 96). A esta crucial transposición se refiere de forma certera Domínguez Rey cuando escribe: “Si en la relación intencional poseemos el objeto a distancia, con libertad respecto del mundo, porque lo dado no pesa, en la ontológica y originaria no hay distancia propiamente dicha. La existencia lo llena todo en su relación con el existente. Sobre ella se apoya incluso la forma intencional, donde el yo se retrae al tiempo que accede a las cosas.

Marion, "el testigo ya no ejerce ni síntesis ni constitución", es decir, se encuentra ante un fenómeno respectivamente *invisible* ("no-mentable") e *irregardable* ("no-constituible"), sino que "más bien, la síntesis se convierte en pasiva y se le impone", a la vez que "por lo que se refiere a la constitución, su donación de sentido (*Sinngebung*) se invierte: el Yo ya no puede proveer su sentido a las vivencias y a la intuición sino que éstos se dan y dan pues su sentido al Yo"(SD, 353). Este sujeto desocupado devenido ahora "testigo" que, de forma harto significativa, Marion describe como situado por "la inversión de la mirada y de la vigilancia que ejerce sobre el objeto" en un plano en el que se halla ahora él mismo "bajo la vigilancia de la paradoja (fenómeno saturado) la cual lo controla y vela por él "(SD, 353), coincide absolutamente con esa "vigilancia impersonal" que en Levinas suplanta a la subjetividad cuando ésta es considerada en su pura exposición al anonimato ontológico del "hay". Una "vigilancia" tan impersonal como la propia noche indeterminada del existir neutro que es velada en esa silenciosa vigilia.

El hecho de que el rol adoptado por la subjetividad (el testigo) en el contexto del fenómeno saturado resulte equivalente al paralelo papel que asume en el marco perceptivo abierto por el *il y a* (la vigilia anónima), no hace sino mostrar un indicio crucial relativo a la pertinencia revestida por el decisivo vínculo que nuestra tesis inicial establecía entre el existir neutro y la paradoja. Ambas instancias ontológicas convergen al concebir al Yo como un elemento paradójicamente transido de despersonalización. Así pues, de modo análogo a como el "Yo" marioniano deviene "testigo" por obra de la transmutación operada en él por el fenómeno saturado (de "permanecer como constituyente frente a los fenómenos de derecho común" a devenir "constituido por un fenómeno saturado"), de tal manera que "Esta inversión lo deja desconcertado (*interloqué*), esencialmente sorprendido (*surpris*) por el acontecimiento más original que lo desprende de sí"(VR, 70), así también el "sujeto" levinasiano se halla "despojado de su subjetividad, de su poder de existencia privada. Está despersonalizado"(EE, 100) por mor de su inserción en la neutralidad anónima constitutiva de ese particular "*phénomène saturé*"

Es su interioridad. En la otra, originaria, el yo se ve desbordado más allá de sí mismo, como recibiendo la existencia desde un punto ajeno a él, porque su acto se constituye en una salida de sí que lo desborda"(Domínguez Rey, 1997, 65).

representado por el “hay”.³⁰ Difícilmente, por tanto, puede encontrarse en condiciones de ejercer como “constituyente” un sujeto que no es capaz de reconocerse a sí mismo como tal (“no puede identificarse a sí mismo como tal más que admitiendo la preeminencia (*préséance*) sobre él de tal fenómeno [saturado]”) (VR, 70), y que ni siquiera se muestra él mismo como subjetividad autoconstituida, esto es, no “configurada” por el fenómeno hacia el cual se encuentra intencionalmente orientada, sino trascendentalmente conformada de manera autónoma. Por lo tanto, de la misma forma en que la absorción perceptiva que la “paradoja” ejerce sobre el “testigo” suspende, al decir de Marion, el poder del sujeto “sobre la intuición que lo sumerge” (SD, 353), el “sujeto” apuntado por Levinas se encuentra igualmente “sumergido por la noche” del existir neutro, “invadido, despersonalizado, asfixiado (*étouffé*) por ella” (EE, 95).³¹

En la contra-experiencia del deslumbramiento propiciado por fenómeno saturado contemplada desde un punto de vista espacial, éste “engulle con su diluvio intuitivo” (SD, 353) al *témoin* marioniano de un modo acaso muy próximo a como el “hormigueo” informe de puntos espacialmente ilocalizados hace lo propio en referencia a la “vigilancia impersonal” que, como indica Levinas, no es capaz de hallar auténtica continuidad en el seno paradójicamente no interrumpido del “hay”, ni tampoco en sí misma. Paralelamente, cuando es considerada desde una perspectiva estrictamente temporal, tal contra-experiencia del exceso toma radicalmente la delantera al “testigo” y, de ese modo, “lo precede por una interpelación ya siempre ahí” (SD, 353), merced a una posición dada con absoluta anterioridad a toda tentativa de constitución por parte de la subjetividad. Es a este acto de pre-posición merced al cual

³⁰ “El *hay*, y el modo que tiene el existir de afirmarse en su propia aniquilación, se caracterizan por una vigilia sin recurso posible al sueño. Vigilia sin recurso a la inconsciencia, sin posibilidad de retirarse al sueño como a un dominio privado. Tal existir no es un *en-sí*, que significaría ya la paz; es precisamente ausencia de todo sí mismo, es un *sin-sí-mismo*” (TO, 86).

³¹ Esta despersonalización ocasionada por la absorción del “sujeto” por parte del “hay” es descrita con singular acuidad por Levinas con ocasión de una puntual alusión a la vecina experiencia del insomnio: “En el insomnio, se puede y no se puede decir que hay un «yo» que no llega a dormirse [...]. Esa impersonalidad absorbe mi conciencia; la conciencia está despersonalizada. Yo no velo: «eso vela»” (EI, 46).

el testigo expuesto al fenómeno saturado “se encuentra tan investido de él, tan sumergido, que sólo puede registrarlo de manera inmediata” (SD, 354), al que, con toda certeza, apunta también Levinas cuando postula, como vimos, que el *il y a* “Está inmediatamente ahí. No hay discurso” (es decir, falta en su captación la característica discursividad reflexiva que permite a la razón mediatizar y asimilar lo intuitivamente percibido). Desplazado de su otrora privilegiada preeminencia por esta imposición que lo antecede radicalmente, el sujeto se ve constreñido a mostrar una total anuencia ante la invasiva presencia de un fenómeno que se sustrae esencialmente a resultar constituido por él. Así, el *mártys* o *témoin* que da fe del fenómeno saturado y la vigilia impersonal que vela el sordo rumor del hay” hacen converger sus respectivos destinos perceptivos en la medida en que, en el caso del primero, “El acontecimiento que adviene ya no se deja constituir como objeto” sino que resulta “constituido desde ese momento, y a pesar suyo, por lo que recibe” (SD, 354), mientras que la segunda —ejemplificada por Levinas a través de la experiencia del insomnio— se define igualmente por su carácter de “vigilia sin objeto”: “conciencia de que no hay descanso final, es decir, de que no hay medio alguno de abandonar la vigilia en la que nos mantenemos” (TO, 85).

Todos estos puntos concomitantes a los que venimos de referirnos, ponen suficientemente de manifiesto la identidad —o, cuando menos, la estrecha proximidad— existente entre los rasgos que definen la contra-experiencia del fenómeno saturado y aquellos que caracterizan esencialmente la acogida perceptiva de la neutra donación del “hay”. Así pues, el reconocimiento del existir neutro como fenómeno paraconstituyente e “inmirable”, un reconocimiento en el que juega un papel capital el estatus de la subjetividad, como acabamos de constatar, no hace sino confirmar nuestra hipótesis inicial: la plena pertenencia del *il y a* teorizado por Levinas a la esfera de aquello que la fenomenología de la donación de Marion piensa bajo la rúbrica de “fenómeno saturado” o “paradoja”.

4. Conclusión

Como indicamos al comienzo, la asunción de la hipótesis del fenómeno saturado ocasiona una extensión de lo perceptivamente dado, un ensanchamiento del horizonte de la fenomenicidad que supone ya, por sí mismo, un acto de superación de la metafísica, ya que si:

La ampliación debe entenderse no sólo como una extensión (*Erweiterung*) de la intuición y de la significación por la donación, sino sobre todo como «la exigencia de una liberación del suelo» fenomenológica”, también (y especialmente) el darse de la paradoja “amplía la presencia en lo que la libera de todo límite de las facultades, hasta dejar jugar libremente al ente; eventualmente al ente en su ser. Y sólo una ampliación así liberadora podrá pretender superar la «metafísica de la presencia»” (RYD, 63-64).

En efecto, la estrategia seguida por el pensar metafísico ha consistido tradicionalmente en tomar como modelo referencial de la “presencialidad” plena (de la *certitudo* ontológica) los fenómenos eidéticos “pobres en intuición”, con el fin de juzgar y someter a ellos a los “fenómenos de derecho común” mundanos bajo la pretensión de inocular en éstos algo del carácter fiable y plenamente estable (*inconcussum*) propio de los fenómenos dados con penuria intuitiva del cual carecerían por sí mismos los fenómenos corrientes. Una operación que se verifica paradigmáticamente en el caso de la certeza atribuida por la metafísica platónica a los *eidē* con respecto a los *phýsei ónta* sometidos al devenir, pero también en el desplazamiento del sentido de la certeza operado por Descartes desde los *entia naturalis* hacia los fenómenos inmediatamente dados en la “conciencia”. En este sentido, la inversión nietzscheana de la metafísica se limitaría a reclamar los derechos de los “fenómenos de derecho común” sobre los “pobres en intuición” (de ahí la apología del cuerpo y los sentidos como agentes propiciadores de la “proximidad a la tierra”), restaurando la plena autonomía de la perentoriedad intuitiva propia de los “fenómenos corrientes” sobre la exangüe intuitividad característica de los “gélidos” fenómenos “intuitivamente pobres”. Una apología, en cierto modo muy “fenomenológica”, de la donación intuitiva directamente ofrecida *leibhaftig*: “en carne” y “en persona”.

En nuestro caso, la ampliación del horizonte de la donación ejemplificada por el fenómeno saturado del “hay”, no se extiende “progresivamente” hacia un horizonte radicalmente nuevo o ignoto, sino que se abre, de modo “regresivo” a aquello prístino y originario que precede la aparición de todo horizonte y que todo *hóros* presupone ya necesariamente. No obstante, el “tercer ámbito de fenomenalidad” puesto en franquía por el “fenómeno saturado” permite postular una

esfera de fenomenalización en la cual el fenómeno ciertamente “se da” (no podría ser de otra forma: lo propio del fenómeno es “darse” de algún modo), pero no como “pobre en intuición” ni a título de fenómeno objetivo óntico (al modo de los “fenómenos corrientes” hipostáticos), sino justamente como un fenómeno simultáneamente no-objetual y pleno de intuición, transido de una sobreabundancia intuitiva que satura la mirada y sofoca el concepto (a la manera del “hay”): ese mismo concepto que propiciaba la operación metafísica de ligazón entre lo eidético y lo efectivamente dado en el “fenómeno de derecho común”. Es, pues, de este modo como la metafísica resultaría rebasada tanto por falta de conceptualidad para desarrollarla como por exceso de intuición en referencia al “objeto” sobre el cual habría de centrarse su discurso (siempre necesariamente reflexivo-conceptual), y, asimismo, como resulta plausible la apertura de un renovado horizonte teórico para la fenomenología preñado de un feraz volumen potencial de aplicaciones. Se abre acaso así un posible nuevo camino a seguir por parte de la ontología futura en el cual el lugar tradicionalmente asignado al “Ser” puede ahora ser ocupado por un fenómeno saturado deudor de la huella del existir neutro.³²

Bibliografía

- Blanchot, M. (1994). *El paso [no] más allá*. J. M. Ripalda (Trad.) Barcelona: Paidós.
- Chalier, C. (2004). *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*. Barcelona: Herder.
- (2006). *Figures du féminin. Lecture d’Emmanuel Levinas*. Paris: Des femmes-Antoinette Fouque.
- Critchley, S. (2007). *Muy poco...casi nada*. E. Julibert y R. Vilá (Trad.) Barcelona: Marbot.

³² Una idea ya contenida implícitamente en aquel rasgo en el cual Michel Henry sitúa la esencia propia de toda fenomenología: “el aparecer es todo, el ser no es nada. O, más bien, el ser sólo es porque el aparecer aparece y en cuanto que lo hace. La identidad entre el aparecer y el ser se resume así: el segundo se funda en el primero [...]. Su importancia [la del principio de la fenomenología] radica en haber planteado la fenomenología como un prius de la ontología, subordinando la segunda a la primera. Y ello, no con el propósito de descalificar a la ontología [...], sino con el de asignarle un fundamento seguro” (Henry, 2001, 41-42).

- Domínguez Rey, A. (1997). *La llamada exótica. El pensamiento de Emmanuel Levinas*. Madrid: Trotta.
- Gschwandtner, C. M. (2007). *Reading Jean-Luc Marion. Exceeding Metaphysics*. Bloomington: Indiana University Press.
- Hegel, G.W.F. (1969). *Wissenschaft der Logik*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Heidegger, M. (1976a). *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- (1976b). *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Henry, M. (2001). *Encarnación*. J. Teira, G. Fernández y R. Ranz (Trad.) Salamanca: Sígueme.
- Levinas, E. (1988). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin.
- (1990). *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin.
- (1991). *Ética e infinito*. J. M. Ayuso (Trad.) Madrid: Visor.
- (1992). *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin.
- (1993). *El tiempo y el otro*. J. L. Pardo (Trad.) Barcelona: Paidós.
- (1994). *Les imprévus de l'histoire*. Paris: Fata Morgana.
- (1999). *De la evasión*. Madrid: Arena Libros.
- (2003). *Difficile liberté*. Paris: Albin Michel.
- (2008). *Nombres propios*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier.
- Llewelyn, J. (1999). *Emmanuel Levinas: La genealogía de la ética*. G. Solana (Trad.) Madrid: Encuentro.
- Mackinlay, S. (2010). *Interpreting Excess: Jean-Luc Marion, Saturated Phenomena, and Hermeneutics*. New York: Fordham University Press.
- Marion, J. -L. (2005). *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*. G. Losada (Trad.) Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones.
- (2008). *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. J. Bassas Vila (Trad.) Madrid: Síntesis.
- (2010a). *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*. Paris: PUF.
- (2010b). *Le visible et le révélé*. Paris: Cerf.
- (2011). *Reducción y donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*. P. Corona (Trad.) Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Peperzak, A. T. (1997). *Beyond. The philosophy of Emmanuel Levinas*. Illinois: Northwestern University Press.
- (2006). *Métaphysique et ontologie*. En *Levinas. De l'Être à l'Autre*. J. Hansel (Ed.) Paris: PUF.
- Sebbah, F. D. (2010). *Levinas*. Paris: Perrin.

Sucasas, A. (2006). *Levinas: lectura de un palimpsesto*. Buenos Aires: Lilmod.

Zarader, M. (2001). *L'être et le neutre*. Paris: Verdier.

