

Jean-Luc Marion

Cuestiones cartesianas

Método y metafísica

Presentación y traducción: Pablo E. Pavesi



prometeo
libros

Marion, Jean-Luc
Cuestiones cartesianas. - 1a ed. - Buenos Aires : Prometeo
Libros, 2010.
228 p. ; 15x21 cm.

Traducido por: Pablo E. Pavesi
ISBN 978-987-574-463-9

1. Metafísica. I. Pavesi, Pablo E., trad. II. Título
CDD 110

Traducción: Pablo Pavesi

Cuidado de la edición: Magalí C. Álvarez Howlin

© 2004, Presses Universitaires de France
6 avenue Reille, 75685 Paris cedex 14 – France

© De esta edición, Prometeo Libros, 2012
Pringles 521 (C1183AEI), Buenos Aires, Argentina
Tel.: (54-11) 4862-6794 / Fax: (54-11) 4864-3297
editorial@treintadie.com
www.prometeoeditorial.com

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723
Prohibida su reproducción total o parcial
Derechos reservados

Índice

Presentación	
La transgresión de la metafísica. Descartes según Jean-Luc Marion	9
Prefacio	41
I. ¿Sueña el pensamiento?	
<i>Los tres sueños o el despertar del filósofo</i>	43
§ 1. Los sueños de una conciencia afectada.....	43
§ 2. Las figuras de la auto-interpretación.....	50
§ 3. El despertar de la <i>cogitatio</i>	58
II. ¿Cuál es la metafísica en el método?	
<i>La situación metafísica del Discurso del Método</i>	65
§ 1. El discurso metafísico del método: la cuestión.....	65
§ 2. La intención explícitamente metafísica	70
§ 3. <i>La prueba imperfecta de la existencia de Dios</i>	73
§ 4. <i>La prueba perfecta de la existencia del ego</i>	78
§ 5. El Discurso del Método <i>como transición</i>	85
III. ¿Cuál es el método en la metafísica?	
<i>El rol de las naturalezas simples en las Meditationes</i>	91
§ 1. Idea y naturaleza simple.....	91
§ 2. Las <i>Regulae</i> y el olvido de las naturalezas simples intelectuales.....	95
§ 3. El rol metafísico de las naturalezas simples en las <i>Cartas</i> de 1630 y en los <i>Principia</i>	99
§ 4. Las naturalezas simples materiales en las <i>Meditationes I, V y VI</i>	101
§ 5. Las naturalezas simples en la <i>Meditatio II</i>	105
§ 6. Las naturalezas simples en la <i>Meditatio III</i>	109
IV. ¿De qué es capaz el ego?	
<i>Divinización y dominación: capaz / capax</i>	115
§ 1. Construcción de la cuestión	115

§ 2. La distancia entre los textos cartesianos.....	119
§ 3. El ejercicio del poder	126
§ 4. Capacidad cartesiana y <i>potentia</i>	130
§ 5. La paradoja del hombre <i>capax Dei</i>	133
§ 6. Meditación cartesiana y teología de la naturaleza pura	140
V. El Cogito. ¿se afecta?	
<i>La generosidad y el último cogito según la interpretación de Michel Henry</i>	145
§ 1. El ego cogito como "espectador trascendental".....	145
§ 2. El cogito de la intencionalidad a la auto-afección	153
§ 3. La pasión de sí mismo.....	158
§ 4. Una representación sin representado.....	160
§ 5. La última formulación del cogito: la generosidad.	162
VI. El ego, ¿altera a otro?	
<i>La soledad del cogito y la ausencia de alter ego</i>	169
§ 1. Del egoísmo del yo a la primacía del <i>ego</i>	169
§ 2. La reducción de los otros	172
§ 3. La composición del otro – <i>nulla difficultas</i>	176
§ 4. La soledad del <i>ego</i>	180
§ 5. El amor o la representación.....	182
VII. El argumento, ¿concierno a la ontología?	
<i>La prueba anselmiana y las dos demostraciones de la existencia de Dios en las Meditaciones</i>	191
§ 1. El argumento y la ontología	191
§ 2. La interpretación ontológica.....	193
§ 3. Más allá del concepto	198
§ 4. Más allá de la esencia	207
§ 5. El desdoblamiento cartesiano	213
Indicaciones bibliográficas	219
Index nominum	221

Presentación

La transgresión de la metafísica Descartes según Jean-Luc Marion

Presentamos aquí el primer volumen de las *Cuestiones Cartesianas*, publicado por primera vez en 1991¹, y dedicado, como lo indica su subtítulo, a la relación, o mejor, a las sucesivas relaciones, a lo largo del *corpus* cartesiano, entre método y metafísica. Aunque se presentan como una recopilación de estudios autónomos, y son tales, la significación y la radicalidad de estas cuestiones deben entenderse por el lugar que ellas ocupan en la totalidad de la obra que J.-L. Marion dedicara a la filosofía de Descartes, esto es, en una doble continuidad. En primer lugar, estas cuestiones no se acaban aquí y se continúan en otro volumen, publicado cinco años después, bajo el mismo título y dedicado a los dos entes, *ego* y Dios, que se erigen, alternativamente, en principios de la metafísica cartesiana.² A su vez, el conjunto de las cuestiones cartesianas continúan, sin perder su autonomía, la densa trilogía que las antecede, en la cual sus dos pares de problemas, método y metafísica, *ego* y Dios, y sus distintas articulaciones, se plantean desde el primer momento de una larga investigación en la que las sucesivas interpretaciones aspiran a una interpretación global y nunca definitiva, dirigida a la ardua (re) constitución de la metafísica que Descartes lleva a cabo, y en sentido más general, a la situación historial de la metafísica de Descartes.³ Las presentes *Cuestiones*, por el contrario, al renunciar desde la primera línea del *Prefacio* a toda intención arquitectónica que unifique los resultados, revelan el valor heurístico de aquella interpretación, es decir, su capacidad de plantear nue-

¹ *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, Paris, PUF, 1991; University of Chicago Press, trad. J. Kosky, 1999.

² *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, Paris, PUF, 1996, 2002.

³ *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*, Paris, Vrin, 1975, 1981, 1992, 2000; *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles, fondement*, Paris, PUF, 1981, 1991; *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie cartésienne*, Paris, PUF, 1986, 2004.

vas cuestiones de respuesta provisoria o incompleta (porque una cuestión cerrada es una cuestión banal), y, al mismo tiempo, la inagotabilidad de la filosofía cartesiana, esto es, su ineludible vigencia.

Antes pues que estas cuestiones hayan sido recopiladas, la trilogía que las antecede ya había renovado los estudios sobre Descartes. Renovado, en dos sentidos. Primero, porque vuelve a plantear los problemas fundamentales de la filosofía cartesiana, recuperando, de nuevo, su carácter profundamente paradójico, que una tradición exegética amenazaba con perder, y en primer lugar, el siguiente: ¿qué es, en Descartes, metafísica? Segundo, porque esta pregunta se incluye en otra más general e igualmente urgente, a saber: ¿en qué reside la modernidad de la metafísica cartesiana?—modernidad que se revelará más compleja y a la vez más radical que la de los modernos que la continúan, la objetan, la desconocen o la sufren, determinados de alguna manera u otra por las alternativas que ella plantea y abre. Esta renovación se despliega entonces en dos dimensiones. Histórica—una historia de los conceptos—, porque la instauración de la metafísica cartesiana no puede entenderse como tal más que en relación a la tradición, o mejor, a las tradiciones recibidas—tarea que ya había sido enunciada e iniciada por dos generaciones de autores, Ferdinand Alquié, Etienne Gilson, Henri Gouhier, Geneviève Rodis-Lewis y que adquiere aquí un rigor, una riqueza y una minuciosidad que no tenía, al encontrar en los textos mismos los testimonios de un diálogo directo, preciso y continuo con un abanico de autores, contemporáneos o antiguos, que jalonan esa tradición heterogénea. Esta investigación se plantea además en una segunda dimensión que, con el permiso del autor, llamamos historial, que compete a la significación última de la modernidad e incluye desde el primer momento la investigación sobre la filosofía cartesiana en el seno de un debate contemporáneo, en el cual Descartes sigue siendo protagonista privilegiado.

Permítasenos condescender a la breve, exposición de los problemas que esa trilogía plantea y despliega.

La ontología gris⁴

El primero de esos libros, de título todavía enigmático, se dedica a un comentario exhaustivo de las *Reglas para la dirección del espíritu* (1627) siguiendo una clave de interpretación muy original, que cabe llamar dialógica, por la cual el método cartesiano adquiere todo su sentido si se lo entiende como una prolija destitución de la metafísica de Aristóteles, precisamente,

⁴ *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*, Paris, Vrin, 1975, 1981, 1992, 2000.

de su ontología. No se trata, claro está, de una comparación global o esquemática, sino de una verdadera confrontación minuciosa y detallada de los textos, que permite reconstruir un “diálogo discreto” en el cual las *Reglas* deben afrontar y reinterpretar conceptos en sí no cartesianos, algunos de los cuales desaparecerán o serán reformulados en obras posteriores. La primera parte de *La ontología*... se dedica a la muy original postulación cartesiana de la “universalidad de la ciencia única” (*Reglas I a IV*), la cual exige, en primer lugar, la destitución del concepto aristotélico (renovado por Santo Tomás) de *habitus (hexis)* y particularmente de *habitus intellectuallis*, entendido como la disposición precisa (*potentia*) de determinadas operaciones del entendimiento en su relación (*habitus*) a la cosa o asunto que le es propia—lo cual implica la división irreducible de las ciencias y las artes según la distinción ontológica entre las cosas que se conocen (p.27). Por el contrario, la postulación cartesiana de la absoluta unidad de la *universalis sapientia*—que, como la luz del sol, permanece idéntica a sí misma en la multiplicidad de objetos que ilumina—unifica a todas las cosas en su condición de objetos de un espíritu. A la anterioridad de la cosa, se opone la anterioridad de la sabiduría humana que instaure, a partir de aquí, una conexión entre todas las ciencias (*connexio scientiarum*) en su común dependencia al espíritu humano. “Crítica de la substancia y de la cosa misma, sustitución del Ser del ente por la ciencia (humana) como principio de saber, constitución de las ciencias en una enciclopedia universal por definición” (p.34). Lo cual tiene varias consecuencias capitales. En primer lugar, la instauración de la certeza como único criterio de verdad posible—certeza que ya no vale para el sólo caso de las matemáticas, que no son más que su ejemplo privilegiado—y que viene a abolir como incierto todo conocimiento probable; la probabilidad deja por lo tanto de ser la determinación objetiva de cierto género de cosas (p.37), y se reduce definitivamente a la no-verdad. Descartes suprime, de una vez por todas, el fundamento ontológico de la probabilidad, este es, la contingencia del mundo sublunar (p. 38), lo cual permite de ahora en más, extender la certeza a objetos no matemáticos y degradar la contingencia a una incerteza banal (pp. 42-43). Esta confrontación de la *Regla II* con la filosofía aristotélica determina la interpretación de las dos siguientes. La *Regla III*, enumera, por primera vez, las condiciones de la experiencia en general, que ya no coincide con la experiencia sensible común, y privilegia la intuición como “el sólo operador de la certeza” (p. 47). Una minuciosa comparación muestra la oposición punto por punto entre el *nous* aristotélico, el cual no puede dirigirse a todo objeto concebible, porque, precisamente, para Aristóteles “no todos (los objetos) son igualmente concebibles” (p. 49), y la intuición de las *Reglas*, un ver universalmente operatorio que es total-

mente indiferente a la naturaleza de la cosa (p. 52). La intuición, y luego la deducción, como operadores de certeza, no dejan subsistir de la cosa más que aquello que puede ser percibido en la inteligibilidad del objeto.

Esta primera confrontación con las tesis aristotélicas culmina con un original análisis de la *Regla IV*, cuyas dos partes, lejos de dicotomía o contradicción, enuncian los dos rasgos que oponen definitivamente esta ciencia única al método aristotélico. En IV A, esta ciencia se llama método en general, no porque sea un camino a la verdad, sino porque es productora universal de toda certeza posible, un saber del saber que precede tanto a las cosas como a las ciencias; en IV B, se llama *Mathesis universalis*, la cual retoma la idea aristotélica de una ciencia de los principios de las ciencias pero con una sustitución decisiva: ella desborda ampliamente el ámbito estricto de la cantidad para extenderse a un campo infinitamente más vasto, el del orden y la medida, los cuales, según la *Regla VIII*, “residen únicamente en el entendimiento” (cit. p. 69); la *Mathesis* es universal justamente porque se piensa como “una metamatemática no matemática y por lo tanto absolutamente primera” (p. 64).

Así entendida, y este es el punto central de la tesis, puede decirse que la *Mathesis* ocupa el lugar y adquiere el valor de una ontología general, incluso de una “onto-teología universal” (p. 64): “el centro de los entes, el *nous* (humano o divino, poco importa aquí) se exilia del mundo de los entes para representárselos mejor, cara a cara, como objetos” (p. 69). Pero si la *Mathesis* ocupa el lugar de una ontología es, primero, porque lejos de encontrar un orden ya dado entre las cosas, lo instituye, incluso entre los términos que no se preceden unos a otros, en una verdadera ficción que fabrica un orden aun allí donde ningún orden ni ninguna cosa aparece; segundo, porque el orden viene a destituir las categorías del Ser, y en primer lugar la *ousía*, que desaparece bajo el primado de la relación, la cual evidentemente ya no es una categoría ontológicamente predicativa sino que indica la universal referencia de todo objeto posible a la *Mathesis*, luego al *ego*, todavía puramente epistémico, que constituye el mundo. *Mathesis*, que se impone pues al precio de una “ousía extasiada”, fuera de sí, que sólo se constituye como objeto en relación a un orden ficticio y objetivante, sometida definitivamente a las condiciones de inteligibilidad del espíritu que conoce.

Ahora bien, esta construcción tenaz del objeto sólo puede cumplirse, finalmente, por la deconstrucción, igualmente sistemática, del *eidos* aristotélico, lo cual exige: a) una reformulación (todavía vigente) de la teoría de la sensación tal como esta se formulaba en el tratado *Del Alma*, por la cual el *eidos*, la forma de la cosa, deviene idea sensible; la idea, a su vez, deviene figura cerebral, y la figura finalmente, deviene “pura información, fuera de

toda forma” (p.122). La figura permite a partir de aquí una “trascipción, donde cada particularidad sensible (en tanto no figurativa) puede codificarse; figurar equivale a cifrar el mensaje sensible” (p.118). b) Una reformulación de la noción aristotélica de imaginación, que sigue siendo para Descartes, como para el Estagirita, una parte del cuerpo, pero con una diferencia capital: la localización cartesiana resulta de una “fundamental y constante especialización (mecánica), que a partir de aquí se concibe como operaciones que transmiten, conservan o reciben figuras dadas en la sensación”. c) El reemplazo del *nous* aristotélico por el “entendimiento puro”; la idea cartesiana sustituye la inteligibilidad eidética de la cosa por una inteligibilidad figurativa, construida expresamente, sin semejanza a cosa alguna: “la idea deviene representación no representativa, uniformemente válida... objeto petrificado bajo la mirada del espíritu. Idea o la ausencia del *eidos*” (p. 131). Finalmente, a esta deconstrucción del *eidos* le sigue la reconstrucción del objeto, precisamente, la investigación sobre los elementos ónticos requeridos para construir el objeto de la intuición, elementos que, según el estudio que compone la tercera de estas *Cuestiones*, jugarán un papel principal en la metafísica por venir y que Descartes llama “naturalezas simples”. La simplificación, la enumeración y la composición de las naturalezas simples permitirán la construcción del objeto, por lo tanto, de la realidad “porque es la evidencia la que decide sobre la realidad del mundo” (p. 142).

Si se nos permite prescindir aquí de una descripción del cuarto capítulo, dedicado al contrapunto entre temas cartesianos y aristotélicos en las *Reglas VIII a XIII*, podremos detenernos en la siguiente conclusión: al desplegar “la desrealización de la cosa en objeto” (p.181), el centro del saber pasa al *ego*, pero las *Reglas* no elaboran en ningún momento el estatuto de ese *ego*, sujeto de todos los objetos, que funciona como *ego* epistemológico sin entenderse aún como *ego* metafísico: “... las *Reglas* ignoran su fundamento y reposan sobre su ausencia” (ibíd.). A pesar de la mención todavía desordenada de los temas que luego tendrán categoría metafísica (especialmente, la reducción de la cosa al objeto, la reducción del objeto a la naturaleza simple), las *Reglas* no anticipan ni anuncian las *Meditaciones*, pero tienden a ellas, como el pensamiento del objeto al pensamiento del fundamento del objeto.

De aquí, en fin, la “ontología gris” de Descartes. Ontología, porque la universalidad de la *mathesis* reduce a orden y medida todo ente, y permite pensar “el ente en tanto objeto” (p.167). Ontología gris, primero, porque se oculta tras un discurso epistemológico; segundo y sobre todo porque no se dirige a la cosa más que si ella se extrae de la *ousía* para someterse a las exigencias del saber, es decir, para ser objeto de pensamiento. El objeto aparece como “cosa alienada”, “éxtasis de la cosa fuera de su *ousía*”, que se

piensa “a partir del *ego* que conoce y no de la *ousía* que aparece” (ibid.). Lo que caracteriza pues la modernidad del pensamiento no es, banalmente, la aparición de una subjetividad, sino la constitución del *ego* como fundamento del objeto, como su sustrato (*hypokeimenon*). Ontología gris: el *ego* mediatiza a partir de aquí la relación del ente con el Ser, que deja de ser inmediata y se somete a ese “opaco intermediario” (p. 189), y el mundo se desrealiza en un mundo de objetos, “grises sombras” de las cosas (p. 190), en el que todavía habitamos.

Llegados aquí, un artículo titulado “La ambivalencia de la metafísica cartesiana”, que fuera incluido en la segunda edición de *Sobre la ontología gris...* plantea el problema que atraviesa toda la obra de Marion, pero que sólo podrá desplegarse en toda su amplitud en el último libro de la trilogía, este es: ¿puede hablarse de una metafísica en Descartes? Más precisamente: ¿cuál es la situación historial de Descartes respecto a la ambivalencia de la metafísica, que desde Aristóteles se define dos veces, como ciencia general del ente en tanto ente (ciencia que desde el siglo XVII e inmediatamente después de Descartes, llamamos ontología) y como ciencia particular del primer ente, filosofía primera o teología, ambivalencia que desde Heidegger, llamamos la esencial constitución onto-teo-lógica de la metafísica?

La teología blanca⁵

Antes de acometer esa cuestión se impone, en primer lugar, recuperar el examen de una tesis capital, que constituye la “llave de la metafísica cartesiana” según la enseñanza de Ferdinand Alquié (p. 12-13), altamente original, más aún, exclusiva de la metafísica cartesiana pues será olvidada o rechazada por la filosofía por venir (y hasta subestimada por la exégesis contemporánea) y que se formuló mucho antes de la prioridad ontológica del *ego*, esta es: la tesis de la creación de las verdades eternas, enunciada por primera vez en 1630, en tres cartas “extrañas y solitarias” (p. 11) al padre Mersenne, y por la cual la racionalidad humana “debe su pertinencia, para nosotros insuperable, a una instauración, luego, a una condición incondicionada que la hace, a ella, condicionada” (p. 11). Esta tesis, Descartes y su corresponsal lo saben bien, instaura una violenta ruptura con la teología recibida. Pero esta originalidad es doble, pues no puede medirse sólo en relación a los antecesores y contemporáneos de Descartes, sino sobre todo (y este es un estudio que Marion deja pendiente) respecto a quienes lo suceden, aquellos a quienes llamamos “cartesianos”, es decir, respecto al avenir historial de

⁵ *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles, fondement*, Paris, PUF, 1981, 1991.

la metafísica. (*Prefacio* a la segunda edición, 1991). Pues bien, la hipótesis central de este libro, altamente original, es la siguiente: la tesis de la creación de las verdades eternas debe entenderse en relación a una cuestión sobre la que Descartes, sí o sí, debe decidir, que manifiesta a la vez el lazo y la ruptura de su filosofía con la de sus predecesores y contemporáneos y que actuará como “punto de fuga” para la perspectiva metafísica que llamamos modernidad. Esa cuestión es la cuestión de la analogía.

Digamos rápidamente que la cuestión de la analogía, propia de la teología cristiana, surge de la cuestión de los nombres divinos, esto es, del problema de nombrar a Dios en términos que no sean unívocos ni absolutamente equívocos respecto a aquellos que se atribuyen a la criatura —pues la univocidad somete a Dios a las categorías de la razón humana, otorgándole un nombre que guarda el mismo sentido para Él y para sus criaturas, mientras que la equivocidad niega que algún atributo pensable por la criatura pueda tener el mismo sentido aplicado a Dios, quien devendría, así, inenunciable. Entre la pérdida, por univocidad, de trascendencia (por sumisión a un trascendental común), y la pérdida, por equivocidad, de todo conocimiento de la esencia divina, la analogía intenta pensar aquello que se manifiesta como tal en su esencial inaccesibilidad al pensamiento. Toda la primera parte de la *Teología blanca...* muestra, con clara erudición, que a principios del siglo XVII la analogía estaba “perdida” en provecho de una triple univocidad; univocidad ontológica (Suárez), por la que el concepto de ente, y aún más, el de substancia, es común a Dios y a sus criaturas; espiritual (Berulle) según la cual el entendimiento humano es emanación del divino, en la misma continuidad que existe entre el sol y sus rayos, y epistemológica (Mersenne, Kepler y Galileo) que considera que toda verdad es una “verdad eterna”, es decir increada, que se impone tanto al entendimiento divino como al humano. Por el contrario, las cartas a Mersenne de 1630 aniquilan toda univocidad posible (y en primer lugar, la primera) instaurando una equivocidad tan radical que abre un tremendo abismo entre lo finito y lo infinito al hacer de toda verdad y toda bondad, es decir, de toda evidencia racional, una criatura, cuya necesidad se impone al entendimiento humano sin ejercer ninguna necesidad sobre la voluntad divina que las instaura en total libertad, es decir, por puro arbitrio.

Esa cuestión sirve de “obertura” a una segunda cuestión, centrada sobre la filosofía cartesiana y, de nuevo, sobre la modernidad de su metafísica, que ocupará la segunda parte del libro: la doctrina de la creación de las llamadas verdades eternas, al instaurar una equivocidad absoluta, no sólo reniega de toda univocidad sino también de toda analogía posible y esa decisión inaugura una empresa específicamente moderna, a saber: la búsqueda de un

fundamento del saber que pueda “asegurar, es decir, garantizar el saber por una instancia exterior al saber mismo”, fundamento que está fuera de toda racionalidad en tanto decide sobre ella. “El pasaje de una [la analogía] al otro [el fundamento] caracteriza sin duda el nacimiento de la modernidad: oclusión de la analogía como la mediación entre saber y lo absoluto por lo desconocido, obertura de la búsqueda del fundamento, como relación sin mediación ni continuidad del saber a lo absoluto” (p.20). Es justamente porque abre a la cuestión del fundamento que la creación de las verdades eternas, lejos de ser una iluminación aislada y temprana, atraviesa de parte a parte la metafísica cartesiana, tal como lo testimonia el relevamiento y el comentario de sus diversas ocurrencias a lo largo de todo el *corpus*, desde las cartas a Mersenne de 1630 hasta las cartas a Morus de 1649. Pero si es cierto que Descartes “construye la cuestión del fundamento”, de manera coherente, no la soluciona, y este es el punto central de la lectura de Marion, porque su metafísica admite no uno sino dos fundamentos, en una ambivalencia que, a diferencia de sus continuadores, objetores y exégetas, Descartes se niega a reducir y que revela mucho más que un conflicto: “El fundamento pasa del *ego* a Dios. O, más exactamente, oscila del uno al otro, pues el que Dios acabe el fundamento no impide al *ego* ejercerlo como su lugarteniente”. Esa ambivalencia indica pues “una doble identidad posible del fundamento, luego, devela su anonimato constitutivo: si... el *fundamentum* se ejerce en dos instancias es que, aun en ejercicio, el fundamento en sí puede quedar indecidiendo... un fundamento intrínsecamente buscado” (p.22).

El recorrido de esa búsqueda es el siguiente: la ontología gris busca un fundamento que, en primer lugar, se presenta como fundamento de una Física. En la reducción de la cosa a objeto, las *Reglas* habían otorgado los procedimientos que permitían transcribir todo problema a figura (incluso las cualidades sensibles). Los *Ensayos del Discurso del Método* y particularmente la *Dióptrica* deben extender esos procedimientos del ámbito puramente inteligible al dominio de la sensación física, porque es justamente como fundamento de una física que los *Ensayos* enuncian una metafísica. Nótese la sutileza de la (dis)continuidad que Marion encuentra entre un texto y otro: la *Dióptrica* retoma la adquisición definitiva de la *Regla IX*, por la cual la idea en el alma no guarda ni debe guardar semejanza alguna con la cosa sensible, pero agrega, además, que esa semejanza es reglada –asegurada por una operación del espíritu, por una ley y según una equivalencia, brevemente, por un código arbitrario. El código permite, por primera vez, describir la fisiología de la percepción como una figuración y una transmisión de figuras, y la percepción sensible como una de-figuración que sigue un código o, en palabras de Descartes, “una institución de la Naturaleza”, una “geometría

natural” que se describe en términos semióticos, por la relación arbitraria entre un signo y su significado. No insistiremos sobre la audacia de esta interpretación, que hace honor, creemos que por primera vez, a la imaginación tecnológica cartesiana y reformula en nuevos términos la cuestión, cara al cartesianismo, de la unión del cuerpo y el alma. Dios, como creador de las verdades eternas, se presenta como fundamento por una instauración que justamente hace del código una naturaleza, una geometría natural. Pero con una condición: en el momento de encontrar su fundamento, la metafísica lo pierde, pues Dios, en tanto creador del código, es trascendente a la razón humana y deviene incomprendible. *Potencia incomprendible* será el primer nombre divino – nombre que como tal no puede someterse a la razón, porque la crea. Según las exigencias de la absoluta equivocidad, “la razón no es más que nuestra razón”.

A partir de aquí, se reformulan bajo nueva luz las cuestiones principales de las *Meditaciones*, y especialmente, el primero de sus fundamentos, el *ego*. Luego que la *Primera Meditación* ponga en duda el fundamento del código por la posibilidad de un Dios que, alojado en lo arbitrario de su instauración, sea engañoso, la *Segunda* lleva a cabo realiza un primer giro capital: la metafísica cartesiana pasa de ser una ontología gris (que desrealiza el ente en objeto) a ser una filosofía *primera*, la cual, a diferencia de lo que sucedía en la metafísica aristotélica, conduce a la posibilidad de conocer un ente *primero*, el *ego*, porque se dirige a determinar los primeros principios del conocer. A partir de aquí, la filosofía es *primera* ya no porque trate de un ente primero sino porque, escribe Descartes, trata, “en general, de todas *las primeras cosas que puedan conocerse filosofando*” (AT III, 239, 5-7, cit. nota 17), de manera tal que la supresión, por parte de Descartes, de toda mención a la ciencia del ente en general (a toda ontología, oculta, en gris, detrás de la inteligibilidad del objeto) conduce de la teología, ciencia del ser supremo, primer principio de las cosas, a una *te(i)ología*, una búsqueda de “lo divino” (*to teion*) que, antes de ser una ciencia de Dios, es ciencia de los primeros principios del conocer. Lo divino, justamente, se refiere “a los entes privilegiados que puedan asegurar el rol de principios para otros entes”, (p. 448), privilegio que, en primer lugar, detendrá el *ego*, primer principio que (contra la interpretación de Husserl y, luego, de Heidegger) se impone como única instancia que puede garantizar el paso del ser al pensar (p. 391) y luego, en la *Tercera Meditación*, descubierta la primacía de lo infinito sobre lo finito, detendrá Dios, creador de toda razón de verdad y de bondad. A partir de la *Tercera Meditación*, se completa la constitución onto-teo-lógica de la metafísica cartesiana. Pero la teología que corresponde a una ontología gris, es una teología blanca –blanca porque no se decide (¿porque decide

no decidir o en la blancura de la inocencia?) entre los dos fundamentos que, alternativamente, otorga. Teología blanca, "indeterminada", "porque su beneficiario o su portador, queda anónimo" (p. 450). Toda la segunda parte del libro recorre cronológicamente el *corpus* cartesiano para mostrar justamente esta "transitividad del fundamento", el cual "pasa del método, es decir, de la *mens* humana (1628) al creador de las verdades eternas (1630), es decir, a Dios; pero como Dios instaure el código en nuestras almas, el fundamento vuelve a ser natural, luego, humano (1637, para simplificar); sin embargo la duda hiperbólica, demoliendo el código, lo reenvía a Dios que puede todo (*Meditatio I*); la *Meditatio II*, descubriendo, incluso en la duda, la anterioridad radical del pensamiento pensante, atribuye de nuevo el fundamento al *ego* humano; inversamente, la experiencia de la finitud, luego, la primacía de lo infinito reconduce el fundamento a Dios (*Meditatio III*); sin embargo, lo infinito de la voluntad humana reconoce al *ego* la *similitudo Dei* (*Meditaciones III y IV*) y esto hasta imitar, en la noción de generosidad, último nombre de la virtud cartesiana (*Pasiones del alma*, §153), la independencia del fundamento por "el contento de sí" en el cual "la suficiencia abstracta del libre arbitrio puede oscilar entre el "amor a Dios" y la gratuidad de su propio ejercicio" (pp. 450-451). Conclusión: "...la teología que intenta asegurar un fundamento a la ontología gris guarda su ambigüedad: finito y/o infinito, óntico y/o epistemológico, el fundamento siempre buscado supone una teología blanca. Indecisión." (p.455). Todavía más: esta paradoja —que el fundamento se ejerza alternativamente por dos instancias concurrentes— se manifiesta mejor y se redobra en el doble nombre que la teología blanca atribuye a Dios, a saber: en tanto creador de las verdades eternas, Dios debe ser entendido, por primera vez, como potencia infinita, y por lo tanto incomprensible, es decir (según la audaz reinterpretación que Marion nunca abandona) exterior a la razón. Dios es así fundamento óntico de la *res cogitans*, como de todos los entes. Pero Dios, en las *Primeras* y las *Cuartas Respuestas*, es también, y también por primera vez, causa de sí, *causa sui*, nombre por el cual, en un giro que Marion entiende como "un regreso a la univocidad", el ente supremo, para devenir inteligible, debe satisfacer, Él también, el principio de la causalidad (por el cual todo ente un ente causado) que, como "dictado de la razón", exige, desde la *Primeras Respuestas*, que cada ente dé cuenta de su causa, o al menos, de la razón por la que carece de ella: *causa sive ratio*. De aquí o un verdadero desdoblamiento del fundamento, tema principal de la obra a venir, que evidentemente impide ser interpretado como yuxtaposición o contradicción y por el cual "la problemática del fundamento, incluso si, o mejor, porque aspira a establecer la equivocidad óntica de Dios frente a los

entes creados, practica la univocidad epistemológica de la *causa sive ratio*" (p. 439). Entre la univocidad de sus contemporáneos y de sus sucesores, y la analogía de sus predecesores, Descartes decide "en equilibrio provisorio e insostenible" (p. 453) por la teología blanca, que descalifica al mismo tiempo la univocidad y la analogía, doble descalificación que llamamos modernidad: a partir de aquí la teología de toda metafísica se desplaza de la analogía (y de los nombres divinos) a la cuestión del fundamento, "dejando tras ella, como una fortaleza rodeada pero no conquistada la cuestión de una relación mediatizada de lo finito a lo infinito" (p. 454).

Basta una página final, titulada "Metafísica y distancia" para entender porqué y de qué modo esta ausencia de mediación, es decir, la modernidad abierta por Descartes, nos interroga todavía. Porque, a pesar de las exigencias (de la razón) que llevan a nombrar a Dios como *causa sui*, en un retorno a la univocidad, queda claro que Dios sólo puede satisfacer la univocidad formal de la causa inteligible gracias a una "quasi-causa, ella misma incomprensible: su esencia" (p.438), de manera que la univocidad formal de la causa reposa siempre sobre la equivocidad óntica entre finito e infinito. Brevemente: la filosofía cartesiana queda "obstinadamente ligada no solamente a la incomprensibilidad del infinito, a la distancia entre la ciencia constituida y el saber trascendental definitivamente inconstituible, sino sobre todo a la preeminencia (incluso epistémica) del infinito" (p. 456). Hoy debemos, todavía, pensar una filosofía que supere al fin el fin de la metafísica y su esencial constitución onto-teo-lógica. Esto quiere decir que la incomprensibilidad del infinito, esta última trasgresión que la metafísica hace de ella misma, marca para nosotros un camino y una tarea. Ya agotados los caminos de la univocidad, muertos los ídolos que la razón le ha erigido a Dios, cabe pensar todavía una posición, una actitud en la cual el infinito se da al pensamiento fuera de toda comprensión y se revela, de nuevo, retirándose en la distancia, en un acto que la teología pura (tal como se formula, primero en San Agustín, luego en San Anselmo, por último en Pascal y, hoy, en una fenomenología que Marion inicia), piensa como una donación —pensamiento que, rehusando de toda metafísica, de la reducción de Dios a concepto, se presente como una filosofía de la distancia irreducible, y por ello, reveladora.

El prisma⁶

Luego de haber encontrado en el método una ontología gris que reduce el ente al objeto, o mejor, a un *ens cogitatum*; luego de haber recorrido el problema del fundamento de esa ontología, Marion publica *Sobre el prisma metafísico de Descartes*, último libro de la trilogía, consagrado enteramente a determinar la situación historial de la metafísica cartesiana. Esta indagación es doble y se despliega, primero, en una historia de la metafísica, dedicada a precisar “la inversión” instaurada por Descartes no sólo respecto a las tradiciones recibidas, sino también respecto a las metafísicas futuras que ella hace posible. Segundo, en el examen de la metafísica cartesiana según el “modelo” (p.5) propuesto por Heidegger, es decir, el de una “constitución onto-teológica de la metafísica”, modelo que ya actuaba en el recorrido de la onto-teología gris-blanca, que se planteaba explícitamente en las conclusiones del libro anterior y cuya validez será de nuevo puesta a prueba aplicándolo al conjunto de la metafísica (ambivalente y doblemente doble) de Descartes, tal como se aplica un prisma a una luz dada para hacer aparecer el “espectro metafísico” de su filosofía.

Esta doble indagación se desarrolla en tres partes.

La primera (*Metafísica*) retorna a una cuestión central que, como todas, ya había sido enunciada, a saber, la explícita decisión cartesiana de titular “sus” meditaciones sobre Dios y el alma con el término de filosofía primera, que como tal se dirige “en general, a todas las primeras cosas que pueden conocerse filosofando por orden”, según escribe Descartes a Mersenne (AT III, 239, 5-7). Desde Aristóteles, la metafísica, en su doble definición de ciencia del ente en general y ciencia del primer principio, se proponía como una “transgresión” de las ciencias (matemáticas, física). Descartes comparte y parece restaurar la clasificación aristotélica de las ciencias teóricas (p. 23). Sin embargo, en la definición de filosofía primera, “transgrede la transgresión realizada por la metafísica” subvirtiendo radicalmente el sentido dado hasta aquí a la prioridad que se arrogaba la filosofía primera: las nuevas “primeras cosas” sólo se revelan como tales según el orden de su evidencia, de manera que una cosa es primera respecto a otra sólo si se conoce antes, es decir, sin la que le sigue, cuyo conocimiento hace posible. Esto tiene dos consecuencias definitivas, ya establecidas, pero cuyo alcance vuelve a indagarse; estas son: la desaparición de la metafísica general (esto es, de la pregunta sobre el ente en tanto tal) y una nueva clasificación de las ciencias que rompe con toda jerarquía entre los entes. “Brevemente, la filosofía

⁶ *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théologie cartésienne*, Paris, PUF, 1986, 2004.

ya no tomará prestada su prioridad a ciertas regiones del ente, supuestas como intrínsecamente primeras (Dios, el alma, las inteligencias separadas, es decir, el dominio de la teología racional), ni al ente considerado como tal (ontología), porque el ente sufre una descalificación, transformado en objeto desde que el *ordo cognoscendi* entra en escena. La filosofía reestablecerá su primacía sobre las otras ciencias produciéndola ella misma según el orden.... cualquiera sean esas ciencias, cualquiera sean también los entes correspondientes” (p. 40-41). Descartes rechaza pues, al mismo tiempo, las dos vías que la tradición le ofrecía para pensar la prioridad (la teología, la ontología) y funda una filosofía primera entendida como ciencia de los principios del conocimiento, “protología universal de la disposición del orden según la puesta en evidencia” (p. 59) – protología, es decir, ciencia de los principios del saber que, en tanto tales “no se imponen al conocimiento sino que son instituidos por él” (p.67).

La segunda parte, *Ontoteología*, replantea y desarrolla el problema siguiente.⁷ Si la cuestión del comienzo y la primacía pasa, en la filosofía primera, del ser al pensamiento (*cogitatio*), esta prioridad se cumple porque la *cogitatio* sólo puede efectuarse (performarse) como un pienso (*cogito*), es decir, en primera persona; luego, la prioridad de la *cogitatio* recae finalmente sobre el *ego*. Descartes establece la *cogitatio* como atributo principal de la substancia pensante gracias a la prioridad del *ego* sobre el ser, o lo que es lo mismo, gracias a “una anterioridad del *sum* [soy] sobre todas las otras formas del *esse* [ser]...; el ser, incluso el de los entes que no son el *ego* se dice primeramente bajo la figura del *sum*...” (p. 76); “desde que el *ego* aparece, el *esse* desaparece como cuestión, tragado por la evidencia del *sum*” (p. 77), desaparición que, al aniquilar la cuestión del ser del ente en general, puede entenderse como una “no-ontología explícita” (p. 80), “una nada de ontología” (p. 88) que resulta de la eliminación del ente por su reducción a la objetividad y, finalmente, de la definición de la existencia como aquello que es representable para el *ego*, es decir, como una naturaleza simple entre otras. Sin embargo, y he aquí la paradoja principal de la filosofía cartesiana y la tesis principal de este estudio, la desaparición del ser del ente como cuestión, lejos de impedir la aplicación del modelo de la onto-teo-logía, lo redobla, pues permite que se desplieguen no una, sino dos onto-teo-logías perfectamente acabadas, que, sin suprimirse, se articulan en el centro mismo de la *Tercera Meditación*, en una ambivalencia que distingue la metafísica de

⁷ Ya planteado, repetimos, en el capítulo final de *Sobre la ontología gris...*, bajo el título de “La ambivalencia de la metafísica cartesiana”, y expuesto, de modo inicial, en un largo artículo de 1982, Marion, J-L. : “Descartes et l'onto-théologie”, *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 76, 1982, pp. 117-171.

Descartes de toda metafísica, anterior y por venir. En la primera, según los términos de la ontología gris, toda cosa es *res objecta* y por lo tanto *objecta intellectus*; el ser del ente se piensa entonces como ser objetivo y el título de primer ente, es decir, de principio, recae sobre el *ego* el cual, propone Marion, se piensa a sí mismo, como una "*cogitatio sui*", fórmula problemática que se acuña para insistir en el hecho que el *ego*, en tanto condición óptica de toda objetividad, no puede pensarse a sí como objeto - imposibilidad que la posterioridad y gran parte de la exégesis contemporánea olvidará sistemáticamente. "Se sigue de allí una figura completa de la onto-teo-logía: el ente en tanto que *cogitatum* funda al ente por excelencia, que a su vez, produce, a título de *cogitatio (sui)*, todo *cogitatum*" (p.110).

Pero esta primera figura de la metafísica se enfrenta sin embargo a una limitación insuperable, que ya conocemos: Dios, en tanto creador de toda razón de verdad y bondad, se presenta como potencia incomprensible, y siendo la incomprensibilidad la razón formal del infinito, sólo puede conocerse en una "extraña distancia", por la trascendencia de la onto-teo-logía de la *cogitatio* (p. 111). El concepto mismo de substancia, aplicada al infinito, se muestra inadecuado y Dios ni siquiera puede ser pensado como una *cogitatio sui* (un pensamiento puro que se piensa a sí, según la tradición aristotélica) ya que el pensamiento, aunque concierne a Dios en grado eminente, nunca se presenta como atributo principal ni como nombre divino (pp. 106-109). De aquí que el rasgo fundamental del ente, ser ente pensado, dé lugar a un rasgo aún más fundamental, una "segunda palabra" sobre el ser del ente, a saber, la causa. A partir de las *Primeras Respuestas*, la causa no sólo se erige en principio de inteligibilidad sino, sobre todo, en principio y razón de toda existencia, la del *ego* en primer lugar, que deviene, como cualquier ente, un *ens causatum* y, fundamentalmente, la de Dios, quien debe, Él también, responder por su causa, o, al menos por la razón por la que puede prescindir de ella (*causa sive ratio*), de manera tal que Dios, entendido como *causa sui*, ocupa su lugar de fundamento pero no hace excepción ni desborda la segunda palabra sobre el ser del ente, tal como, en su condición de potencia incomprensible, desbordaba la primera (pp. 118-126). Queda pues por verificar, en la tercera parte de esta indagación (capítulos III y IV), la imbricación de las dos onto-teo-logías por el examen sucesivo de los entes que ellas instauran como primeros y principales y el modo de ser que los define.

El *ego*, en primer lugar. Es aquí donde se dirige una larga discusión con la interpretación heideggeriana de la metafísica cartesiana (hasta donde sepamos, la más clara y rigurosa que esa crítica haya merecido), que había sido enunciada en *Sobre la ontología gris*... y que atraviesa toda la trilogía.

Es sabido que, según Heidegger (*Ser y Tiempo* §6, §10 y §20), "el modo de ser de la *res cogitans*, más precisamente del sentido del ser del *sum*" queda indeterminado y por lo tanto "las *cogitationes* quedan ontológicamente indeterminadas" pues, continúa Heidegger, "Descartes deja sin exponer... el sentido de ser encerrado en la idea de substancialidad y el carácter de universalidad de esta significación" (cit. p. 177). La importancia del texto que aquí nos ocupa reside justamente en esto: mostrar que la relación entre ser y pensamiento no puede establecerse más que a través del *ego*, que media entre una y otra, y que no opera como substancia sino como una *ratio substantiae*, por la cual el *ego*, lejos de estar indeterminado en su forma de ser y antes de erigirse como *substantia cogitans*, impone su substancialidad a todas las substancias, que reciben de él su manera de ser (p. 162), en lo que Marion llama una verdadera "deducción egológica de la substancia" que permite afirmar, finalmente, que "La substancia cartesiana es *ego* o no es" (p. 182).

Dios, en segundo lugar, se estudia aquí según una tesis muy original y de indudable valor heurístico, que vuelve a plantear y enriquece la cuestión del fundamento, y según la cual el problema de los atributos divinos en la meditación cartesiana, "debe ser entendido como una repetición metafísica del tratado de los nombres divinos" (p. 221), es decir en relación tradición que se inicia en Denys y llega a Descartes a través de Suárez y Lessius. El primer nombre de Dios es "substancia infinita", en el cual el segundo término, lejos de calificar al primero, hace posible su aplicación a Dios: "Hay que arriesgarse a decir que la substancia, aplicada a Dios deviene un simple calificativo agregado al infinito, el único substantivo, y hablar menos de una substancia infinita que de un infinito substancial" (p. 238-239); la substancia, en fin, no conviene a Dios más que bajo la condición primordial de la infinitud (p. 240). Esta "primacía trascendental del infinito" se desarrolla en otras determinaciones: "esencia inmensa", "inmensa potencia" y de nuevo, y sobre todo, en la "incomprensibilidad", que Descartes deduce directamente de la idea de infinito; todas ellas confirmarían uno de los resultados principales de la investigación iniciada en la *Teología blanca*, esta es, la definitiva e irreducible "extraterritorialidad metódica" del Dios creador de las verdades eternas, es decir, de las naturalezas simples que permiten el método: Dios "sobrepasa el método, y aparece entonces como incomprensible" (p. 243). A este grupo de denominaciones, regido por la vía negativa, sigue otro, regido por la vía afirmativa, que presenta como característica común la postulación de un superlativo: *summe intelligens*, *summe potens*, *summe perfectum*. Con estos nombres, la idea de Dios, y Su existencia, no se impone desde afuera al entendimiento, como la idea de

infinito, “sino que se deja construir por el espíritu humano, que reseña sus perfecciones, las concilia en un conjunto y luego las atribuye a Dios” (p. 253). Hay finalmente, un tercer nombre, *causa sui*, por el cual Dios, si bien no se somete a la eficiencia, no se sustrae a la investigación sobre la causa al dar razón de su existencia como causa de sí mismo (p. 283). Pues bien, el estudio minucioso del “sistema de contradicciones cruzadas” (p. 287) entre estas tres determinaciones de la esencia divina permite enunciar una conclusión y, por lo tanto, un nuevo problema. Por una parte, el nombre que hace de Dios un superlativo de perfecciones, *summe perfectum*, se incluye dentro de la primera figura de la metafísica cartesiana, esta es, la onto-teo-logía de la *cogitatio*, pues aspira a recoger en él la totalidad y la culminación de todas las perfecciones pensables; por otra parte, la noción de *causa sui* se incluye en la segunda figura de la metafísica, la onto-teo-logía de la causa, pues Dios cumple ejemplarmente en su propia esencia la causalidad eficiente que ejerce sobre todos los entes. Pero el primer nombre divino “el más operatorio, el más completo y el único incondicionado” (p. 287), y que mantiene a lo largo de todo el *corpus* cartesiano su prioridad sobre los otros dos, queda fuera, esto es, más allá del límite de la (doble) metafísica cartesiana. Luego, se sigue esta conclusión fundamental: “si la idea de infinito, como uno de los nombres divinos según Descartes (y, de hecho, el primero) no encuentra asilo en ninguna de las figuras cartesianas de la onto-teo-logía, hay que concluir inevitablemente que ella no releja de la constitución cartesiana de la metafísica” (p. 289). Hay un nombre divino que transgrede la metafísica, transgresión que se confirma en un hecho histórico definitivo, a saber, su olvido: “el nombre divino de la idea de infinito no tiene lugar en ninguna figura de la onto-teo-logía postcartesiana” (p. 291).

Hay un nombre que, siendo divino, no se deja incluir en la constitución onto-teo-lógica de la metafísica. De aquí, finalmente, la posibilidad, ya abierta en la conclusión de la *Teología blanca*, de pensar una “superación” (*dépassement*) llamada a cumplir el “exilio teológico fuera de la filosofía” (p. 296), lo cual exige evidentemente la destitución de la metafísica —destitución que no se realiza, ni mucho menos, en una crítica a la metafísica, tan metafísica como cualquiera, sino por una transgresión de sus límites. La historia de la filosofía sabe bien que esta transgresión de la metafísica se lleva a cabo, en directa confrontación con Descartes, por Blaise Pascal, protagonista privilegiado de este último capítulo de la trilogía. Pero esta destitución define además “el destino historial” de Descartes, es decir, de la modernidad, en tanto anuncia, para J-L. Marion, la tarea y la urgencia actual de la filosofía tal como ésta se ejerce hoy, en el siglo del nihilismo, a saber: la de pensar a Dios en la trascendencia a todo pensamiento, en una renovada distancia;

Dios que se da a pensar en donación incompleta e inagotable, en el momento en que la razón, razonablemente, renuncia a conquistar Su concepto y se consagra a recibir la donación y la distancia.

Marion restituye con cuidado el diálogo preciso y lúcido de Pascal con Descartes, diálogo que nosotros no intentaremos exponer. Nos limitaremos aquí a señalar el que creemos es el punto principal de esa destitución de la metafísica —el que define precisamente un proyecto de investigación que hoy nos compete. El infinito, según Pascal, marca una distancia por la cual Dios, “en un silencio sin nombre, deserta el discurso impertinente, orgulloso y vano de las ciencias y, en primer lugar, de la metafísica.” (p. 310). El punto es que esa distancia, sin embargo, permite ser nombrada, sin atenuarla, ni reducirla a concepto. La trasgresión de la metafísica tiene nombre, un nombre divino, es decir, otorgado y a recibir, este es: caridad. Esto quiere decir que no se trata de conocer a Dios, sino, en primer lugar de amarlo (p. 314). Luego, a partir de aquí, no se trata de saber si Dios existe porque “...frente a Dios, ser/existir descubren un ídolo entre otros” que impide a la metafísica acometer la interrogación principal, la cual “...lejos de desplegarse a partir del hombre hacia Dios —condenado a establecer los derechos de su existencia— se desplegará de aquí en más de Dios al hombre, despojado del ídolo ontológico y sometido a decidir, sí o no, si ama a Dios” (p. 315). La razón en general o, precisamente, la teología racional, se revela a Pascal como pura idolatría, pues “el amor de Dios precede y hace posible su conocimiento” de modo que “el amor ocupa el lugar de [la intuición], guardiana de la evidencia, la vía regia del conocimiento” (p. 324). De aquí que los tres objetos de la metafísica cartesiana, *ego* (finito), mundo (indefinido), Dios (infinito) vengan reemplazados por la serie “carne”, “espíritu”, “caridad”, términos entre los cuales no cabe ni analogía ni univocidad pues hay una “distancia infinita” entre el primero y el segundo, y “una distancia infinitamente infinita”, entre el segundo y el tercero, de manera que el paso de un orden a otro exige una doble “transgresión”, transgresión metafísica, en la primera, transgresión de la metafísica (“transgresión de la transgresión”, p. 329), en la segunda. Esa transgresión, para Pascal, y aún para nosotros, exige tres tareas. La primera, examinar la “ambivalencia de la distancia” que supone un alejamiento de la razón y a la vez una condición común: la caridad es también un conocimiento —y ama, ella también, la verdad— pero instaura una distancia infinitamente infinita, porque, justamente, la transgresión de la metafísica no reside “...en conocer un nuevo objeto sino más bien en conocer según una nueva condición, amar” (p. 336). La caridad conoce; ella es pues una mirada que ve los otros órdenes, pero en la distancia, porque es invisible para ellos; mirada sin pensamiento pues “no representa, ni se representa,

ella actúa, tal como en el amor se hace más allá de lo que se sabe" (p.338). La segunda: superar el primer principio de la metafísica en su figura cartesiana, el *ego*, cuya autonomía, en este tercer orden, se revela como ilusoria y que pierde definitivamente el lugar de centro obligado de todos los entes (*ens cogitatum*), en un descentramiento radical, porque el centro de todo es, aquí, Jesucristo, el único que puede decir, Él primero, Yo soy, "... y el que medita, a su vez, no puede, pronunciar yo más que en respuesta a la palabra y a la mirada que fijándolo, se lo permiten" (p. 353). Finalmente, hay que precisar en qué consiste la "destitución" de la metafísica —que no es ni una refutación, ni una negación, ni un desprecio, ni un final—: destitución "...es el nombre de la reducción incondicional a la caridad" (p. 359), por la cual "la metafísica debe de ahora en más reconocer la irreductibilidad de un orden que ella no ve, pero que la ve, la comprende y la juzga" (p. 358). Destitución, en fin, que se ejerce en tres puntos principales (entre otros posibles) concernientes no sólo a la metafísica cartesiana, sino a toda metafísica posible, a saber: a) la verdad, pues la verdad sin caridad, según Pascal, no es más que un ídolo —falsa para los ojos del corazón, que ama la verdad—, y esto no porque se trate de "amar un objeto más o menos universal, sino de amar universalmente" (p. 364); b) el ser - que no es más que si se ofrece al amor, lo cual exige entonces reemplazar la diferencia ontológica entre el ser y el ente por una diferencia no ontológica: la distancia infinitamente infinita del segundo al tercer orden (p. 365); en fin, c) la filosofía misma, —destitución, que no indica, ni mucho menos, un pretendido final, sino que por el contrario exige un nuevo ejercicio de la filosofía: "La filosofía debe entonces destituirse a ella misma, o mejor, dejarse instituir en la caridad... si la filosofía ama verdaderamente la sabiduría debe soportar sin temor la mirada de '...los ojos del corazón que ven la sabiduría' brevemente, debe amar la Sabiduría..." (p. 369).

Repitamos, finalmente que estas tres dimensiones de la superación de la metafísica, y la "cuestión de una abertura" que esa superación permite, definen hoy la tarea de la filosofía, que J.-L. Marion asume y toma a cargo a lo largo de toda su obra filosófica —la cual, demás está decirlo, supera en mucho los límites de esta presentación, ya desbordada por sus estudios dedicados a Descartes. Mencionemos al menos algunos de sus títulos, ya ineludibles: en primer lugar un díptico dedicado formular una fenomenología capaz de reducir el aparecer del fenómeno a una donación, último horizonte de toda fenomenalidad, y de redefinir, primero, al don, contra toda interpretación económica y distributiva, a partir de la donación pura y esencialmente anónima, la cual, trascendiendo toda intencionalidad, se muestra en fenómenos saturados de sentido; segundo, al sujeto, como

aquél que se recibe a sí en la recepción —indefinida e inagotable— de lo que le es dado.⁸ Además, y paralelamente, una serie de ensayos entre los que destacaremos una trilogía, dedicada, primero, a describir la esencia del ídolo (cultural y metafísico) y su ocaso, es decir, su demolición, en contraposición a una reflexión sobre la distancia que comienza por dejar de lado la identificación entre distancia y diferencia ontológica para "tomar en serio la reformulación que el mismo Heidegger lleva a cabo cuando somete la diferencia [ontológica] comprendiéndola a partir de la donación (¿anónima?) del don".⁹ Segundo, a cumplir con la posibilidad abierta de pensar (según una lacónica indicación del mismo Heidegger) a Dios sin plantear y sin eludir el problema del Ser; desde el momento en que el ser deviene un ídolo metafísico, es posible acceder a Dios, "transgredirnos a nosotros mismos, arriesgando amar el amor —desnuda, crudamente". Dios "salva el don..." porque "el don no tiene en primer lugar que ser, sino que se entrega en un abandono que lo hacer ser: Dios salva el don donándolo antes de ser".¹⁰ Finalmente, pensar, de nuevo, el amor —sin sufrir aquello que la metafísica ha dicho sobre él—, de manera de "abordar la cuestión de la caridad" o, al menos, sentar los prolegómenos que harán posible ese abordaje, y en particular (subrayamos nosotros) el siguiente: "postular que la caridad no tiene nada de irracional o sólo de afectivo pero que promueve un conocimiento, conocimiento sin duda absolutamente particular, sin igual, pero conocimiento sin embargo... que sobrepase nuestro común conocimiento", el único conocer que nos ha sido dado como "... vía privilegiada para responder a la aporía que desde Descartes a Levinas, sobrevuela la filosofía: el acceso al semejante, el próximo más lejano".¹¹

El diálogo preciso de las *Reglas* con la obra integral de Aristóteles, por el cual se inaugura una ontología que suprime la cuestión del ser del ente en general y reduce la *ousía* a la condición de objeto; la inclusión de la meditación cartesiana en una historia del problema de la analogía —cuya definitiva desaparición abre la cuestión del fundamento y marcará en ausencia las de-

⁸ *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 1989, 2004; *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997, 1998, 2005. La investigación se continúa en los ensayos *La Croisée du visible*, Paris, Éditions de la Différence, 1991, PUF, 1996, 2007; *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, 2001 y *Le Visible et le Revelé*, Paris, Éditions du Cerf, 2005.

⁹ *Lidole et la distance*, Paris, Grasset, 1977, 1989, 1991, p.11.

¹⁰ *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, 1982, PUF, 1991, 2002., p. 12.

¹¹ *Prolegomènes à la charité*, Paris, Éditions de la Différence, 1986; 1991, 2007, p. 203. La investigación sobre amor y alteridad se continuará luego en *Le Phénomène erotique*, Paris, Grasset, 2003, 2004. Para una bibliografía exhaustiva (hasta 2007!) y sus traducciones al castellano, véase www.paris-sorbonne.fr/fr.spip.php?article2969.

cisiones, es decir, las alternativas principales de la filosofía moderna; el lugar principal de la doctrina de la creación de las verdades llamadas eternas, que atraviesa desde el principio al fin el conjunto de la filosofía cartesiana, como una línea transversal que articula la teoría de la percepción, el conjunto de las meditaciones y la ciencia del mundo visible; la ambivalencia constitutiva de la metafísica cartesiana que, en búsqueda de fundamento, deviene una *teología* inmediatamente dividida en dos principios, y determinada por la concurrencia irresuelta entre las exigencias de la *cogitatio, ens ut cogitatum*—cuyo principio es el *ego, cogitatio sui*— y la exigencias de la causa, *ens ut causatum*, cuyo principio es Dios, *causa sui*; la ambivalencia que, además atraviesa cada uno de esos principios: al *ego*, que recibe la categoría de “substancia”, y hasta la otorga a los objetos, pero que, en tanto “cosa pensante”, no puede cumplir con el requisito principal de la subsistencia porque sólo es mientras piensa; a Dios que recibe no uno, sino tres nombres, de conciliación problemática, es decir, contradictorios. Estas adquisiciones se han instalado definitivamente en toda discusión sobre la filosofía de Descartes—y en general, sobre nuestra necesidad y nuestro compromiso de pensar la modernidad de la filosofía—, porque, lejos de presentarse como verdades adquiridas, abren nuevas o reformulan viejas cuestiones; ellas definen, pues, un estado de la cuestión. Pasa lo mismo incluso con las afirmaciones más controversiales, que asumen el riesgo de invitar a la objeción, principalmente: la interpretación del *ego* como una *cogitatio sui*, que mima, en la onto-teología de la *cogitatio*, el lugar de *causa sui* que Dios asume en la onto-teología de la *causa*; la afirmación por la cual la infinitud divina, al revelarse en su esencial incomprendibilidad, se aloja fuera de toda metafísica posible, marcando a la vez sus límites y su transgresión; la postulación de la *causa sui* como tercer nombre divino, el cual, en una tendencia a la univocidad, resulta de someter a Dios a dar cuenta de su causa o de la razón de su ausencia.¹²

¹² Mencionemos al menos a J.-M. Beyssade, “cuyas objeciones—agradece Marion en el Prefacio de estas *Cuestiones*—constituyen siempre la experiencia crucial de todas mis hipótesis”, particularmente su crítica al artículo de Marion “Descartes et l'onto-théologie”... citado más arriba, en *Bulletin Cartésien XIII, Archives de Philosophie* 47/3, 1984, pp. 44-50 y luego, *Descartes au fil de l'ordre*, Paris, PUF, 2001, pp. 179-186, donde, además de recusar la noción de *cogitatio sui* y cuestionar la sumisión de Dios (*causa sui*) a la causalidad, se alega que la incomprendibilidad divina sólo podría transgredir los límites de la metafísica a costa de “una *cogitatio* arbitrariamente restringida a la *comprehensio*” (p. 183). Véase, en este volumen, *infra* cap. III, p. 113, nota 31, y antes Marion, J.-L.: *Sur le prisme métaphysique...* op. cit., p. 108 ss. y 108 nota 4, y luego, *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu...* op. cit. pp. 243-248, especialmente p. 241, textos que valen como respuestas. La polémica se enriquece gracias al estudio de Olivo, G.: “L'efficience en cause. Suarez, Descartes et la question de la causalité”, en Biard, J.; Rashed, R.: *Descartes et le Moyen Age*, Paris, Vrin, 1997, pp. 91-106 para quien “La *causa sui* determina efectivamente un concepto de Dios” (p. 105). Para una discusión

Es en este estado de la cuestión de la metafísica cartesiana, o mejor, en esta cuestión sobre el estatuto metafísico de la filosofía de Descartes donde se inscriben estas primeras *Cuestiones*.

Las primeras cuestiones

Detengámonos brevemente en los títulos: estas primeras *Cuestiones cartesianas* recuperan para la exégesis (cartesiana o no, poco importa) un modo de escritura que sólo puede desplegarse como una pregunta, una lúcida interrogación que titula cada uno de los estudios que componen este volumen. La decisión es especialmente significativa, en primer lugar porque ilustra de manera cabal que las cuestiones, en filosofía, son tales porque abren a otras cuestiones, pero además, porque ellas permiten ser formuladas más de una vez, en el comentario de textos que, de nuevo, mostrarán renovada riqueza. En efecto: las investigaciones que siguen no se justifican sólo por el examen de un texto hasta aquí relegado o pospuesto, o de un problema que sólo ahora puede ver la luz, sino por el examen renovado y múltiple de dos problemas que atravesaban desde el inicio la trilogía que venimos de presentar: primero, el problema de la imbricación, o las diversas imbricaciones del método y la(s) metafísica(s) a lo largo de todo el *corpus* cartesiano (*Cuestiones I, II, III*). Segundo, el problema de la búsqueda de fundamento, que se desdobra en sus dos figuras posibles: el *ego*, precisamente, el problema del modo de ser del (*ego*) *sum*, que se reabre en tres nuevas cuestiones (*Cuestiones IV, V, VI*), y Dios (*Cuestión VII*) que, de nuevo, se pierde en el concepto de un argumento ontológico, desde Descartes a Hegel, o se recupera en la forma original, no ontológica, que el argumento tenía en san Anselmo—su forma teológica, en sentido propio, pues su eficacia reside justamente en la imposibilidad de todo concepto de Dios.

reciente, que recusa a la causa el privilegio de nombre divino, Carraud, V.: *Causa sive ratio. La raison de la cause de Suárez à Leibniz*, Paris, PUF, 2003, pp. 280 ss. Para una reformulación de la relación entre método y metafísica y la cuestión del fundamento, de nuevo, Olivo, G.: *Descartes et l'essence de la vérité*, Paris, PUF, 2005. Respecto de la teoría del amor y la noción de generosidad, asuntos principales de dos de las presentes *Cuestiones*, nos permitimos mencionar, liminarmente, a Pavesi, P.: *La moral metafísica. Pasión y virtud en Descartes*, Buenos Aires, Prometeo, 2009, caps. IV y VI.

I

“Los tres sueños o el despertar del filósofo” acometen el análisis de los tres sueños de la noche del 10 de noviembre de 1619, o mejor, de la interpretación que el mismo Descartes, todavía dormido, hace de ellos. La tesis es simple y original. Dejando de lado, por su banalidad o su pobreza, las interpretaciones literarias o psicoanalíticas (entusiasmadas por la noción de “entusiasmo” que pierde aquí toda eficacia), la interpretación de los sueños (¡y no los sueños mismos!) revelan el inicio mismo de la reflexión filosófica cartesiana. Esa interpretación (lejos de una hermenéutica de lo irracional o de lo suprarracional) encuentra en los sueños, primero, la anticipación de la tesis que las *Reglas* desarrollarán casi diez años después, esta es, la conexión entre todas las ciencias (*connexio scientiarum*) en su común dependencia al espíritu humano; segundo, la unidad de la filosofía y la sabiduría, las cuales, contra el pensamiento humanista vigente, se unifican por su origen, la *mens* humana; tercero, la primera exigencia del método, “camino de verdad” que, al definir la verdad como evidencia, deberá considerar como falso todo conocimiento más o menos probable. Finalmente, el ejercicio mismo de una interpretación hecha en sueños anuncia la *Segunda Meditación*, porque el intérprete, como el *ego*, asegura “la indiferencia del pensamiento a todo aquello que no se decide según la evidencia” (p. 32) y en primer lugar, respecto a la diferencia entre sueño y vigilia, pues uno y otra, y en general, todas las afecciones de la conciencia, se hayan ya reducidas e igualadas en su condición común de pensamientos. Aquí, en la interpretación de sueños que aparentemente, y en tanto tales, nada tienen que ver con la metafísica, muestra todo su valor heurístico la tesis que, recibida de Etienne Gilson y Ferdinand Alquié, acompaña toda la obra que aquí presentamos: todo texto cartesiano revela, esconde, anuncia o exige una metafísica.

II

El segundo estudio, “¿Cuál es la metafísica en el método?”, viene a saldar una cuestión hasta ahora pendiente: entre la ontología gris de las *Reglas* y la (doble) fundación metafísica de las *Meditaciones*, se interpone, como intermediario, el *Discurso del Método*, cuya cuarta parte, escribe Descartes, contiene “algo de metafísica”. Dos preguntas se imponen entonces: ¿qué metafísica enuncia el método? ¿Qué relación existe entre esta metafísica, regida desde el título por el método, y la meditación metafísica de 1641? En un diálogo constante con la historia de la exégesis, particularmente con la obra de Alquié, se arriba a dos constataciones: el *Discurso del Método*

elabora una metafísica que a) es imperfecta en lo que hace al conocimiento de Dios, pues desconoce los nombres de *potencia incomprensible* (que Dios ya tenía en 1630) y el de *causa sui* (que tendrá en 1641) y le otorga a Dios un solo nombre, el de *summe perfectum*, ente sumamente perfecto, de manera tal que la infinitud, que no coincide ni en extensión ni en comprensión con la idea del ente más perfecto, pierde el carácter trascendental, es decir, absolutamente incondicionado que tenía en las cartas a Mersenne de 1630 y que recuperará en las *Meditaciones*. b) Establece la primacía metafísica del *ego*, en una “metafísica de la representación”, que sin embargo se arroga tres privilegios que luego perderá, a saber: su permanencia en la existencia, su condición de primer principio y de primera substancia —mientras que las *Meditaciones* no le otorgan más que una existencia sin garantía alguna de permanencia, acusan el carácter provisorio, es decir, precario, de su condición de primer principio, y transfieren la substancialidad a Dios. Se ve entonces que la arquitectura de la metafísica cartesiana se complejiza pues el *Discurso* se ubica entre las dos onto-teo-logías, la de la *cogitatio* y la de la *causa* y, completando por exceso la primera, desconoce todavía la segunda.

III

Antes de festejar a Descartes como el pretendido fundador moderno del “idealismo”, hay que determinar, primero, si el término de *idea* acepta en los textos cartesianos una acepción unificada, coherente y operatoria. Pues bien, ha sido ya establecido que el término de *idea* recibe en Descartes dos significaciones bien diferentes. Mientras que en las *Reglas*, la *idea* se identifica con la figura y se erige como forma de lo representado, en las *Meditaciones*, por el contrario, define sólo la percepción mental de la cosa, forma inmediata de la representación y no de lo representado. Por otra parte, en las *Meditaciones*, la *idea* ya no debe pasar por los límites de la imaginación y del sentido común, tal como sucedía en las *Reglas*, pues, identificándose con el pensamiento, “deviene pensable sin presupuesto sensible, ni otra presuposición que ella misma” (p. 79). Pero esta variación innegable apenas roza la noción cartesiana de *idea*, porque, según la tesis de Marion, que permite replantear la relación entre método y metafísica a lo largo de todo el *corpus*, la doctrina cartesiana de la *idea* se entiende por el concepto, muy original, que la sustituye, este es, el de *naturaleza simple*. De aquí un recorrido igualmente original, que sigue las naturalezas simples desde las *Reglas* hasta las *Meditaciones*, pasando por supuesto por las cartas a Mersenne de 1630 y los *Principios de Filosofía* (1645). Las *Reglas* enumeran definitivamente los tres tipos de naturalezas simples: intelectuales, materiales, comunes reales,

como la existencia o la duración, y comunes lógicas, tales como la igualdad, que relacionan las anteriores; más aún, las *Reglas* llegan a yuxtaponer las naturalezas simples intelectuales y reales que compondrán el *cogito*, pero sin establecer un orden necesario entre ellas, de manera que la metafísica se incluye, otra vez, en el método, pero como una posibilidad sin desarrollar. Las cartas de 1630 y, en 1645, los *Principios* permiten agregar un punto especialmente significativo: “la frontera entre método y metafísica es mucho más sutil” que la distancia cronológica entre las *Reglas* y las *Meditaciones*, porque, inicialmente, se establece como una diferencia entre las mismas naturalezas simples, a saber, las corporales y las intelectuales, de manera que la subordinación de la física a la metafísica, que los *Principios* llevan a cabo, puede entenderse como una subordinación de las primeras a las segundas. Las naturalezas simples, nacidas del método, cumplen pues una función metafísica que, sin embargo, todavía hay que determinar. De aquí, una revisitación de las *Meditaciones*, que merecen, todavía, una nueva tesis “paradójica, pero simple: es posible, pero también necesario, leer todas las *Meditaciones* como una fuga compuesta de diferentes tipos de naturalezas simples, que se interrumpen, se cruzan y se suceden; así entendida, la metafísica de 1641, antes que recusar los elementos formados por la teoría de la ciencia de 1627 [las *Reglas*], los utiliza en un estilo radicalmente nuevo y los lleva a una perfección hasta ahora insospechada” (p. 91). En primer lugar, la *Primera Meditación* no pone en duda, tal como quiere una versión común, las verdades o las “ideas matemáticas”, sino las naturalezas simples materiales; luego, las *Meditaciones* comienzan en el punto en que las *Reglas* culminan. Esta hipótesis se confirma en la *Quinta Meditación* que no viene a restaurar las verdades matemáticas sino aquello que las hace pensables, a saber, las mismas naturalezas simples materiales aniquiladas por la duda en la *Primera Meditación*, de manera tal que el objeto de la matemática, en 1641, debe ser leído como una restauración de la *Mathesis universalis* de 1627 —conclusión altamente original, es decir, problemática, que se erige contra la interpretación, siempre vigente, que relega la *Mathesis* al método y no ve rastro de ella en la metafísica de 1641. En segundo lugar, el *ego* mismo organiza, en orden, las naturalezas simples intelectuales enumeradas por las *Reglas* (conocimiento, duda, ignorancia, voluntad) como propiedades de la *cogitatio*, que adquiere por primera vez estatuto de cosa, *res cogitans*, haciendo efectivas dos naturalezas simples comunes, porque existe, y porque existe en la duración. El *ego*, primer principio de la metafísica, puede ser entendido entonces como el resultado de la relación entre una naturaleza simple intelectual (pensamiento) y una común real (existencia), ya establecidas por el método. Queda pues por examinar, finalmente, la *Meditación*

Tercera, esto es, la idea de Dios, la cual, en su condición de substancia infinita, impediría ser entendida como la combinación de cualquier naturaleza simple. Pero si esto es así, la teología carecería de cualquier idea a la vez conveniente a lo divino y pensable —problema que Descartes, en una decisión muy arriesgada, intenta salvar aquí introduciendo a la substancia dentro de las naturalezas simples, corrigiéndola siempre, en el caso de Dios, por su condición de infinita (como un infinito substancial). Pero el punto principal a remarcar es que Dios —como el Dios de toda metafísica, según ya hemos visto— en primer lugar, existe, y la existencia es una noción común real; además, Dios piensa (aunque sea en textos liminares que nunca consideran el pensamiento como nombre divino), es decir, asume la naturaleza simple intelectual por excelencia. Luego, la distinción entre el método y la metafísica no puede ser entendida como una diferencia entre géneros de naturalezas simples, pues el pensamiento se define enteramente por las naturalezas simples intelectuales y compete, como todas las naturalezas simples, a la *Mathesis universalis*, o a una de sus posibilidades; además, Dios también admite naturalezas simples, existencia y pensamiento. Luego, la frontera entre método y metafísica es mucho más sutil y, según la hipótesis sutil de Marion, reside en esto: de los dos rasgos de la *Mathesis universalis*, el orden y la medida, la metafísica sólo respeta el primero, no sólo porque la primera naturaleza simple intelectual, la *cogitatio* no podría evidentemente medirse, sino sobre todo porque su objeto principal, Dios, se ubica en el orden, pero fuera de toda medida, en la inmensidad inmensurable, “esencia inmensa”. La metafísica cumple y despliega el método (anclada ella también sobre el único orden de la evidencia) y al mismo tiempo lo trasciende, en búsqueda de un fundamento que el método no puede otorgar. “Lejos de hacer excepción al método (por lo tanto, y en primer lugar, al orden) y a sus objetos (las naturalezas simples), la metafísica de las *Meditaciones* los lleva a su forma más acabada. Pero el método es abolido precisamente por su propia realización, el cual manifiesta que sólo la metafísica puede alcanzar su fondo. Pues ese fondo, desde el origen, sólo compete a la metafísica” (p. 109).

IV

La investigación que pregunta “¿De qué es capaz el ego?” parte de la siguiente constatación. El significado de *capaz/capacidad* indica, hasta el siglo XVI, una contención, una recepción siempre pasiva (tal como el castellano utiliza todavía las medidas de *capacidad* para medir un volumen), mientras que entre los siglos XVI y XVIII, la significación principal se invierte y *capaz / capacidad* pasa a indicar una potencia activa, un poder hacer. Pues bien,

Descartes otorga el material para medir precisamente esta deriva de un significado a su opuesto, y sobre todo, el material para determinar su significación filosófica. Un estudio minucioso, que utiliza de manera altamente sofisticada los recursos informáticos de búsqueda, relevará las ocurrencias de *capaz* en tres textos franceses de Descartes con el fin de determinar las fórmulas que sus traductores latinos deben utilizar para verter el sentido activo que Descartes otorga a *capaz* (semántica que exige una sintaxis precisa: *capaz* + de + infinitivo) modificando el sentido pasivo que *capax* tiene en latín (que exige la construcción *capax* + genitivo). Pues bien, todas las fórmulas se esfuerzan, con contorsiones más o menos felices, por otorgar siempre a la capacidad (*capax*) el sentido de un poder (*posse*) fundamentalmente activo. Más aún, es posible constatar, en el interior mismo del texto latino de Descartes, la misma variación semántica de *capax* a *posse* que denuncian los traductores de los textos franceses, de manera tal que *capax* se entiende siempre como una *potencia*, y la *potencia* se entiende siempre como un *poder*. *Potencia* y *capaz* devienen entonces sinónimos, de manera tal que la *capacitas Dei* ya no designa la capacidad del hombre de recibir a Dios sino “la potencia infinita que Dios ejerce desplegando su esencia más íntima”.

Dicho lo cual, se impone precisar el sentido filosófico de esta deriva semántica. Tarea especialmente ardua, porque el primer significado, que define al hombre como *capax Dei*, capaz de recibir a Dios —en donación y recepción inagotables— merece un tratamiento teológico constante en los once siglos que van de san Agustín a Suárez. En san Agustín, la capacidad del alma es una receptividad esencial por la que Dios otorga al hombre, como un don, la posibilidad de ser recibido en la donación. Así entendida, la capacidad se completa en una participación, en la que el hombre no tiene otra tarea que la de abrir su capacidad indefinidamente, para recibir, siempre parcialmente, a Dios. El deseo no se eleva a Dios, se abre al don. Será Suárez el que, además de aniquilar la analogía en franca tendencia a la univocidad, reduzca la capacidad de desear a la potencia de obtener. Y Descartes, tal como sucedía con la cuestión de la analogía, completa la desaparición de la receptividad y se constituye, por un “parentesco profundo, pero todavía oscuro” con la teología que lo antecede, como “un filósofo de la naturaleza pura”, es decir, de la naturaleza humana, exenta definitivamente de la recepción sobrenatural de la gracia. Es aquí donde Marion revisita el texto capital que cierra la *Tercera Meditación*, en el que el *ego* contempla la idea Dios gracias a una capacidad natural, limitada a nuestro poder, “naturalmente satisfecho de sí mismo” —satisfacción que viene a abolir para la filosofía la cuestión de saber si un conocimiento de Dios puede conquistarse por la razón o si sólo puede provenir de Él, como una donación. Cuestión

fundamental, porque la conquista de Dios por el concepto no ha llevado más que a su pérdida, es decir, a su muerte. “Con Hegel, y después Hölderlin, el pensamiento occidental ha aprendido, con dolor y sin paciencia, que se puede perder lo divino precisamente porque se quiere *posse acquirere*, ser capaz de experimentarlo” (p. 149).

V

El estudio que inquiere si “El *cogito*, ¿se afecta?” es especialmente significativo porque se introduce rápida y resueltamente dentro de las cuestiones de la filosofía contemporánea por la adopción de una interpretación muy reciente, altamente original, desarrollada magistralmente por Michel Henry en su *Genealogía del psicoanálisis* (1985) y cuya primera tarea es acusar un malentendido recurrente —por lo tanto esencial a nuestra comprensión de la modernidad que, desde Kant a Lacan (incluyendo a Hegel, a Husserl y, especialmente a Heidegger), considera al *cogito* como una reflexión del pensamiento sobre sí en la que el *ego* se tomaría a sí mismo como un objeto —desdoblamiento que introduce un clivaje insalvable y catastrófico entre el *ego* y él mismo como su propio *cogitatum*, entre el *ego* representante y el *ego* representado, en una contradicción tanto más grave en cuanto el mismo Descartes la condena explícitamente. Luego, para pensar de nuevo el *cogito ergo sum*, debe recurrirse a una fenomenología “más radical”, bautizada por M. Henry con el nombre de “fenomenología material”, por la cual “la conciencia... no piensa por representación, intencionalidad o éxtasis, sino por receptividad, en una inmanencia absoluta, luego, en primer lugar, por una inmanencia a sí. La conciencia piensa y se piensa fundamentalmente por autoafección.” (p. 167). Esta autoafección define un sentir anterior a la distinción modal de los pensamientos, en el cual, escribe Descartes, “sentimos nuestro pensamiento” (cit. p. 170). Ahora bien, agrega Marion, esta determinación no extática de la *cogitatio* puede encontrarse en la noción de generosidad, último nombre de la virtud cartesiana, que culmina, en 1649, la historia del *cogito* iniciada en los tres sueños de 1619, y que había sido intensamente trabajada en la *Teología blanca* como el último índice de un fundamento encontrado y enseguida perdido: el *ego* virtuoso, en el momento de alcanzar el fundamento de una moral, la infinita potencia divina, se independiza de ella, como otra potencia que no tiene otro fin que el de imitar a Dios por la inmutabilidad de la decisión (*Sobre la teología blanca*... §17, pp. 402-426). Esa interpretación sigue intacta aquí y se enriquece: la generosidad se descubre como una repetición del acto del *cogito* porque se describe como una autoafección ejercida de modo no reflexivo

y no intencional por una “voluntad que se siente en sí misma” (p. 179), y que le confiere al *ego*, en una decidida *imitatio Dei*, “la más alta perfección de existencia posible –la de no depender más que de sí mismo” (p. 186), perfección óptica, fundada en la autonomía que, en su modalidad ética, llamaremos, de aquí en más, felicidad.

VI

La cuestión que aquí se plantea, “El *ego* ¿altera a otro?” carece de antecedentes en la historia de la exégesis y resulta de la constatación siguiente: si el *ego* se afirma como fundamento metafísico de la realidad de todo ente, con la sola excepción de Dios, entonces el *ego*, por su privilegio de principio, debe constituirse como centro obligado de todo mundo posible, esto es, no sólo de los objetos de la ciencia, sino también del mundo de los otros hombres. Brevemente, la instauración necesariamente autoreferencial del *ego cogito*, “rige también el dominio llamado práctico, sin duda y de hecho también teórico, del reconocimiento de y por el semejante”. De aquí la indagación sobre la posibilidad, para el *ego*, de acceder a la percepción de otras mentes, indagación que conduce, de nuevo, a una relectura de las *Meditaciones* y que exige tener en cuenta la siguiente condición, bien establecida en la fenomenología de la alteridad descrita en los *Prolegómenos a la caridad*: el semejante, para aparecer como tal, debe ser irreducible al estatuto general de objeto y por lo tanto invisible a la representación, porque su alteridad reside precisamente en el hecho de no ser un objeto iluminado por la luz de la razón, otro objeto visto, sino justamente, en el hecho de ser un *alter ego*, que en tanto tal, ve e ilumina por una luz que no es la mía.¹³ Pues bien, las *Meditaciones* llevan a cabo una triple aniquilación del semejante: por su exclusión definitiva en la *Primera Meditación*, por su reducción a objeto, en la *Segunda*, y finalmente, por la inaudita y altamente problemática capacidad del *ego*, en la *Tercera*, de construir, como cualquier otra idea facticia, la idea de “otros hombres semejante a mí” combinando las ideas que ya tiene en él (AT VII, 43, 8-9); brevemente, el *ego* se instituye a sí como causa eficiente de toda apariencia de alteridad. Por otra parte, queda claro que la alteridad de Dios, como presupuesto trascendental de todo ente finito, no permite el acceso al semejante, es decir, a “la alteridad de otro de mí que sea también otro para mí, finito y pensante como otro *ego*” (p. 207). El examen de las *Meditaciones* sólo puede concluir pues con “la soledad esencial y casi trascendental del *ego*”; por su mismo estatuto de fundamento, “el *ego*, fundamentalmente, excluye el *alter ego*” (p. 207). Pero la indagación no

¹³ *Prolegómenos a la caridad...*, op. cit. pp. 93-126.

puede terminar aquí y debe ir más allá del texto de las *Meditaciones*, pues esa conclusión se expone a un importante contra argumento: Descartes, en efecto, elabora una teoría del amor a partir de una investigación sobre las pasiones, es decir sobre la *mens* y el *ego*. Sin embargo, los dos rasgos del amor cartesiano, tal como se enuncian en *Las pasiones del alma* (1649), antes de permitir el acceso al semejante, lo impiden: primero, el *ego* amante se considera “unido de voluntad”, “representándose” que él y su amado hacen un todo, definición en la que Marion encuentra una trascripción de la definición de *res cogitans* de la *Segunda Meditación*, y que hace del amor una representación y del amado el objeto de una representación; segundo, el amor, en su unicidad formal, se dirige a cualquier objeto que el mismo *ego* estima superior o inferior a él, de manera que el *ego* decide siempre si él o el otro son la “mejor parte” del todo –univocidad que, asombrosamente, llega incluso a aplicarse al amor a Dios, en la carta a Chanut del 1 febrero 1647. Luego, en el amor “el *ego* no transgrede la *cogitatio* y su imperio, sino la que los completa”. Cabe subrayar por último la lacónica lucidez con que se plantea el estatuto historial de la cuestión que aquí se trata: la soledad no sólo define de aquí en más la filosofía moderna porque se reproduce, con prescindencia de matices, en Spinoza, en Leibniz y en Malebranche, sino que además encuentra asombrosa confirmación en el momento mismo en que la filosofía, renunciando a la metafísica, se piensa como una fenomenología, pues el mismo Husserl repite la primacía del *ego*, haciendo del otro una imagen especular de aquél que, incommovible en su preeminencia ontológica, lo mira. La desaparición del otro marca pues uno de las tareas mayores y actuales de la filosofía, tarea que, después de Levinas, el mismo Marion acomete partiendo de una disyunción que paradójicamente también se encuentra en Descartes, porque –y he aquí una nueva ambivalencia– en Descartes el semejante no está absolutamente perdido y aparece al menos dos veces: en *Pasiones* §55, como causa libre, es decir como otra voluntad, capaz de bien y mal y por definición inobjetivable, y en la carta a Voetius, de 1643, donde Descartes establece como concepto esencial de toda relación social y política el principio de caridad, amor a Dios, y a través de Él, a todos los hombres. La disyunción, que todavía es la nuestra, es ésta: “Representar o amar –hay que elegir. ¿Descartes, al final, lo habrá entrevisto?” (p. 219).

VII

“El argumento, ¿concierno a la ontología?”, pregunta la última de estas cuestiones. Cabe, en primer lugar, recordar las condiciones por las cuales el argumento puede llamarse ontológico, tal como han sido bien precisadas por Kant: un argumento es ontológico si aspira llegar a la existencia a

partir de un puro concepto, no de cualquiera, sino del puro concepto de la esencia divina. Una breve y precisa historia del argumento de Descartes a Leibniz permitirá entonces determinar la(s) esencia(s) de Dios se presenta en el concepto, historia que finaliza con Hegel para quien, “el argumento ontológico concierne y define el concepto como tal, y no a Dios” (p. 230). En el fin de esta historia, el argumento se hace definitivamente ontológico por el reemplazo definitivo de Dios por el concepto –reemplazo que “poco después de Hegel y de Schelling aprenderemos a nombrar “muerte de Dios” (p. 231). Dicho lo cual, la investigación que sigue viene a probar que el argumento original, tal como lo formula san Anselmo, excluye todo recurso a un concepto de la esencia divina, cualquiera fuera, y es justamente en esa exclusión del concepto donde reside su eficacia. Ese “no concepto” de Dios, Anselmo lo enuncia así: “Aquello respecto a lo cual nada mayor (*majus*) puede ser pensado”, fórmula que exige al pensamiento trascender todo concepto pensable, pero al mismo tiempo, experimentar en él su propio límite de conceptualización. De ahí el carácter “auténticamente crítico” que Anselmo le otorga al argumento el cual, paradójicamente, “solo puede aspirar a un término trascendente a la *cogitatio* por la experiencia trascendental de los límites de esa misma *cogitatio*” (p. 235).

Ese “no concepto” de Dios (irrecusable, porque la objeción que denuncia su falta de significación conceptual delimitada lo confirma) impone un segundo momento, igualmente necesario, este es: aquello respecto de lo cual nada mayor puede ser pensado “no puede existir sólo en el intelecto”, de manera que, admitido rigurosamente, el término impensable, por su trascendencia misma, exige ser pensado como una cosa –*esse in re*–, aquello que, de manera absolutamente excepcional, es cosa porque no es, ni puede ser, en el intelecto. Conclusión paradójica pero rigurosa, porque no postula la posibilidad de pensar que Dios es (necesariamente) sino la imposibilidad de pensar que no sea. He aquí la primera ruptura del argumento de Anselmo: “más allá del concepto”. A la cual se agrega una segunda, “más allá de la esencia”, que completa la primera y se enuncia así: “Dios es por principio aquello respecto a lo cual nada mejor (*melius*) puede ser pensado”. El *melius* explicita el *majus* (determinación sin la cual el argumento hubiese sido puramente abstracto): lo más grande se define pues cualitativamente, un *summum* que es un *summum bonum*. Esta segunda ruptura, “más fundamentalmente todavía que la primera, a la que justifica retrospectivamente...”, sustituyendo (bajo la autoridad de san Agustín) el *majus* por el *melius*, “arranca por segunda vez su argumento [de Anselmo] a toda interpretación metafísica” (p. 250), y por lo tanto a toda ontología, al mismo tiempo que lo determina como estrictamente teológico, pues la esencia de Dios “sólo puede pensarse tal

como ella se da”, más allá de la substancia, más allá del Ser, en el horizonte del Bien –en una trascendencia al pensamiento que san Anselmo, y luego Pascal, llamarán la caridad de Cristo. Cabe por último señalar, una vez más, la posición indecisa de Descartes quien, en la *Quinta Meditación* interpreta metafísicamente el argumento anselmiano, introduciendo un concepto de esencia divina inmediatamente asimilado al ser necesario, abriendo así el camino que lleva a Kant y a Hegel, mientras que, en la *Tercera Meditación*, funda su prueba *a posteriori* en la “imposibilidad crítica” de establecer un concepto comprensible de Dios, entendido como *potencia infinita*. Pues bien, hay que elegir: reducir a Dios a un concepto, y por lo tanto a un ídolo o, como Anselmo otrora y como Marion hoy, intentar una teología que renuncia desde el vamos a establecer una acepción del ser del ente, y por lo tanto, a determinar a Dios onto-teo-lógicamente, y piense la posibilidad de pensar a Dios con renovada radicalidad, en la sobreeminencia de la caridad, es decir, en la donación.

Hemos condescendido a los pequeños recursos que la exposición breve de una gran obra exige –la perfrasis, la síntesis siempre arriesgada, la cita previsiblemente conclusiva, la apretada densidad y el sacrificio de sutileza– con el fin de otorgar el abanico de problemas y de adquisiciones satisfactoriamente provisionarias que estas primeras *Cuestiones cartesianas* recogen, replantean o despliegan. En la vorágine de la presentación, hubiésemos querido, al menos, mostrar al lector el carácter musical de la obra de Marion –discretamente sugerido por el mismo autor– que plantea desde el inicio un conjunto de temas que se ramifican en sucesivas variaciones y que abren a otros temas, en una arquitectura a la vez rigurosa e inconclusa. Y todos los temas, y entre ellos, todos los que componen esta vasta revisitación de la filosofía cartesiana, confluyen por distintas vías en una obertura –en un futuro posible de la filosofía, es decir, en un futuro posible–, por la posibilidad de pensar la donación gratuita como horizonte de todo fenómeno, donación que se manifiesta en la saturación de sentido –en los fenómenos irreductibles a objeto o intencionalidad– y anuncia rigurosamente la posibilidad de una teología pura, es decir, una teología sin metafísica que se anima todavía a plantear una diferencia sin ontología: la distancia.

No hay introducciones a la filosofía. Ella se ejerce, o no. En esta arriesgada presentación del autor, queda, el lector, invitado.

Pablo E. Pavesi
Leloir, 2010