



¿Descartes o Pascal? La brújula metafísica de Jean-Luc Marion

Descartes or Pascal? The metaphysical compass of Jean-Luc Marion

Stéphane Vinolo  

Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, Ecuador.

Enviado: 09/09/2024

Evaluado: 15/09/2024

Aceptado: 09/10/2024

Dossier: El estatus de la metafísica en la obra de Jean-Luc Marion

Editores: Jorge Luis Roggero, Matías Pizzi y Ezequiel Murga.

Cómo citar: Vinolo, S. (2024). ¿Descartes o Pascal? La brújula metafísica de Jean-Luc Marion. *Revista de Filosofía UCSC*, 23 (2), 254 – 275. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2024.23.2.2898>

Resumen

Se suele decir que la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion se fundamenta de manera paradigmática en la obra de René Descartes. Esta afirmación se basa en el gran número de textos que Marion dedicó al pensador francés, renovando su interpretación a mediados de los años 1970, así como en el papel central que ocupa en su obra. Sin embargo, el autor muestra que, paradójicamente, lo que le interesa a Marion en Descartes, son los problemas que éste no pudo resolver, así como los fracasos de su voluntad de cuantificar la totalidad de los campos como lo evidencian tanto el problema de la carne como el de la idea del infinito. Así, se abre la posibilidad de otro fundamento de la fenomenología de la donación ya no en Descartes sino en Pascal, quien asumió la necesidad, para la filosofía, de liberarse de la metafísica y de pensar desde un orden superior al del espíritu: el orden de la caridad.

Palabras clave: *Descartes, Metafísica, Jean-Luc Marion, Blaise Pascal, Órdenes.*

Abstract

Most philosophers use to say that Jean-Luc Marion's phenomenology of givenness is paradigmatically based on the work of René Descartes. This assertion can be justified due to the

large number of texts that Marion dedicated to the French thinker, renewing his interpretation in the mid-1970s, as well as to the central role he occupies in his work. However, the author shows that, paradoxically, what interests Marion in Descartes are the problems that he could not solve, as well as the failures of his project to quantify the totality of the fields as evidenced by the problem of the flesh as well as the idea of infinity. Thus, the possibility of another foundation of the phenomenology of givenness opens up, no longer in Descartes but in Pascal, who assumed the need, for philosophy, to free itself from metaphysics and to think from an order superior to that of the mind, from the order of charity.

Keywords: *Descartes, Metaphysics, Jean-Luc Marion, Blaise Pascal, Orders.*

1. Introducción

Entre todos los autores que encontramos en la obra de Marion, con los cuales establece diálogos positivos o negativos, ninguno ocupa un papel tan importante como René Descartes. Si bien es cierto que no se puede minimizar el papel de Kant, al cual Marion atribuye directamente el concepto de fenómeno saturado¹, de San Agustín que contribuye a constituir el concepto de sujeto adonado (Marion, 2008(2)), y de Husserl o de Heidegger a los cuales Marion dedicó un libro entero (Marion, 1989). De la misma manera no se puede minimizar los aportes explícitos de Levinas (Marion, 2001, pp. 125-153), Henry (Marion, 2016, pp. 19-58) o Derrida (Horner, 2001) a la fenomenología de la donación. Pero a pesar de la presencia y de la importancia de estos autores, ninguno de ellos se puede comparar con la casi omnipresencia de la discusión constante y repetida con la filosofía de Descartes.

La presencia de Descartes en la obra de Marion se aprecia de dos maneras diferentes. Primero, a través de una razón cuantitativa evidente. Es a la obra de Descartes a la que Marion dedicó el mayor número de libros y de artículos: cuatro libros que marcaron los estudios cartesianos

¹ “[...] corresponde a Kant –pensador de la penuria de la intuición y del fenómeno común– el haber presentado lo que nosotros nombramos fenómeno saturado.” (Marion, 2008, p. 325).

(1975, 1981, 1986 y 2013) y tres volúmenes que recogen artículos redactados en torno a la obra de Descartes (1991, 1996 y 2021). Más aún, se puede señalar que Marion participó de manera activa en la reactivación del Centro de Estudios Cartesianos de la Universidad de Paris IV (Marion, 2012, pp. 104-118). Segundo, la importancia de Descartes se evidencia a través de razones teóricas. Muchos de los conceptos más importantes de la fenomenología de la donación provienen directamente de la filosofía de Descartes. Así por ejemplo el del sujeto adonado que Marion lee en la segunda meditación oponiendo su fórmula *ego sum, ego existo*, al *cogito ergo sum* del *Discurso del método* y de los *Principios de la filosofía* (Marion, 1996, pp. 317-337). Lo mismo sucede con el concepto de carne -que se opone al de cuerpo- que Marion identifica en la sexta de las *Meditaciones* (2013, pp. 57-94). Finalmente, incluso la diferencia entre los fenómenos objetos –que pueden hacerse objetos de conocimiento– y los fenómenos que no pueden entrar dentro del marco del conocimiento –tal como aparece con la dicotomía objeto/acontecimiento en *Certezas negativas* (2010)– puede fundamentarse sobre una lectura de las cuatro primeras *Reglas para la dirección del espíritu* (Marion, 1975, pp. 25-69). Descartes es así “el” autor central de la obra de Marion, autor del cual el mismo Marion dice que es la brújula de la filosofía francesa y, de manera más general, de la misma filosofía².

Pero el estatuto de Descartes en la fenomenología de la donación es complejo y hasta paradójico. Por un lado, Marion piensa con Descartes; por otro lado, también piensa en contra de Descartes. Si asumimos la polisemia de la palabra francesa *contre* que significa tanto “muy cerca de” como “en contra de”, se puede decir que toda la fenomenología de la donación se construye *contre Descartes*. Ahora bien, esta relación compleja con Descartes se debe a su papel paradójico en la historia de la metafísica. Para Marion, por un lado, Descartes acabó la metafísica, en el sentido que la lleva a su máxima expresión haciendo culminar problemas que se fueron gestando a lo largo del momento escolástico de la filosofía. Pero si Descartes es una brújula es porque al mismo tiempo

² “[...] La interpretación de Descartes parece corresponder al estado de la filosofía francesa en general [...]. [...]: más allá de los especialistas en Descartes, puede decirse que todos los filósofos contemporáneos que realmente importan tienen una interpretación de Descartes; [...]” (Marion, 2012, pp. 71-72).

que acabó la metafísica también Descartes acabó “con” la metafísica, señalando de manera muy temprana los caminos que muchos filósofos del siglo XX utilizaron para salir de ésta y superarla.

Por este motivo, no se puede dejar de notar que el Descartes que Marion alaba es precisamente aquel que abre diversas fracturas dentro del edificio metafísico por el simple hecho de desplazar el campo propio de ésta. Nadie mejor que Marion mostró que el cambio de título de las *Meditaciones* entre su versión latina que habla de *Meditationes de prima philosophia* y su traducción francesa –revisada por Descartes– que habla de *Méditations métaphysiques*, implica una modificación del campo de la metafísica (Kambouchner, 2005, pp. 39-52). Si bien se conserva la primacía de la metafísica, su protología no se debe pensar en referencia al ser, tal como en Aristóteles sino según el orden del conocer, es decir según el orden de los objetos y no de las cosas o de los entes. Con Descartes, la metafísica o, como mínimo, una primera modalidad de la metafísica ya no trata de lo que viene primero en el campo del ser y según el orden de la creación, sino de lo que viene primero en el orden del conocer y, por lo tanto, según el orden del entendimiento humano. De ahí, la coexistencia, en Descartes de dos onto-teologías: la primera, que sigue el orden del ser, que se despliega a través de la causalidad, cuya cumbre es Dios; otra, que se da según el orden del conocimiento, cuya cumbre es el *ego* (Marion, 1986, pp. 126-136).

De esta manera, la relación de Marion con Descartes es singular ya que cuando Marion alaba a Descartes es paradójicamente para asumir sus fracasos. Tal como aparece en las *Reglas para la dirección del espíritu*, el proyecto fundamental de Descartes es el cuantificar, el matematizar o el espacializar a la totalidad de las cosas para reducirlas a su simple objetividad. El sueño de Descartes es ante todo el del objeto y el concepto.

Sin embargo, debido a la resistencia de algunas cosas respecto de este proyecto, debido al hecho de que algunas cosas no pueden someterse a su reducción a un objeto del entendimiento, Descartes abre otro camino para rendir cuenta de ellas. El Descartes que señala las fracturas que nos pueden ayudar a salir de la metafísica es el Descartes que intenta remendar el fracaso del Descartes racionalista. Por este motivo, dado que el Descartes que interesa a Marion es aquel que nos permite salir de la metafísica, no es de sorprendernos de la presencia creciente de Pascal en la obra de Marion y de su fascinación, sobre todo, por la teoría pascaliana de las tres órdenes (Marion, 2023, pp. 351-

359) que marca, en contra de Descartes, la separación cualitativa y originaria entre el conocimiento y la caridad, es decir, establece los fundamentos del fin de la metafísica y de una filosofía que, lejos de encerrarse dentro del marco de la racionalidad objetual, se abre a la posibilidad de un pensamiento que se da desde el amor.

2. Descartes: la última palabra de la metafísica

La lectura de Descartes que propone Marion se posiciona inmediatamente entre el objeto y el Ser. Siguiendo los pasos de su maestro Ferdinand Alquié (2023), Marion hace de Descartes el filósofo que quiere situar al objeto en referencia con el ser. Por este motivo, en 1975, en su tesis doctoral (Marion, 1975), Marion mostró en qué medida las *Reglas para la dirección del espíritu* se tenían que leer como un texto anti-aristotélico que desplazaba el centro de gravedad del conocimiento. Cuando Aristóteles afirma la existencia de varias ciencias³ debido a la diferencia de *genos*⁴ entre las diferentes cosas que cada una estudia, lo que implica también la existencia de diferentes métodos científicos, así como de varios grados de verdad en cada una de las ciencias, Descartes afirma al contrario que la ciencia es una⁵ por la univocidad ontológica de los objetos de conocimientos que no son cosas sino, precisamente, objetos, es decir reducciones de las cosas a lo que el entendimiento humano puede conocer de éstas.

Pero la reducción de las cosas a simples objetos de conocimientos se hace a través de un proceso subjetivo de orden y medida, es decir a través de la proyección de las cosas dentro del tiempo y el espacio, ya que ordenar es poner en el tiempo mientras que medir es poner en el espacio. En todos los casos, es así el sujeto quien dicta las condiciones de posibilidad del conocimiento a

³ “Y, de cualquier género, tanto la sensación como la ciencia es una sola de uno solo [...]” (Aristóteles, 1998, Γ, 2, 1003b, 19-20).

⁴ “[...] por lo tanto, la esencia de cada cosa gobierna la ciencia correspondiente, y no el espíritu que produce la ciencia.” (Marion, 2008(3), p. 38).

⁵ “[...] no siendo todas las ciencias otra cosa que la sabiduría humana y la misma, aunque aplicada a diferentes objetos, y que no toma de ellos mayor diferenciación que la que recibe la luz del sol de la variedad de cosas que ilumina [...]” (Descartes, 2001, p. 3).

toda cosa y, por lo tanto, quien establece la frontera entre las cosas y los objetos, entre la ontología cualitativa de las cosas y la ontología cuantitativa y gris, de los objetos.

Pero esta tesis epistemológica y ontológica conduce a una teoría del aparecer que pone una vez más al sujeto en el centro de las condiciones de posibilidad del aparecer. El vínculo entre epistemología y aparecer yace en el uso repetitivo, en Descartes, del concepto de intuición que no es más que un ver (*in-tueri*). Lo que dicta el paso de las cosas a los objetos no es nada más que las condiciones de posibilidad de la intuición, es decir, de una de las modalidades de la visión. Muchos autores notaron el clasicismo de Descartes sobre este punto cognitivo, repitiendo, tal como lo ve Giovannangeli, el gesto milenario de la filosofía de Platón y de la metafísica según el cual la verdad es algo que se ve (Vinolo, 2021).⁶ De hecho, la totalidad de la filosofía de Descartes está obsesionada por el deseo de ver, a tal punto que el mismo gesto de su filosofía, tal como lo describe en la segunda de las meditaciones, es el llegar a ver la realidad, por fin, desnuda⁷. Pero, la preponderancia de la visión va aún más lejos dado que a lo largo de las *Meditaciones*, Descartes afirma constantemente que nuestras ideas son como “cuadros”, y la versión francesa añade que son como “imágenes”.⁸

Muchos autores, entre ellos Michel Serres (1968), Michel Foucault (1966, pp. 64-72) o Merleau-Ponty⁹, insistieron sobre la importancia de este paradigma visual¹⁰ de la filosofía de Descartes, y de su vínculo esencial con la metafísica dado que la visión es el sentido de la inmediatez, de la no-mediación, pero también de la co-presencia, de la casi parusía, puesto que, para ver, el vidente y lo visto deben estar presentes el uno al otro, evidenciando así el paradigma de la metafísica de la presencia.

⁶ “No es discutible que el texto cartesiano que voy a considerar se inscribe en el campo de lo visible inaugurado por Platón. Descartes es, sin duda, fundamentalmente un filósofo de la mirada” (Giovannangeli, 2002, p. 44).

⁷ “Pero cuando distingo la cera de sus formas externas y, como si le hubiera quitado la ropa, la considero desnuda, ciertamente, aunque aún pueda haber algún error en mi juicio, no puedo concebirla así sin una mente humana” (Descartes, 1996, AT IX, 25, 30).

⁸ «[...] *ideas in me esse veluti quasdam imagines, [...]*. » (Descartes, 1996, AT VII, 42, 43).

⁹ “El modelo cartesiano de la visión es el tacto” (Merleau-Ponty, 1985, p. 37).

¹⁰ “[...] no siendo todas las ciencias otra cosa que la sabiduría humana y la misma, aunque aplicada a diferentes objetos, y que no toma de ellos mayor diferenciación que la que recibe la luz del sol <*Solis lumen*> de la variedad de cosas que ilumina [...]”. (Descartes, 2001, p. 3).

Marion tiene que alejarse de este Descartes, encerrado en la metafísica de la presencia –y predecesor de Kant en la construcción subjetiva del aparecer–, así como de su voluntad de objetivizar el mundo con el fin de producir certezas que se pueden ver, es decir que nos puedan estar presentes. Pero Marion evidencia a otro Descartes que, lejos de hacer culminar la metafísica, evidencia, al contrario, un camino para salir de ésta.

Tal como mostró Jean-Luc Marion, el uso del concepto de “metafísica” en Descartes, es relativamente tardío. Es recién en una carta al padre Mersenne del 15 de abril de 1630 que Descartes precisó su concepto de “metafísica”. En un primer momento, se puede llamar “metafísica”, en Descartes, el campo de lo que no está sometido al método, el campo en el cual el ser humano puede “concebir”, pero no “entender”. De hecho, en un artículo que analiza explícitamente la relación entre el método y la metafísica en Descartes, Marion señala que el *Discurso del método* presenta un primer momento de la metafísica de Descartes, un momento que deberá ser superado por el momento de las *Meditaciones metafísicas*. En el *Discurso del método*, la existencia del *ego* se demuestra de manera deductiva (*je pense “donc” je suis*) lo que implica que su existencia se afirma a partir de una reflexión sobre el concepto del *ego*, ya que una deducción no puede operar sino sobre un concepto, por lo tanto, sobre una idea creada a medida humana. De la misma manera, a diferencia de la triple determinación de Dios en las *Meditaciones* (a través de la perfección, de la causalidad y del infinito), el *Discurso del Método* se focaliza de forma cuasi exclusiva sobre la perfección divina, encerrándolo una vez más dentro del concepto de “ente supremo”. Por lo que este primer momento de la metafísica cartesiana permite determinar la primera onto-teología de Descartes que se fundamenta sobre la primacía del *ego*, la primacía del orden del conocimiento y, por lo tanto, de las determinaciones subjetivas.

3. Elogio del fracaso cartesiano

Es este primer orden que las *Meditaciones* cuestionan y violentan por múltiples caminos, estableciendo una segunda onto-teología que se ordena ya no según el orden del conocimiento y de los objetos del conocimiento, sino más bien según el orden del ser y de la causalidad. Este es el

punto que interesa a la fenomenología de la donación, dado que permite salir de una simple relación con los objetos.

La segunda onto-teología cartesiana ya aparecía en una de las tesis cartesianas que Marion pone en el centro de sus interpretaciones de Descartes: la creación de las verdades eternas. Esta tesis plantea dificultades importantes dado que no aparece de manera explícita en ninguno de los grandes textos cartesianos, pero no deja de ser uno de los puntos más importantes de la filosofía de Descartes puesto que permite entender los límites de la primera onto-teología y la necesidad, para Descartes, de proponer una segunda onto-teología. Esta tesis afirma que Dios, en el momento en el cual estableció las verdades matemáticas, no estaba sometido a las reglas de la *cogitatio* y que, por tanto, la relación del ser humano con Dios, o la relación de nuestro entendimiento finito con su entendimiento infinito es aquella de una plurivocidad, o de una equivocidad, epistemológica. De esta manera, el método, por muy perfecto que sea, puede llevarnos a entender lo que Dios hizo y, en este sentido, la física es posible, pero nunca podremos entender por qué razón lo hizo de tal manera y no de otra.

Este punto se prolonga en las *Meditaciones Metafísicas* que operan una ruptura importante con el *Discurso del método*. Descartes ya había anunciado, en su carta a Mersenne del 28 de enero de 1641, es decir, justo antes de la publicación de las *Meditaciones* que “siempre había tratado del infinito para someterse a él, y no para determinar lo que es o lo que no es”.¹¹ De la misma manera, la idea del infinito, en la tercera meditación, se impone a nosotros más allá de lo que podemos construir, más allá del método y de las diferentes modalidades del ser, razón por la cual el mismo Marion señala de manera explícita que esta idea del infinito en Descartes es un fenómeno saturado: “Descartes, aunque reduce de entrada completamente el fenómeno a la idea que se hace el *ego* y luego reduce esta idea a un objeto, piensa la idea de infinito como un fenómeno saturado” (Marion, 2008, p. 356). La semejanza es tal que Marion pregunta si ¿no bastaría con traducir la idea de infinito por “fenómeno saturado”¹²? Es de recordar también que, en sus análisis más precisos

¹¹ « [...], car je n'ai jamais traité de l'infini que pour me soumettre à lui, et non point pour déterminer ce qu'il est ou ce qu'il n'est pas. » (Descartes, 2013, p. 446).

¹² “[...] ¿no bastaría con traducir “idea de infinito”, palabra por palabra, por “fenómeno saturado” [...]?” (Marion, 2008, p. 357).

del ícono, en *De Surcroît*, Marion recuerda, en una filiación levinasiana, que el rostro implica una salida de la metafísica con el fin de no constituirlo en tanto que objeto sino de responder a su llamado que siempre ya nos precede.¹³

Pero esta idea de infinito plantea además un giro total en la filosofía de Descartes y en su relación con la metafísica ya que, si disponemos en nosotros de la idea de Dios en tanto que es la idea del infinito, las mismas ideas ya no pueden ser imágenes o cuadros, ya no pueden ser representaciones ya que una imagen por muy original que sea, por muy torturada que sea, sólo puede presentar o re-presentar (Ramond, 2020), es decir llevar dentro del campo de la presencia: presentificar. Ahora bien, lo infinito es lo que, por definición, por su misma carencia de finitud no se puede representar, pero se puede perfectamente significar o decir (Besançon, 1994). De hecho, la Cruz no representa a Dios, razón por la cual su presencia permanece imperceptible para el ateo, sino que lo “significa” para aquel que sabe “leer” su presencia sobre la Cruz y, por lo tanto, recibirla. Por lo que el simple hecho de hablar de una “idea del infinito” nos hace salir del campo de la representación, de la presencia y, por tanto, de la metafísica clásica.

Lo mismo sucede con un segundo concepto clave tanto de las *Meditaciones* como de la fenomenología de la donación: el concepto de carne. Desde el punto de vista del conocimiento, Descartes ha establecido de manera clara y precisa la distinción sustancial del cuerpo y el alma, de la *res cogitans* y de la *res extensa*. Tal como Marion muestra en *El pensamiento pasivo de Descartes*, frente a la imposibilidad de explicar la unión del cuerpo y el alma, unión que podemos sin embargo experimentar, Descartes propone una tercera noción primitiva: aquella de la unión entre el cuerpo y el alma, es decir, precisamente, la de encarnación o de carne. Ahora bien, es de recordar que, a lo largo de todas las *Meditaciones*, Descartes hace todos los esfuerzos posibles para distinguirlas. El

¹³ “Pero ¿es seguro, pues, que el advenimiento de lo infinito a la idea es un hecho de conocimiento, una manifestación cuya esencia consistiría en establecer el orden de la inmanencia?” (Levinas, 2001, p. 259). Pregunta a la cual Levinas contesta a través de la necesidad de una salida de la metafísica: “[...] la excepción de la idea de infinito implica el despertar de un psiquismo que no se reduce a la pura correlación y al paralelismo noético-noemático, que el análisis menos prevenido encuentra en el pensamiento humano abordado como saber. [...] Con la idea de infinito, que es también la idea de Dios, se produce precisamente la *afección* de lo finito por lo infinito, que es algo más que la simple negación del uno por el otro, algo más que la mera contradicción que les opondría o separaría o que expondría al otro a la hegemonía del Uno entendido como un “Yo Pienso”. Es una afección que habría que describir de forma distinta a un aparecer o a la participación de un contenido, de forma distinta a una concepción o una comprensión. (Levinas, 2001, p. 260).

mismo subtítulo de las *Meditaciones* en su segunda versión publicada en Ámsterdam en 1642 establece que la distinción entre cuerpo y alma es uno de los objetivos fundamentales del texto.¹⁴ Finalmente, hasta el mismo título de la meditación sexta recuerda este objetivo de la demostración de la distinción “real” es decir “sustancial” entre el cuerpo y el alma¹⁵. Sin embargo, para Marion, Descartes ve bien que el pensarlas en tanto que separadas remite únicamente al campo del conocimiento más no al campo de su presentación. Vivencialmente, las dos sustancias no se presentan por separado, razón por la cual es necesario pensar un carácter originario de su unión que precede su separación conceptual: la carne. Por este motivo, se podría señalar una vez más que la tercera modalidad de los fenómenos saturados –la carne- proviene directamente de Descartes, pero del Descartes que se aleja del campo del conocimiento. No significa que Descartes, con la carne, niegue la distinción entre ambas sustancias, sino que simplemente localiza esta diferencia desde cierto punto de vista, que es aquel del conocimiento. A diferencia de las otras dos nociones primitivas que son el alma y el cuerpo, la carne impone inmediatamente su presencia,¹⁶ en tanto que carne, en tanto que unión, razón por la cual no es necesario preguntarse cómo es posible. He aquí una vez más la lógica de la saturación que, a diferencia de la metafísica que pensó la posibilidad antes de la efectividad, piensa aquí la efectividad primera de la carne. Dado que la carne se da, de manera retroactiva, podemos decir que es posible. La carne, en Descartes, se da por fuera de la metafísica ya que, tal como es el caso para todos los fenómenos saturados, su efectividad precede su posibilidad. La carne violenta así la categoría de la relación dado que no sólo se impone antes de que hayamos podido pensar su posibilidad (de hecho, en Descartes, su posibilidad es impensable para nosotros), sino además porque no distingue entre quien siente y quien toca. Tocar es inmediatamente, ser tocado.

¹⁴ « *Meditationes de prima philosophia, In quibus Dei existentia, et animæ humana a corpore distinctio, demonstrantur. His adjunctæ sunt variæ objectiones; cum Responsionibus Authoris. Secunda editio septimis objectionibus antehac non visis aucta.* »

¹⁵ « *De rerum materialium existentia, et reali mentis a corpore distinctione.* »

¹⁶ “Unión, Descartes la llama a menudo así, pero sin precisar siquiera lo que une (el alma y el cuerpo), y omite la aclaración porque estos dos términos van de suyo, pero quizás también para no mantener la apariencia engañosa de que ella [la carne] resultaría de ellos y consistiría en la unión de dos componentes, de los que ofrecería una mezcla derivada” (Marion, 2013, p. 147).

Así, tanto la carne como el infinito presentan caminos con los cuales Descartes sale de la metafísica dado que ambos se imponen sin que podamos dominarlos ni entenderlos ya que no los constituimos.

Pero esta salida de la metafísica se marca de manera más evidente en la lectura que Marion propone del cogito cartesiano o, mejor dicho, de los *cogitos* cartesianos. La lectura tradicional de Descartes hace hincapié sobre el carácter solipsista del *ego*.¹⁷ De Spinoza a Heidegger, pasando por Malebranche, Kant y Hegel, ésta es la lectura paradigmática del *ego* cartesiano, que sin duda tiene cierta legitimidad y se puede justificar mediante varios textos de Descartes. Surge de dos textos que se ubican históricamente al comienzo y al final de la metafísica de Descartes. Tanto el *Discurso del método* como *Los principios de la filosofía* privilegian una formulación del *ego* según la cual éste se descubre a sí mismo por sí mismo. La formulación más famosa del *ego* es aquella del *Discurso del método* (« *Je pense donc je suis* » (Descartes, 2009, p. 102)) y se refleja de manera idéntica en la fórmula latín de *Los principios de la filosofía* (“*ego cogito, ergo sum*” (Descartes, 1996, AT, VIII, 7, 8, 7). En ambos casos, el uso francés del *donc* o del latín *ergo*, establece una relación lógica necesaria entre el pensar y el ser, lo que explica la interpretación solipsista del Sujeto cartesiano. Origen de todo conocimiento y experiencia, éste no tiene acceso a sí mismo en tanto que objeto de conocimiento. En el mejor de los casos podría conocer el Yo empírico, el Sujeto objetivado, pero no hay conocimiento auto-referencial del Sujeto como tal. De la misma manera, por su primacía absoluta, el Sujeto tampoco tiene acceso al otro. Por lo que el *ego* no tiene acceso al *ego* ni al *alter ego*. Prisionero del mundo de los objetos, este primer *ego* es hermético a toda alteridad.

Pero más allá de este Descartes metafísico, Marion cuestiona el privilegio de estas dos formulaciones¹⁸ en la recepción del cartesianismo dado que hay en Descartes otro texto en el cual encontramos otra formulación del *ego*, muy distinta de las dos primeras. En la segunda de las *Meditationes de prima philosophia* aparece la formulación “[...] *Ego sum, ego existo.*” (Descartes, 1992, p. 183), en la cual no se establece vínculo lógico alguno entre el *ego* y el *sum*.

¹⁷ “[...] este *ego* lleva a cabo ante todo un filosofar seriamente solipsista.” (Husserl, 1988, p. 5).

¹⁸ “No parece sospechar la pluralidad de las fórmulas cartesianas, ni que la *cogitatio* pueda exceder a la representación, ni sobre todo que la *cogitatio* de una cosa no pueda servir de norma a la *cogitatio sui*” (Marion, 2002, p. 13).

En las *Meditaciones*, Descartes expone todo a la duda metódica –e hiperbólica– para ver lo que puede resistir a ésta: “[...] ¿qué sé yo si no habrá otra cosa, distinta de las que acabo de reputar inciertas, y que sea absolutamente indudable?” (Descartes, 1977, p. 24). Pero a raíz de esta pregunta, surge, en el lector, una segunda: ¿cuál es esa “otra cosa” que señala Descartes? En un primero momento, Descartes no precisa este punto y disemina esta “otra cosa” mediante la indiferenciación de un “otro poder”: “¿No habrá un Dios, o algún poder, que me ponga en el espíritu estos pensamientos?” (Descartes, 1977, p. 24). Por suerte, el texto latín sí nos aporta una precisión. La “otra cosa” no es una cosa, es un otro: “*Nunquid est aliquis Deus, vel quocunque nomine illum vocem, [...]*” (Descartes, 1992, p. 182). Aquí, se complica la lectura solipsista del *ego* dado que el otro se manifiesta, en Descartes, antes de que el *ego* se haya descubierto a sí mismo. Pero más allá de esta precedencia en los textos, el otro habita la misma estructura lingüística del descubrimiento del *ego*. La certeza del *ego* surge de que, aunque el genio maligno nos engañe, para poder ser engañado, el *ego* debe ser: “Pero entonces no cabe duda de que, si me engaña, es que yo soy; y, engáñeme cuanto quiera, nunca podrá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo” (Descartes, 1977, p. 24). La existencia del *ego* es indiferente a la verdad o la falsedad de las proposiciones, por lo que surge de la simple forma dialogal de la conversación. Engañado o no, el *ego* existe. En esta demostración, no importa tanto lo que se dice, sino el simple hecho de que algo se diga. Es el “dirigirse a” que fundamenta el *ego*.¹⁹ De esta manera, se puede encontrar en las *Meditaciones metafísicas*, un *ego* secundario que más que fundamentarse a sí mismo se descubre dentro de un diálogo, en la respuesta que le aporta a una alteridad que, desde siempre, lo interpela. Tal como lo señala Marion, el *ego cogitans* es desde siempre un *ego persuasus*: “El *ego* cogitado, en tanto que cogitante, accede a su primera existencia a partir de una llamada que lo persuade, *ego persuasus*” (Marion, 2008, p. 435). Se puede entonces establecer un camino de Descartes a Descartes gracias al cual se entiende en qué medida es posible superar la muerte del Sujeto.

Las *Meditaciones metafísicas* nos revelan entonces que el Sujeto contemporáneo que sobrevive a la muerte del Sujeto metafísico también es cartesiano, pero otro sujeto cartesiano, aquel

¹⁹ “El que me engaña exista o no, mientras se dirija a mí, yo soy. Soy en la estricta medida y al mismo tiempo en que se dirige a mí. La existencia no se sigue de un silogismo, ni de una intuición, ni de una actuación autónoma, ni de una auto-afección, sino de mi afección provocada por otro distinto de mí” (Marion, 2002, p. 29).

de un Descartes no-metafísico. La lectura que Marion propone de Descartes plantea entonces una dificultad importante. Y si bien la influencia cartesiana es indiscutible desde el punto de vista de la historia de la filosofía, no podemos dejar de notar que son los fracasos de Descartes lo que más interesa a Marion.

4. Pascal: filosofía de la separación

Es por este motivo que Marion se interesa en Pascal. Muchos autores establecieron, con razón, una discontinuidad radical entre Descartes y Pascal, a tal punto que uno debería escoger entre ambos filósofos. Pero, si aceptamos, tal como lo estableció Marion, que existen dos Descartes, o que se puede leer a Descartes desde dos puntos de vista divergentes, es posible restablecer cierta continuidad entre el Descartes no-metafísico, y Pascal, en su lucha común en contra de la metafísica. Más aún, es posible, con Marion, mostrar que, a su manera, Pascal radicalizó muchas de las posiciones de Descartes para indicar un camino fuera de la metafísica, lo que se evidencia en los tres puntos clave de la lectura que Marion propone de Pascal.

De la misma manera que Ferdinand Alquie estableció un vínculo explícito entre Descartes y el proyecto crítico de Kant, vínculo que retomó el mismo Marion, Marion ve en Pascal una verdadera crítica de la razón que no consiste en el deseo de destituirla ni en el de anularla sino en el localizarla, en el determinar su campo de competencia, así como su alcance.

Esto se evidencia, primero, en el problema del método en Pascal y en el de la completitud de la ciencia, tal como aparece en *Del espíritu geométrico*. Tal como señala Pascal, cuando se trata de demostrar, es necesario establecer un método claro que pueda garantizar las demostraciones. Este método se reduce a dos reglas: “[...] la una, no emplear ningún término cuyo significado no se hubiese explicado previamente con toda claridad; la otra, no exponer jamás ninguna proposición que no se demostrase con verdades ya conocidas, es decir, en una palabra, en definir todos los términos y en probar todas las proposiciones.” (Pascal, 1981(1), p. 280), razón por la cual lo primero que debe hacer la ciencia es precisar lo que significa “definir”: “[...] es preciso que haga saber lo que entiendo por definición.” (Pascal, 1981(1), p. 280). Notamos aquí, en el mismo origen

del método científico pascaliano, la voluntad de fundamentar, de encontrar un fundamento primero a partir del cual se desplieguen todas las verdades. Pero es de notar que, para Pascal, este fundamento es de por sí imposible: “Indudablemente este método sería hermoso, pero es totalmente imposible” (Pascal, 1981(1), p. 281), porque para definir una palabra necesito de otra palabra, razón por la cual la búsqueda de un fundamento es, de por sí, problemática, incluso en el campo de la ciencia. Existe entonces una imposibilidad estructural de fundamento en lo que se refiere a la ciencia si es que queremos comenzar, tal como quisiera Descartes, por definiciones precisas y claras: “De lo que resulta que los hombres se encuentran en una imposibilidad natural e inmutable de tratar cualquier ciencia que sea en un orden completamente perfecto.” (Pascal, 1981(1), p. 281).

Esto no implica que se deba renunciar a la ciencia: “[...] no resulta de todo esto que debemos renunciar a toda clase de orden.” (Pascal, 1981(1), p. 281), sino que debemos asumir que la ciencia nos permite entender el orden óptico sin que podamos llegar nunca a su fundamento ontológico: “[...] hay uno [orden], y es el de la geometría, que es en realidad inferior en tanto que menos convincente, pero no en tanto que sea menos cierto” (Pascal, 1981(1), p. 281). Entendemos entonces en este primer campo el interés de Marion por Pascal y su vínculo con Descartes dado que existe, incluso en el campo de la geometría, algo no fundado, lo que no deja de recordar las consecuencias de la teoría de la creación de las verdades eternas en Descartes que Marion pudo pensar como la manifestación de una ciencia y de una racionalidad no fundamentadas. Si bien es cierto que el método es demostrativo y deductivo, éste surge a partir de principios que no se conocen a través de la razón: “Conocemos la verdad, no solamente por la razón, sino también por el corazón. De esta última manera es como conocemos los primeros principios y es en vano que el razonamiento, que no tiene ninguna parte en ello, trate de combatirlos” (Pascal, 1981(2), L110, p. 379).

Este argumento, de manera lógica, se despliega en el concepto de infinito. Justo después de la crítica a la supuesta autonomía del espíritu de geometría, Marion no deja de notar que el texto desarrolla todo un análisis del infinito. Pero, tal como en Descartes, el infinito no es presentado por Pascal con el objetivo de conocerlo sino para señalar que éste sólo se puede alcanzar a partir de otro punto de vista, si pensamos, tal como dice Marion “a partir de otra racionalidad”. En Descartes, si

bien es cierto que el infinito podía mostrar cierta salida de la metafísica, éste se pensaba todavía a la luz de la “idea”. Descartes menciona constantemente, en la *Meditación tercera*, la “idea” del infinito, y lo hace con el objetivo de poder distinguir entre la idea de infinito y la idea de lo indefinido. No se trata aquí de confundir la idea y el concepto en Descartes, pero el simple hecho de que Descartes hable de “idea” de infinito y la distinga de la idea de lo indefinido ya evidencia la voluntad de pensar ciertas fronteras o ciertos límites de la idea de infinito. Para Marion, Pascal va aún más lejos ya que el infinito ya no se presenta bajo la figura de una idea sino bajo la figura de un simple problema. Este problema refleja la misma situación del ser humano, su condición. Por este motivo, cuando en Descartes, el infinito amenazaba con poder pasar de la idea al concepto, al hacer de éste un problema antropológico, la misma situación del ser humano, Pascal rompe con la posibilidad de conceptualizar lo infinito, y lo abre al campo de lo vivencial y de lo incomprensible. Tal como aparece en el *Pensamiento L201*: “El silencio eterno de los espacios infinitos me espanta.” (Pascal, 1981(2), p. 412). De la misma manera, esta antropologización del infinito aparece en el *Prefacio sobre el Tratado del vacío* que señala que el hombre ha sido creado para el infinito²⁰. De ahí la denuncia constante, por parte de Pascal, de cualquier tipo de demostración de la existencia de Dios²¹ que, aunque pudiesen demostrar algo, no convencerían al corazón de nadie: “Las pruebas metafísicas de Dios están tan alejadas del razonamiento de los hombres y tan embrolladas que impresionan poco, y aunque pudiesen servir a algunos, sólo les servirán durante el instante en que ven esa demostración, pero una hora después temen haberse equivocado.” (Pascal, 1981(2), L190, p. 404). He aquí la ruptura importante o la radicalización de Descartes por parte de Pascal que evidencia Marion. Cuando el concepto de infinito, en Descartes, era el nombre de Dios y su nombre privilegiado (lo que ya permitía dar un primer paso por fuera de la metafísica); en Pascal, el infinito es también el nombre de Dios, pero es un nombre que ya no dice nada, que no nombra a ningún ente de manera específica. Su banalización (el uso del concepto de infinito en Pascal es

²⁰ “No sucede lo mismo con el hombre, que ha sido creado para el infinito.” (Pascal, 1981(3), p. 725).

²¹ “Por eso no me dedicaré aquí a demostrar con razones naturales, o la existencia de Dios, o la Trinidad, o la inmortalidad del alma, ni ninguna cosa de esa naturaleza; no solamente porque no me sentiría lo bastante fuerte para encontrar en la naturaleza algo con que convencer a ateos empedernidos, sino también porque este conocimiento, sin Jesucristo, es inútil y estéril. Aunque un hombre estuviese seguro de que las proporciones de los números son verdades inmatrimales, eternas, y dependientes de una primera verdad en la que subsisten y que llamamos Dios, yo no le encontraría muy avanzado en su salvación” (Pascal, 1981(2), L. 449, p. 475).

incomparablemente superior al que hace Descartes) marca simplemente el abandono del ser humano dentro de lo que ya no se puede llamar un cosmos puesto que no tiene ni finalidad ni sentido, razón por la cual es aquí un vector radical de salida de la metafísica.

Pero es sin duda alguna en la separación de los tres órdenes que Marion encuentra en Pascal su mayor aliado en contra de la metafísica. No es necesario aquí regresar sobre los múltiples ataques que Pascal dirige en contra de la filosofía que pretende explicar este “monstruo incomprensible” que es el ser humano, tal como dice el fragmento L131 de los *Pensamientos*. Sin embargo, tal como nota Marion, las críticas a la filosofía, en Pascal, se concentran en realidad sobre la metafísica, es decir sobre la filosofía que confunde los órdenes y que ignora su jerarquía propia. Efectivamente, el fragmento L308, del cual Marion señala que resume la totalidad de los *Pensamientos* de Pascal, estableció dos puntos importantes. Primero, existe una separación entre el orden de los cuerpos, aquel del espíritu y, finalmente, aquel de la caridad. He aquí lo que señalábamos en tanto que separación. Pero lo importante, para Marion, es que Pascal da un paso más puesto que alguna figura de esta separación se podría encontrar en varios autores. El gesto importante de Pascal es no solo el haber separado sino además jerarquizado a estos tres órdenes, de tal manera que el orden superior pueda ver lo que sucede en el orden inferior sin que lo contrario se pueda dar.²²

Entendemos entonces lo que Marion retoma de Pascal. Existe una separación que prohíbe que se confundan los órdenes, lo que se evidencia en la obra de Marion con esta idea según la cual la epistemología es un orden diferente de aquel de la fe.²³ Segundo, no sólo es un orden diferente, sino además un orden inferior. Esto explica en qué medida, en Marion, la metafísica es únicamente un momento de la Historia de la filosofía que redujo el campo del aparecer a los fenómenos que somos capaces de constituir y de recibir, es decir, a mucho menos que lo que se da. Pero este momento de la historia de la filosofía puede ser superado por una filosofía que se haya despojado de sus determinaciones metafísicas y que asuma pensar desde un punto de vista más alto y amplio.

²² “Los órdenes difieren ‘en género’ porque el orden inferior no puede ver la ‘grandeza’ del orden superior, pues la ‘grandeza’ de cada orden sólo se hace visible para una mirada adecuada a ese orden, ya que finalmente el orden superior siempre juzga también la ‘grandeza’ del orden inferior” (Marion, 1986, p. 334).

²³ “No hablo aquí de las verdades divinas, que me guardaré mucho de hacer depender del arte de persuadir, porque están infinitamente por encima de la naturaleza.” (Pascal, 1981(4), p. 293).

Tercero, dado que cada orden obedece a su lógica, los fenómenos propios de cada orden sólo se pueden manifestar a aquellos que acepten someterse a la lógica precisa de dicho orden, lo que se manifiesta en Marion con la lógica según la cual el amor no es una pasión sino una lógica superior que permite que se manifiesten más fenómenos.²⁴ Dado que cada fenómeno aparece a partir de las leyes de cierto orden, quien permanece encerrado en el orden del espíritu no alcanza la manifestación de los fenómenos del orden superior –para Marion, de los fenómenos saturados–. De ahí que ciertas personas puedan negar la existencia de acontecimientos o de obras artísticas. Finalmente, el orden superior no puede dejar de juzgar el orden inferior²⁵, lo que se evidencia en múltiples ocasiones de *D'ailleurs, la Révélation* (Marion, 2020), cuando el mismo Marion evalúa, desde el punto de vista del amor, a aquellos autores que intentaron pensar la Revelación desde el punto de vista de la racionalidad metafísica y que, por lo tanto, sólo mostraron su incapacidad de hacerlo.

Así, Pascal presenta exactamente la relación que Marion mantiene con la metafísica, que no es aquella de la destrucción sino de la localización y de la superación. De hecho, no podemos dejar de notar que el mismo Marion piensa su relación con la metafísica con el verbo francés *doubler* (Marion, 2023, pp. 323-326) que significa a la vez tanto duplicar como superar. No se trata entonces de anular la metafísica sino de ubicarla dentro de su orden, dentro del orden en el cual es eficiente. En este sentido nunca Marion critica a la metafísica de manera interna. En varias ocasiones alaba, por ejemplo, a las demostraciones de la existencia de Dios. Simplemente, dado que él mismo intenta pensar desde el tercer orden, es decir, desde otro lugar, señala, tal como Pascal, que estas demostraciones no alcanzan su objetivo porque utilizan la facultad de un orden inferior para aplicarla a un problema de orden superior. Más que un error de estas demostraciones, Marion, como Pascal, denuncia su vanidad:

No me dedicaré aquí a demostrar con razones naturales, o la existencia de Dios, o la Trinidad, o la inmortalidad del alma, ni ninguna cosa de esa naturaleza; no solamente porque no me sentiría lo

²⁴ “Todo lo que es incomprensible no deja (por eso) de existir.” (Pascal, 1981(2), L149, p. 397).

²⁵ “El corazón tiene sus razones que la razón no conocen; lo sabemos por mil cosas.” (Pascal, 1981(2), L423, p. 463).

bastante fuerte para encontrar en la naturaleza algo con que convencer a ateos intrépidos, sino también porque este conocimiento, sin Jesucristo, es inútil y estéril. (Pascal, 1981(2), L449, p. 475)

Aparece aquí todo lo que puede significar para Marion el hecho de *doubler* la metafísica y, en qué medida se trata no solo de un gesto pascaliano sino además tal vez del gesto más importante de toda la filosofía de Pascal en el sentido de que *doubler* no es un gesto de anulación sino de superación. Pascal, y este es el gesto que repite Marion, deja atrás a la metafísica lo que le permite percibirla y evaluarla desde un punto de vista más alto, de la misma manera que puede, de manera simétrica, evaluar a la razón desde el punto de vista del corazón con el fin de delimitar claramente su alcance, así como sus límites.

5. Conclusiones

La relación de Marion con la filosofía de Pascal es entonces esencial y juega al mismo nivel de la constitución de la filosofía en tanto que metafísica, así como de los nuevos caminos que podría abrir una filosofía liberada de ésta. Si bien es cierto que a partir de cierta lectura de Descartes es posible evidenciar en qué medida éste ya había mostrado un camino que apuntaba hacia una salida de la metafísica –al menos a través de los conceptos de carne y de infinito, lo que explica la relación paradójica y compleja de Marion con la filosofía cartesiana que se fundamenta sobre los fracasos de la filosofía cartesiana–, sin embargo es en Pascal con quien mejor se revela la relación de Marion con la metafísica dado que no se trata de hacer de ésta el centro de la filosofía, ni tampoco de anunciar simplemente su fin. Tal como en Pascal, Marion trata de superar a la metafísica pensando a partir de otra racionalidad (Vinolo, 2019, pp. 159-184). De ahí que Marion insista en el *doubler* la metafísica como la operación que hace tanto un actor que encarna a su doble como un marinero que logra superar un cabo.

Pero dado que la fenomenología de la donación está particularmente atenta a su forma escrita y a la precisión del lenguaje, no podemos dejar de notar dos puntos adicionales que nos devuelven a Pascal. Primero, es de notar que en su pensamiento del *doubler* Marion remite una vez

más²⁶ al vocabulario de la costura lo que, en filosofía, no puede dejar de remitir a Pascal dado que no solo los *Pensamientos* fueron encontrados cocidos sobre uno de sus trajes, sino que además, desde aquel entonces, todos los especialistas de Pascal intentaron remendarlos. Segundo, el verbo *doubler* tiene, en francés, una tercera significación que Marion no puede ignorar y a la que también refiere: *doubler* también forma parte del vocabulario del cine y significa traducir una película dentro de un idioma diferente al idioma en el cual fue realizada. Así, Marion, con Pascal, pretende también traducir la metafísica a otro lenguaje, lo que implica, tal como toda traducción, una traición, una reinterpretación. Esto explica que más que una refutación de la metafísica, la fenomenología de la donación se presente como desplazamiento de ésta, tanto en su lenguaje como en su racionalidad (Marion, 2023, pp. 359-361). En última instancia, puede afirmarse que la fenomenología de la donación es una filosofía del don, pero sobre todo una filosofía de la interpretación, es decir, de la recepción.²⁷

6. Referencias

- Alquié, F. (2023). *Une lecture cartésienne de la Critique de la raison pure est-elle possible ?*. En Alquié, F., *Études cartésiennes* (pp. 195-213). Vrin.
- Aristóteles (1998). *Metafísica*. Gredos.
- Besançon, A. (1994). *L'image interdite, Une histoire intellectuelle de l'iconoclasme*. Fayard.
- Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas*. Alfaguara.
- Descartes, R. (1992). *Œuvres philosophiques II, 1638-1642*. Garnier.
- Descartes, R. (1996). *Œuvres complètes*. Vrin.

²⁶ Marion ya había hecho referencia al vocabulario de la costura en el título de su libro *Reprise du donné*. Cf. (Vinolo, 2020, p. 88).

²⁷ “[...], creemos que no debemos entrar en un falso debate en torno a si los autores invocados tenían efectivamente las “intenciones” que el intérprete les ha prestado: los pensadores no tienen intenciones, y si las tienen, se mantienen raramente a la altura de sus pensamientos; la historia de la filosofía lo muestra sobradamente. *El único criterio de una interpretación es su fecundidad*. Todo aquello que da a pensar honra a quien lo da, a condición por supuesto de que quien reciba, piense.” (Marion, 1999, p. 13).

- Descartes, R. (2001). *Reglas para la dirección del espíritu*. En Descartes, R., *Obras* (pp. 1-71). Gredos.
- Descartes, R. (2009). *Œuvres complètes, III*. Paris : Gallimard.
- Descartes, R. (2013). *Lettre à Mersenne du 28 janvier 1641*. En Descartes, R., *Œuvres complètes VIII, Correspondance, 1* (pp. 446-448). Gallimard.
- Foucault, M., (1966). *Les mots et les choses*. Gallimard.
- Giovannangeli, D. (2002). *Finitude et représentation*. Ousia.
- Horner, R. (2001). *Rethinking God as Gift: Marion, Derrida and the limits of phenomenology*. Fordham University Press.
- Husserl, E. (1988). *Las conferencias de París, Introducción a la fenomenología trascendental*. UNAM.
- Kambouchner, D. (2005). *Les méditations métaphysiques de Descartes, Introduction et Première Méditation*. Presses Universitaires de France.
- Levinas, E. (2001). *Sobre la idea de infinito en nosotros*. En Levinas, E. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. (pp. 259-262). Pre-textos.
- Marion, J-L. (1975). *Sur l'ontologie grise de Descartes, Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*. Vrin.
- Marion, J-L. (1981). *Sur la théologie blanche de Descartes, Analogies, création des vérités éternelles et fondement*. Presses Universitaires de France.
- Marion, J-L. (1986). *Sur le prisme métaphysique de Descartes, Constitution et limites de l'onto-théologie dans la pensée cartésienne*. Presses Universitaires de France.
- Marion, J-L. (1989). *Réduction et donation, Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Presses Universitaires de France.
- Marion, J-L. (1991). *Questions cartésiennes I, Méthode et métaphysique*. Presses Universitaires de France. Paris.



Marion, J-L. (1996). *Questions cartésiennes II, Sur l'ego et sur Dieu*. Presses Universitaires de France. Paris.

Marion, J-L. (1999). *El ídolo y la distancia – cinco estudios*. Ediciones Sígueme.

Marion, J-L. (2002). *L'altérité originnaire de l'ego*. En Marion, J-L. *Questions cartésiennes II* (pp. 3-47). Presses Universitaires de France.

Marion, J-L. (2008). *Siendo dado, ensayo para una fenomenología de la donación*. Síntesis.

Marion, J-L. (2008(2)). *Au lieu de soi - L'approche de Saint Augustin*. Presses Universitaires de France.

Marion, J-L. (2008(3)). *Sobre la ontología gris de Descartes*. Escolar y mayor.

Marion, J-L. (2001). *De surcroit*. Presses Universitaires de France.

Marion, J-L. (2010). *Certitudes négatives*. Grasset.

Marion, J-L. (2016). *Reprise du donné*. Presses Universitaires de France.

Marion, J-L. (2012). *La rigueur des choses, Entretiens avec Dan Arbib*. Flammarion.

Marion, J-L. (2013). *Sur la pensée passive de Descartes*. Presses Universitaires de France.

Marion, J-L. (2020). *D'ailleurs, la Révélation*. Grasset.

Marion, J-L. (2021). *Questions cartésiennes III, Descartes sous le masque du cartésianisme*. Presses Universitaires de France.

Marion, J-L. (2023). *La métaphysique et après. Essai sur l'historicité et sur les époques de la philosophie*. Grasset.

Merleau-Ponty, M. (1985). *L'Œil et l'Esprit*. Gallimard.

Pascal, B. (1981(1)). *Del espíritu geométrico*. En Pascal, B. *Obras* (pp. 278-292). Alfaguara.

Pascal, B. (1981(2)). *Pensamientos*. En Pascal, B. *Obras* (pp. 339-653). Alfaguara.

Pascal, B. (1981(3)). *Prefacio sobre el tratado del vacío*. En Pascal, B. *Obras* (pp. 722-725). Alfaguara.

Pascal, B. (1981(4)). *Del arte de persuadir*. En Pascal, B. *Obras* (pp. 292-301). Alfaguara.



Ramond, C. (2020). « Voir » en réalité et « Voir » en rêve. En Ramonc, C. *24 Études de philosophie du langage ordinaire* (pp. 139-153). Lambert-Lucas.

Serres, M. (1968). L'évidence, la vision et le tact. *Les Études philosophiques*, N°2, 191-195.

Vinolo, S. (2019). *Jean-Luc Marion - Apologie de l'inexistence, Tome 2*. L'Harmattan.

Vinolo, S. (2020). *La saturación entre tipología y hermenéutica. Pensar Jean-Luc Marion desde América Latina*. En Roggero, J-L. *El fenómeno saturado. La excedencia de la donación en la fenomenología de Jean-Luc Marion* (pp. 75-92). Sb

Vinolo, S. (2021) Deconstruire la perception – voir et écrire dans la philosophie de Descartes. *Endoxa*, n°48, 47-66.