



Metafísica y la lógica del amor: Marion y la herencia fenomenológica de Agustín

Metaphysics and the Logic of Love: Marion and the Phenomenological Legacy of Augustine

Thomas A. Carlson 

University of California, Santa Barbara, United States

Traductor del inglés al español

Martin Becker Lorca  

Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile.

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: Carlson, T. (2024). Metafísica y la lógica del amor: Marion y la herencia fenomenológica de Agustín. *Revista de Filosofía UCSC*, 23 (2), 434 – 453. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2024.23.2.3003>

Resumen

En discrepancia con la afirmación de Jean-Luc Marion de que la fenomenología existencial de Martin Heidegger carece de un pensamiento del amor, este artículo sostiene que un pensamiento del amor —el cual es directamente deudor de San Agustín— es de hecho fundamental para la crítica de Heidegger a la metafísica moderna y su culminación en el dominio de la tecnología. La diferencia entre Marion y Heidegger en la cuestión del amor, según el artículo, reside en otra parte: para Marion, la intencionalidad extra-mundana del amor aspira a lo eterno, mientras que para Heidegger la intencionalidad del amor atiende en el fondo a nuestro ineludiblemente temporal y mortal estar-en-el-mundo.

Palabras clave: *metafísica, tecnología, egoísmo, solicitud, amor.*

Abstract

Contrary to Jean-Luc Marion's contention that a thought of love is lacking in Martin Heidegger's existential phenomenology, this paper argues that a thinking of love—and one directly indebted to Saint Augustine—is in fact central to Heidegger's critique of modern metaphysics and its culmination in the reign of technology. The difference between Marion and Heidegger on the question of love, the paper goes on to claim, rests elsewhere: for Marion, love's extra-worldly intentionality aspires to the eternal, whereas for Heidegger love's intentionality attends at bottom to our inescapably temporal and mortal Being-in-the-World.

Keywords: *metaphysics, technology, egoism, solicitude, love.*

1. Introducción

En Marion encontramos un pensamiento acerca del amor y, vinculado con éste, una interpretación del sí mismo (*selfhood*) que nos ofrecen una alternativa decisiva a la racionalidad calculadora y al sujeto representacional que definen la metafísica moderna y su consumación en el reinado global de la tecnología moderna¹. Insistiendo en que el amor no sea relegado al dominio de la emoción irracional y ciega, Marion argumenta, de forma convincente, de que el amor es, de hecho, una forma de pensar; o incluso que “pensar equivale a amar”² (Marion, 2020, p. 195) con su propia manera de ver y su propia racionalidad, pero cuya lógica implica paradojas que “eluden la racionalidad más cotidiana, los cálculos y mediciones de la tecnología que son suficientes para constituir los objetos del mundo” (Marion, 2002, p. x). En su evaluación de la metafísica moderna y del proyecto esencialmente relacionado del dominio tecnológico—que resulta en la certeza “de los objetos, sus saberes, producción y manipulación” (Marion, 2005, p. 25)— Marion se acerca bastante a Martin Heidegger. Sin embargo, en el *Fenómeno Erótico* (Marion, 2005) la alternativa que Marion plantea a esa metafísica—una que ve que mi “irreductible ipseidad” no es “un producto

¹ Este es un reinado que no sólo produce nuestra actual crisis ecológica, sino que también persiste en nuestras respuestas dominantes a esa crisis. Sobre esto, ver especialmente, Marion(2020).

² Véase la continuación del texto: “*En dernière instance, non seulement la raison et la foi, comme l'intellection et l'amour coïncident tangentiellement, mais, selon une thématique augustinienne de fond, penser équivaut à aimer: 'Qui pense et n'aime pas?'* (p. 195).

de la tecnología, ni un objeto de la ciencia, ni una proposición de lógica, ni una verdad filosófica” (Marion, 2005, p. 25)— él afirma estar divergiendo críticamente de Heidegger. De modo recurrente, Marion comprende esa divergencia y crítica a la luz de la afirmación de que el amor no desempeña un papel relevante en el pensamiento de Heidegger, y atribuye esta debilidad (de Heidegger en la cuestión del amor) a su modo inadecuado de haber heredado a San Agustín. En consecuencia, mi intención es plantear un diálogo entre Marion y Heidegger sobre la herencia fenomenológica de Agustín y su pensamiento del amor, para argumentar que la alternativa a la metafísica moderna que surge del pensamiento acerca del amor de Marion diverge de Heidegger no porque—como Marion sugiere reiteradamente—la obra de Heidegger carezca de un pensamiento acerca del amor, sino porque el pensamiento acerca del amor y del sí-mismo en Heidegger (que, de hecho, están profundamente moldeados por Agustín y su tradición) une al sí-mismo, en el fondo (*at heart*), al mundo y a su temporalidad mortal, mientras que la lógica del amor en Marion exige al final—y desde el principio—una orientación teológica y exclusivamente cristiana del amor más allá del mundo y de su tiempo mortal.

2. Marion sobre el tema de la metafísica y el sí mismo constituido por el amor

Al igual que Heidegger, Marion considera que lo distintivo de la metafísica moderna es, primero, su sujeto representacional; segundo, la reducción, por parte del sujeto, del ser al reino de los objetos calculables; y, tercero, la interpretación esencialmente relacionada de la verdad en términos de certeza y eficiencia, todo lo cual encuentra su consumación en el reinado de la tecnología moderna. Para Marion, esta objetivación de los entes dentro de la racionalidad calculadora de la metafísica moderna hace del sujeto pensante—desde el *ego cogito* de Descartes hasta el ego trascendental de Kant o Husserl—el fundamento y la medida de todo lo que aparece, según una lógica que también Heidegger, por supuesto, identifica y analiza con considerable clarividencia y rigor en una serie de textos, desde “La época de la imagen del mundo” (*Die Zeit des*

Weltbildes) (1938; 2010b) hasta escritos posteriores como “La pregunta por la técnica” (*Die Frage nach der Technik*) (1955; 1997b)³.

Para Marion, el sujeto representacional de la metafísica moderna, en su afán de dominio conceptual y práctico sobre un ente uniformemente objetivado, es culpable de la pretensión (fundamentalmente relacionada) de querer fundarse y poseerse a sí mismo (*self-founding self-possession*) que resulta efectivamente idolátrico en la medida en que se cierra al definitivo darse a sí del fenómeno, cuya forma más elevada y ejemplar para Marion sería la *revelación*. Dentro de esta ilusión idolátrica de poseerse a sí mismo, el sí mismo, al pretender fundarse y poseerse a sí mismo, en realidad se pierde a sí mismo, según una lógica de alienación operativa también en Agustín y, yo diría, también en Heidegger. Estos dos—la ilusión egoísta y efectivamente idolátrica del poseerse a sí mismo subjetivo y el fracaso del pensamiento para recibir el definitivo darse a sí del fenómeno—van esencialmente juntos. Pues el darse a sí del fenómeno, como Marion argumenta de modo elocuente, es fundamental para el sí mismo humano como dado a sí mismo sólo en su siendo dado primero y fundamentalmente en respuesta receptiva a la prioridad insuperable de la donación fenoménica. Este es, por supuesto, el sí mismo como *adonné*—que seguramente encuentra su forma más pura y plena para Marion en el amante⁴.

El análisis fenomenológico de Marion del amante como *adonné* incluye dos elementos claves operativos ya en sus primeros análisis del “ídolo” y del “icono” en obras teológicas como *El ídolo y la distancia* (Marion, 1999) y *Dios sin ser* (Marion 2010): una radical *inversión de la intencionalidad*, según la cual no soy yo quien constituye lo que aparece, sino que es lo que aparece—en y por sí mismo—lo que me constituye a mí; y, de modo relacionado, un *principio de redundancia* (*redondance*), según el cual la donación sólo se muestra en su visibilidad en y a través de mi

³ Ver, por ejemplo, Heidegger (2010b): “El fenómeno fundamental de la Edad Moderna es la conquista del mundo como imagen. La palabra imagen [*Bild*] significa ahora la configuración [*Gebild*] de la producción representadora [des vorstellenden Herstellens]. En ella el hombre lucha por alcanzar la posición en que puede llegar a ser aquel ente que da la medida a todo ente y pone todas las normas” (p. 77). O igualmente, Heidegger (1997b, p. 137), donde a la objetivación se la lleva más allá incluso del objeto, hacia la lógica del “dis-puesto” [*das Gestell*] y del “constante” [*das Bestand*], en la que el hombre “se pavonea como señor de la Tierra. Así se extiende la mera apariencia de que todo lo que encontramos sólo es consistente por ser un producto del hombre. Esta falsa apariencia alimenta una última apariencia engañosa. Según ella, parece que el hombre encuentra por todas partes sólo a sí mismo.

⁴ *Adonné*, traducido al español como “el adonado”, es una “subjeti[vi]dad completamente conforme a la donación — que se recibe enteramente de lo que recibe, dada por lo dado, dada a lo dado” (Marion, 2008, p. 427).

recepción, que sólo la llevo a cabo en la medida en que respondo a ella *dándola a su vez*. Tanto la inversión de la intencionalidad como la lógica de la redundancia tienen su mejor ejemplo en el amor: amar significa ya haber sido amado —el amor es siempre ya una *respuesta*— y recibir amor no significa nada si no se ama a su vez, pues lo que el amor fundamentalmente da es el dar amor. Este análisis y argumentación están ya en marcha en las primeras lecturas que Marion hace de las jerarquías celeste y eclesíástica en el Pseudo-Dionisio, en donde cada nivel del ser se recibe a sí mismo a través de un don amoroso desde lo alto, que sólo se recibe en la medida en que el receptor ama generosamente a su vez, y donde la intimidad del amor exige atravesar una distancia irreductible (Marion, 1999, pp. 159ss). Más tarde, Marion elabora esto de modo aún más pleno en la lectura ampliada que hace de Agustín, en particular en *Au lieu de soi: L'approche de Saint Augustin* (2008), donde soy dado a mí mismo como sí mismo sólo en la medida en que soy entregado a Dios a través del movimiento de respuesta a un amor que recibo primero de Dios. Tal como en el pensamiento anterior sobre la distancia insuperable como parte integral de la intimidad del amor, así también en la lectura que Marion hace de Agustín, el Dios en el siendo dado a quien yo soy dado a mí mismo es *interior intimo meo et superior summo meo*: no sólo más íntimo de mí que mi parte más interna, sino también, en la misma medida, más alto y más allá de mí que mi parte más externa⁵. La lógica de esta relación amorosa con Dios se convierte entonces en la lógica del sí mismo como amante en un sentido más amplio; como Marion (2020) lo expresa recientemente en *D'ailleurs, la révélation*, “el amante se sabe a sí mismo fuera de sí mismo, asombrado por un lugar decididamente otro, ese otro [*autrui*] más íntimo a él que lo es él a sí mismo, y más alto más allá de él que su más alto alcance” (p. 23).

El supuesto sujeto fundado y dueño de sí mismo de la metafísica moderna ignora esta verdad fundamental de que somos dados a nosotros mismos como los seres que somos —y en los lugares donde estamos— sólo en la medida en que somos amados, y recibimos ese amor —según la lógica que define el amor— sólo en la medida en que nosotros mismos amamos a su vez. De este modo, en nuestra propia constitución como sí mismos nos volvemos hacia personas y lugares más allá de

⁵ Agustín (1979), III, 6. 11: “*Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*”, “tú [Dios] eras para mí más interior que lo más íntimo mío y más elevado que lo más sumo mío”

nosotros mismos. “Estoy allí donde amo” (Marion, 2008a, p. 380) y si amo, es sólo porque primero he sido amado, desde otra parte (Marion, 2005, p. 247). Así, en el amor vemos plenamente el carácter contraproducente de la pretensión de fundarse o poseerse a sí mismo: mi intento de contenerme y así poseerme, aquí dentro de mí, significa de hecho perderme, pues el lugar del sí mismo está esencialmente en otra parte.

3. Marion (y Levinas) sobre el egoísmo del Dasein en Heidegger

Ahora bien, aunque la valoración que Marion hace del carácter ego-lógico y efectivamente idolátrico de la metafísica moderna se acerca estrechamente a la de Heidegger, Marion define recurrentemente la *adonné* como una alternativa y un correctivo, no sólo al ego moderno desde Descartes hasta Kant y Husserl, sino también a lo que Marion afirma que es una persistencia de ese mismo ego (y sus delirios posesivos) en el Dasein de Heidegger. En *Etant donné*, por ejemplo, escribe que el éxtasis del cuidado que define al Dasein, “que radicaliza la destrucción del ‘sujeto’ trascendental (Descartes, Kant, Husserl), imita no obstante a ese sujeto al restablecer una autarquía por parte del Dasein, hasta el punto de que su ipseidad individuada se estabiliza en una auto-posición [*auto-position*]” (Marion, 1997a, p. 359).

Siguiendo a Emmanuel Levinas (y a muchos otros), Marion vincula estas supuestas pretensiones autárquicas del Dasein con el énfasis de Heidegger en el carácter “no relacional” (*unbezüglich*) del estar vuelto hacia la muerte del Dasein. Al igual que Levinas, Marion sostiene que es a través de una especie de decisión voluntaria o resolución, tomada sobre todo en relación con la perspectiva de su muerte, que el Dasein se apropia de sí mismo, o toma posesión de sí por sí mismo, de modo que su sí mismo es “alcanzado sobre la base del único yo [...] que es como decir el yo como solitario” (Marion, 2011, p. 59). “En la muerte”, escribe, “como posibilidad que anticipo, lo que está en juego es mi apropiación (*Eigentlichkeit*) de mí mismo (*Selbstheit*) como Dasein. Soy como moriré (*sum moribundus*), solo, porque insustituible” (Marion, 2011, p. 58).

Como sugieren tanto esta última referencia como el título del texto, “Substitución y solicitud: Cómo Levinas relee a Heidegger”, Marion atiende aquí al argumento de Levinas de que

el carácter no relacional del estar vuelto hacia la muerte del *Dasein* constituye un fracaso ético en la medida en que prohíbe el tipo de sustitución que para Levinas define la relación ética, esto es, la sustitución como “la posibilidad de ponerse en el lugar del otro”, la cual implica una responsabilidad que llega hasta el extremo de ser responsable incluso de la persecución que el otro hace de mí⁶. Poniéndose del lado de Levinas, a Marion le parece una “extraña paradoja” que dentro del análisis de Heidegger de nuestro coestar con el otro *Dasein*, Heidegger sostenga que “el verdadero cuidado del otro (*Fürsorge*) consiste precisamente en *no* sustituirlo” (Marion, 2011, p. 57).

Yo mismo no veo qué hay de extraño o paradójico aquí, no sólo porque pienso que Heidegger y Levinas entienden cosas diferentes por sustitución, sino que además porque no creo que Heidegger diga realmente que el cuidado del otro consista en *no substituir* al otro. De hecho, el cuidado del otro bien podría exigir en ocasiones que yo haga justamente eso. El límite a la sustitución que Heidegger señala en *Ser y Tiempo* tiende, creo, a respetar la singularidad tanto del otro mortal como del sí mismo mortal que cuida del otro (en una línea posiblemente coherente con el propio pensamiento de Levinas sobre la responsabilidad en términos de singularidad). En cuanto a la paradoja, en los contextos en los que el cuidado del otro me resulta más familiar, como en el caso de la enseñanza o la crianza, me parece de hecho saludable y esencial, aunque si bien a menudo bastante difícil, no confundirme con mi estudiante o hijo/a.

4. El pensamiento del amor en Heidegger y su herencia de Agustín

Este asunto apunta a la distinción que hace Heidegger en el § 26 de *Ser y Tiempo* entre dos direcciones que puede tomar mi cuidado positivo por-el-otro-*Dasein* o solicitud (*Fürsorge*): “reemplazar” (*einspringen*) y “anticipar” (*vorspringen*). En el modo del “reemplazar”, me pongo en

⁶ Ver, por ejemplo, Levinas (1999, p. 188): “La incondición de rehén no es el caso límite de la solidaridad, sino la condición de toda posible solidaridad. Toda acusación es persecución, del mismo modo que toda alabanza, recompensa o punición interpersonales suponen la subjetividad del Yo, la sustitución, la posibilidad de ponerse en el lugar del otro, que remite a la transferencia del ‘por el otro’ al ‘para el otro’, y dentro de la persecución del ultraje infringido por el otro a la expiación de su falta por mí”.

el lugar de otro para ocuparme de alguna preocupación delimitada suya, para luego devolvérsela al otro como ya resuelta; tal forma de sustitución o representación, aunque *puede* conducir a una dinámica de dominación y dependencia, no sucede necesariamente así (como sugiere Marion, 2011); de hecho, como señala Heidegger, gran parte de la vida requiere y recompensa nuestra capacidad de sustituirnos para ayudarnos mutuamente con nuestras diversas ocupaciones. Sin embargo, esto ocurre siempre tan sólo dentro de un *rango delimitado de ocupaciones*, que tiene que ver con las *posibilidades ónticas* susceptibles de actualización y, por tanto, de gestión e intercambio⁷. Por otro lado, lo que está en juego en el anticiparnos unos a otros, no es la *ocupación* y sus *posibilidades ónticas*, sino nuestro *cuidado* como *posibilidad ontológica*, y es aquí donde la representación alcanza un límite; pues el cuidado que define la existencia de cualquier Dasein es único para ese Dasein y permanece intransferible (porque la posibilidad ontológica no es susceptible de la lógica de la actualización y la gestión —o, por tanto, del intercambio— del modo en que lo es la posibilidad óntica). En la solicitud como anticipar, no me centro en elaborar un conjunto dado de ocupaciones para el otro; me enfoco, en cambio, en ayudar al otro a asumir *su propia existencia como distintivamente suya*.

Ahora bien, este desacuerdo interpretativo con Marion (y Levinas) afecta a nuestra pregunta guía acerca del amor de un modo que Marion, notablemente, no advierte ni considera: pues la intencionalidad de la solicitud en Heidegger como “anticipar” puede parecer sorprendentemente cercana, o incluso equivalente, a una definición agustiniana del amor que el propio Heidegger señala y discute en su seminario de 1921 sobre Agustín y el neoplatonismo. En este seminario, Heidegger (1997) señala que el “amor genuino” entre las personas, tal como lo entiende Agustín, “tiene una tendencia fundamental al *dilectum, ut sit* [amado, tal como sea]. El amor es, pues”, continúa Heidegger (1997),

la voluntad hacia el ser del amado [*Die eigentliche Liebe hat die Grundtendenz auf das dilectum, ut sit. Liebe ist also Wille zum Sein des Geliebten*]; esto significa que el “amor en el mundo compartido” (en contraste con el amor propio y el amor a Dios) “tiene el sentido de ayudar al otro, al que se ama,

⁷ Ver Heidegger (1998 p. 260-261) y Heidegger (1986, p. 239-240).

en la existencia, para que acceda a sí mismo [*Mitweltliche Liebe hat den Sinn, dem geliebten Anderen zur Existenz zu verhelfen, so daß er zu sich selbst kommt*]. (p. 148)

En lugar de ver una traducción del amor agustiniano en el concepto de solicitud de Heidegger, Marion encuentra en el Dasein heideggeriano un fracaso erótico similar al fracaso ético que encuentra Levinas, y por razones similares. Como escribe en “Substitución y solicitud”:

Sólo soy *Dasein* en primera persona, y nunca a través de otro, ni para otro. En consecuencia, la *Fürsorge* debe también siempre dejarse recaer completamente en la *Sorge*: ‘El cuidado es siempre, bien sea tan sólo privativamente, ocupación [*Besorgen*] y solicitud [*Fürsorge*] [SZ §41, 194]’, y continúa, “Incluso aquí, el *für-* sigue siendo un mero prefijo añadido, que no cambia nada el centro de gravedad que es el cuidado que es *Sorge*. Como sentido del ser del *Dasein*, *Sorge* permanece centrado en el *Dasein* como mío. (Marion, 2011, p. 59)

Marion interpreta aquí el pasaje que cita de *Ser y Tiempo* para decir casi lo contrario de lo que yo creo que dice, a saber, que el *cuidado* del Dasein como tal consiste en *nada más* que ocupación (*Besorgen*) y solicitud (*Fürsorge*), que siempre están ellas mismas entrelazadas inextricablemente: mi ocupación por las estructuras de equipamiento de un mundo son siempre la función de mi cuidado por otro Dasein, y mi cuidado por otro Dasein está siempre ligado a, y depende de, las estructuras de equipamiento de un mundo con el que trato en mis ocupaciones (esta es una aseveración heideggeriana resistida, creo, tanto por la ética de Levinas como por la erótica de Marion, donde la responsabilidad, o el amor, por el otro preceden y exceden las estructuras de cualquier mundo). Como dice claramente Heidegger (2004) en su curso de 1925-26, *Lógica: La pregunta por verdad*, “Ocupación y solicitud son constitutivas del cuidado, de modo que nosotros, cuando utilizamos abreviadamente el término ‘cuidado’, lo debemos pensar propiamente y entender de modo concreto en cada explicación como un cuidado ocupado-solícito [*besorgend-fürsorgende Sorge*]” (p. 182). Contrariamente de lo que afirma Marion, el cuidado del Dasein por su “propio” ser incluye ineludiblemente su solicitud ocupada por otros Dasein, hasta el punto de que Heidegger (1998) dice rotundamente que “el Dasein ‘es’ esencialmente por-mor-de otros” (p. 148).

A la luz de la insistencia de Heidegger en el carácter irreductible de nuestro coestar con otros Dasein, así como en la necesidad de un mundo para sostener nuestras relaciones constitutivas con

los demás, me parece que, cualquiera sea el sentido que tenga para Heidegger el carácter “no relacional” de mi estar vuelto hacia la muerte, o de las nociones relacionadas de propiedad (*Eigentlichkeit*) y resolución (*Entschlossenheit*), estos términos no pueden significar que “mi ipseidad pueda resolverse dentro de mi única mónada” (como dice Marion (2005, p. 224) en *El fenómeno erótico*). El propio Heidegger (1986) subraya en *Ser y Tiempo* que:

La resolución, como *modo propio de ser-sí-mismo*, no corta el vínculo del Dasein con su mundo, ni aísla al Dasein convirtiéndolo en un ‘yo’ que flota en el vacío [...] La resolución lleva al sí-mismo precisamente a estar en ocupación en medio de lo a la mano y lo impele al coestar solícito con los otros. (ST, 315; SZ, 298)

Un punto similar concluye *Vom Wesen des Grundes* de 1929, enfatizando aún más energicamente que el *propio* sí-mismo del Dasein depende de su coestar con otros e implica también renunciar a su apego justo al tipo de

yo-idad” aislado o egoidad (*Ichheit*) que Marion (con Levinas) adopta para caracterizar la propiedad o autenticidad: “Pues sólo en su Dasein con otros puede el Dasein renunciar a su individualidad o yo-idad [*die Ichheit darangeben*] para ganarse como un sí-mismo propio [*um sich als eigentliches Selbst zu gewinnen*]. (Heidegger, 1969, p. 131)

Este pasaje aparece en un contexto en el que precisamente *no* se destaca el tipo de autogobierno que Marion y Levinas ven en el Dasein, sino más bien la insuperable impotencia que condiciona la libertad arrojada del Dasein y “define [su] propio ser” (Heidegger, 1969, p. 131). Esa impotencia, deberíamos enfatizar, se recapitula en el adelantarse proyectivo del Dasein ante la posibilidad de su muerte —donde, de nuevo, lo que está en juego no es la posesión de sí mismo, autárquica del Dasein, sino una renuncia de sí mismo liberadora, en cuanto “el adelantarse le abre a la existencia como posibilidad extrema, la de renunciar a sí misma [*die Selbstaufgabe*] quebrando así toda obstinación respecto a la existencia ya alcanzada” (ST, 283, SZ, 264).

Al llamar al *Dasein* a su arrojado estar vuelto hacia la muerte (o a su “ser-culpable” como base nula de una nihilidad), la resolución puede y debe, creo yo, ser leída no tanto como un ser dueño de sí-mismo (*self-ownership*), sino más bien como un *reconocerse* (owning up) en la imposibilidad de tal posesión, la imposibilidad de determinarse o dominarse a uno mismo en

aislamiento autárquico. Lo cual implica, como dice Heidegger sin rodeos, en “no ser *jamás* radicalmente dueño del ser más propio” (ST, 303; SZ, 284). Este “reconocerse” en nuestra impotencia no debe entenderse como la voluntad activa de un yo poseyéndose a sí-mismo en nominativo, sino más bien como algo que sucede en la *voz media*: un “dejarse llamar hacia adelante, hacia el más propio *ser-culpable* [*Entschlossenheit besagt: Sichvorrufenlassen auf das eigenste Schuldigsein*]”⁸ (Heidegger, 1969, p. 325) El carácter *medio* de tal *dejarse* recuerda no sólo la *Gelassenheit* eckhartiana que posteriormente Heidegger de modo célebre va a desarrollar, sino que también la comprensión agustiniana del amor como una *voluntad* que tiene la intención de *dejar ser*. El propio Heidegger utiliza el término *Gelassenheit* en otra discusión del amor agustiniano, en su seminario de 1930-31 sobre el tiempo en Agustín. En este seminario, Heidegger (2012) identifica el amor mismo como

un estado de ánimo fundamental del filosofar a partir de la esencia del hombre”; además, caracteriza ese filosofar como un “dejar-ser, un *desasimiento interrogante*, una reserva reunida del corazón [*Seinlassen, fragende Gelassenheit, gesammelte Verhaltenheit des Herzens*]. (p. 81)

Y luego vincula dicho desasimiento directamente con el “*Amo: volo ut sis*” agustiniano que le gustaba citar⁹. Este “amo: quiero que seas” lo glosa como “el dejar-ser del ente que me da el ente que es, que auténticamente es [*Volo ut sis: Seinlassen des Seienden gibt das Seiende, das ist, das eigentlich ist*]” (Heidegger, 2012, p. 78). Si se lee en términos del carácter esencialmente medio del Dasein, la decisión resolutoria, igual que el amor, no sería ni simplemente activa ni simplemente pasiva; sería algo que me sucede, aun cuando reclama mi participación. Como dice Heidegger (2004) en *Lógica: La pregunta por la verdad*:

Dasein es en cada caso mío en la medida en que siempre se ha decidido ya de qué modo es mío, en el sentido de que la decisión no la ha tomado necesariamente el Dasein mismo, sino que la decisión

⁸ Ésta es la definición de “resolución” que Heidegger da en *Ser y Tiempo*, p. 325; *Sein und Zeit*, p. 305. Véase también *Ser y Tiempo*, p. 345; *Sein und Zeit*, p. 299: “La resolución significa dejarse despertar desde la pérdida en el uno” [*Die Entschlossenheit bedeutet Sich-aufrufenlassen aus der Verlorenheit in das Man*].

⁹ Por ejemplo, ver su carta de amor a Hannah Arendt fechada el 13 de mayo de 1925 en *Correspondencia 1925-1975: Hannah Arendt – Martin Heidegger* (Barcelona: Herder, 2000); Hannah Arendt y Martin Heidegger, *Briefe* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998): “*Amo* significa *volo, ut sis*, dice san Agustín en un momento: te amo—quiero que seas lo que eres” [*daß Du seist, was du bist*].

sobre el Dasein fue ya tomada. Que Dasein es en cada caso mío significa fácticamente que el Dasein se ha apropiado a sí mismo de un modo u otro, que se ha apropiado a sí mismo en mayor o menor medida¹⁰. (p. 229)

En la medida en que Dasein es de hecho relacional hasta la médula, condicionado por una impotencia insuperable, y definido en su solicitud positiva de acuerdo a planteamientos resonantes, incluso coincidentes, con la definición agustiniana del amor como una voluntad de que el amado sea, creo que podemos cuestionar las acusaciones de Marion acerca de una autarquía solipsista junto con su afirmación más amplia y global de que Heidegger “neutraliza” el cuidado (*cura*) agustiniano al asumirlo fuera de su horizonte erótico. Como bien señala Marion, la visión de Agustín y Pascal sobre el poder revelador del amor informa explícitamente los análisis pioneros de Heidegger sobre el rol desempeñado por el estado de ánimo al abrirnos nuestro estar-en-el-mundo —lo cual hace de una manera radicalmente anterior al conocer o querer que tal apertura por sí sola hace posibles¹¹. Pero si Heidegger hereda una comprensión del amor que procede de este linaje de Agustín y Pascal, lo hace al tiempo que también traduce esa comprensión más allá de la división que Pascal y Agustín¹² establecen entre las cosas mundanas y las divinas —aplicando al mundo de las cosas humanas mortales lo que Pascal y Agustín aplican exclusivamente a lo divino¹³. Este movimiento de traducción llevado a cabo por Heidegger estaría relacionado con lo que Marion caracteriza —y critica— como la “neutralización” de Heidegger del cuidado (*cura*) agustiniano dentro del cuidado (*Sorge*) que define más plenamente nuestro estar-en-el-mundo para Heidegger. Al elaborar el punto

¹⁰ *Lógica*, p. 185 (traducción modificada); *Logik*, p. 229. Además, en lugar de cortar todos los lazos entre nuestro diligente estar-en-el-mundo y el *alegrarse* —otro punto en el que Marion contrasta a Heidegger con Agustín—, la resolución puede de hecho ponernos en un lugar donde, “la serena angustia, que nos lleva ante el poder-ser singularizado, se acompaña de la vigorosa alegría [*die gerüstete Freude*] por esta posibilidad” (*Ser y Tiempo*, p. 329; *Sein und Zeit*, p. 310).

¹¹ Ver *Ser y tiempo* 163; *Sein und Zeit* 139, y las citas de Agustín y Pascal en la nota a pie de página de Heidegger sobre la entrada en la verdad sólo a través de *caritas*. Para las discusiones de Marion acerca de Agustín y Pascal sobre el poder revelador del amor, y sobre la relación de ellos con Heidegger, ver *D’ailleurs, la révélation*, pp. 187-90; capítulo 3 de *Au lieu de soi*; y § 25 en *Sur le prisme métaphysique de Descartes*.

¹² Mientras que sólo el Pascal citado por Heidegger parece aplicar exclusivamente a lo divino el principio de que conocer requiere amar, Marion sugiere que lo mismo ocurre con Agustín. Ver Marion (2008a, p. 191).

¹³ Para un profusamente argumentado desafío a Marion sobre la ordenación del amor y el conocimiento incluso en relación con las cosas divinas, ver el artículo de Olivier Boulnois (2022).

en *Au lieu de soi*, Marion, con la intención de trazar un contraste con Heidegger, cita la noción de Agustín (en su Comentario al Salmo 8,15) de que el amor:

Pone [al alma] en movimiento como aquello hacia lo que tiende. Pues el lugar del alma no se encuentra en una u otra extensión, que ocuparía la forma de un cuerpo, sino en la delectación que el alma se alegra de haber alcanzado [*quo se pervenisse per amorem laetatur*]¹⁴. (Agustín, como se citó en Marion, 2008a, p. 223)

Marion glosa aquí el pasaje contrastando la posición de Agustín con la de Heidegger en términos de decisión, que es uno de los puntos de contraste recurrentes para él entre ambos pensadores¹⁵:

El sí mismo fáctico del *ego* se experimenta [o se pone a prueba] en la tentación; la tentación le lleva a decidirse [o a ser decidido] según su cuidado (su *cura*); aquello de lo que se ocupa no tiene nada que ver con entes estables para el conocimiento teórico (*vorhanden*), sino con entes útiles (*usuel, zuhanden*) en los que uno puede encontrar su encanto (*delectatio*). Pero *cura* y *delectatio* siguen siendo ininteligibles sin el horizonte del amor y la reducción erótica que las provocan —y se vuelven perfectamente problemáticas en el horizonte del ser, donde los entes se dejan [*se laissent*] en el mejor

¹⁴ Agustín, citado en Marion, 2008a, p. 223.

¹⁵ La decisión se sitúa notablemente en el centro del argumento de Marion sobre la necesidad de una tercera interpretación erótica de la verdad, más allá no sólo de la concepción tradicional de la verdad como adecuación entre la mente y la cosa, sino también de la alternativa heideggeriana de la verdad como *aletheia*; además, es igualmente central para los contrastes que Marion quiere trazar entre el Dasein y el seguidor de Cristo. Sobre el primer punto, ver Marion (2008a, p. 178) y sobre el segundo, Marion (2008a, p. 217): “La posibilidad, y por lo tanto la necesidad, de una tercera figura [de la verdad] surge aquí: es precisamente una posibilidad hasta ahora ignorada o más bien negada; una en la que yo no decidiría la verdad (ni como el entendimiento de la predicación, ni como el Dasein del desvelamiento), sino en la que yo mismo tendría que decidirme [*mais où je devrais moi-même me décider par rapport à elle*, o como lo traduce Jeffrey Kosky al inglés, *make up my mind, deciding myself, as it were*] en relación con [la verdad]. Y en la que tendría que hacerlo porque sin tal decisión (de rechazo o aceptación) no se me aparecería ninguna manifestación. Se trataría entonces de la figura [de la verdad] en la que, para poder manifestarse, la verdad tendría que ser [o hacerse] amada y donde el odio bastaría para encubrir esa manifestación, asumiendo entonces el amor y el odio una función resueltamente *epistemológica* (de hecho fenomenológica), la de hacer visible y por tanto inteligible la manifestación de un fenómeno” (2008a, p. 178). “En efecto, la tentación se convierte en la condición permanente y universal de la *vita humana*, una facticidad en la que un estado de ánimo provoca y también resulta de una decisión que hay que tomar sin cesar. Pero lo que está en juego para quien pertenece a Cristo (*pertinens ad Christum*) difiere esencialmente de lo que está en juego para quien se identifica con el Dasein. En lugar de que el sí-mismo en sus estados de ánimo (*Stimmungen*) decida sobre sí al decidir con respecto al ser, el sí-mismo en sus tentaciones decide si ama o no ama al decidir con respecto a Cristo. A esta diferencia se añade una segunda: a diferencia del Dasein, el *pertinens ad Christum* decide sin saber si podrá decidir y cómo [...]. Pues esa decisión no depende de él, porque se trata de amar y amar debe ser recibido [...] No amaré, pues, porque lo habré decidido, no decidiré, pues, porque lo habré querido, sino porque lo recibiré como un don” (Marion, 2008a, p. 217).

de los casos organizar según la autoridad disminuida de la utilidad, sin poder nunca dar lugar a la *libido* o a la *cupiditas* o, de seguro, a la *dilectio*. (Marion, 2008a, p. 223)

Ahora bien, aunque es evidente que Heidegger no pone en primer plano el lenguaje explícito del amor como lo hace Agustín, las referencias cruciales al amor son más frecuentes en todo su corpus de lo que muchos lectores suelen reconocer¹⁶. Y en el caso que nos ocupa, simplemente no es cierto que *dilectio* esté ausente en *Ser y Tiempo*. *Dilectio* en efecto aparece ahí —en su forma verbal *diligo*— y lo hace nada menos que en el contexto de la definición de Heidegger del “estar-en” como estado básico del Dasein. Rechazando una interpretación geométrica del espacio (al igual que Agustín), Heidegger define el estar-en del Dasein como un *modo* de ser, cuyo sentido esencialmente *verbal* él evoca apelando a una agrupación etimológica esbozada por Jakob Grimm. Este último remonta la preposición *in* a un verbo irregular *innan* que “tiene la significación”, glosa Heidegger, “de *colo*, en el sentido de *habito* y *diligo*” (ST 80; SZ 54). *Habito* está así íntimamente ligado, en la mente de Heidegger, a *diligo* “amo”. Y mientras Heidegger evoca aquí en *Ser y Tiempo* por medios *etimológicos* el lazo que ve entre el lugar de mi habitar y el movimiento de un amor cuidadoso que prefiere o elige (estos son los sentidos de *dilectio* que persisten en las versiones francesa, inglesa y española del término *dilection/dilección*), con respecto a la misma idea también deja clara su deuda con la tradición cristiana y específicamente agustiniana, en su texto de 1929 para la *Festschrift* de Edmund Husserl (*Vom Wesen des Grundes*, traducido por primera vez al inglés —de manera significativa, creo yo— por el gran cineasta Terrence Malick (Heidegger, 1969).

En este texto, Heidegger ofrece un breve esbozo de la historia del concepto de mundo, en el que destaca el origen cristiano de la noción de que “mundo” no sólo significa el espacio geométrico o la estructura física en la que a habitualmente pensamos, sino que también un modo particular de ser humano definido por la orientación de nuestros afectos y valoraciones relacionadas. Haciendo referencia a San Pablo (I Corintios, Gálatas) y al Evangelio de Juan sobre el “mundo” y su sabiduría (*he sophia tou kosmou*) en el sentido de un modo de existencia humana alejado de Dios, Heidegger señala el origen agustiniano de este pensamiento conforme a su afirmación de que “cuando amamos un lugar, habitamos allí en el corazón [*amando enim habitamus corde*]” [*Segundo*

¹⁶ Ver capítulo 5 de Carlson (2019).

Tratado sobre la Primera Epístola de Juan, Cap. I, n. II, Vol. 3, 1393, citado en Heidegger (2007, p. 126)]. Esta es una afirmación que considero que Heidegger está de acuerdo en el núcleo de su propio pensamiento sobre nuestro estar-en-el-mundo; el lugar donde habitamos es el lugar donde amamos. A diferencia de Agustín, sin embargo, que creería que cualquier giro del amor lejos del lugar de Dios y hacia el mundo y sus lugares implicaría nuestra pecaminosa y autodestructiva pretensión humana de poseerse a sí-mismo, para Heidegger, un amor cuidadoso o dilección, que se decide por y para el mundo, no implicaría necesariamente, y por las razones que he señalado aquí, la pretensión de poseerse a sí mismo que Marion tiende a ver en el Dasein heideggeriano y su percibido fracaso erótico.

Si en el primer Heidegger hemos podido rastrear esta interpretación del lugar, y por lo tanto del estar-en-el-mundo, como la función del amor y su orientación —una interpretación que además se inspira directamente en Agustín—, así también en un Heidegger posterior podemos rastrear una interpretación del pensar mismo como un “tomar a pecho” [*taking to heart*], y una interpretación de tal corazón como la interacción cuasi agustiniana de lo más interior y lo más externo.

En un libro como *Was Heißt Denken? (¿Qué significa pensar?)*, el texto publicado del último curso universitario oficial de Heidegger de 1951-52), Heidegger rechaza la idea del pensamiento en términos de una re-presentación autoafirmativa por parte del ego dueño y cierto de sí mismo, y lo entiende, en cambio, en términos de una respuesta receptiva —y esencialmente agradecida— a una llamada, o don, que siempre ya nos precede. En su esencial capacidad de respuesta, el *pensar* [*thinking*] aparece aquí como equivalente al *agradecer* [*thanking*] en su sentido más profundo, remontando todo a su donación:

No tenemos desde nosotros mismos aquello por lo que hemos de dar las gracias. Eso se nos ha dado. Recibimos muchos dones y de tipos muy diversos. Pero el don supremo y propiamente duradero a nosotros sigue siendo nuestra esencia, con la que estamos dotados de tal manera que, en virtud de ese don, seamos por primera vez los que somos. Por eso hemos de agradecer ese dote antes que nada y en forma incesante¹⁷ (Heidegger, 2010a, p. 132)

¹⁷ En original alemán: *wir zu verdanken haben, dies haben wir nicht aus uns. Es ist uns gegeben. Der Gaben empfangen wir viele und von mancherlei Art. Die höchste und eigentlich währende Gabe an uns bleibt jedoch unser Wesen, mit dem wir so*

Heidegger lo dice, pues, sin rodeos: nuestro ser es recibido como un don, y nuestra recepción de ese don consiste fundamentalmente en una respuesta agradecida. Ese agradecer constituye el corazón mismo del pensar —que da pensamiento primero y fundamentalmente al don del pensar mismo— y ese corazón consiste esencialmente en la interacción de lo más interno y lo más externo, donde somos tocados por aquello “esencialmente determinante” (Heidegger, 2010a, p. 211). Como esencia del pensar, el agradecer en su sentido profundo, evocado tanto en alemán como en inglés por el arcaico *Gedanc/thanc* :

Significa el ánimo, el corazón, el fondo del corazón, aquello más íntimo del hombre, que llega hacia afuera hasta lo más lejano y hasta el último trance, y esto en forma tan decidida que, bien pensado, no permite que se introduzca la idea [Vorstellung] de un interior y un exterior”¹⁸ (Heidegger, 2010a, p. 157).

5. Conclusión: acerca del amor y el mundo

El núcleo o la base del corazón, tal como se entiende aquí como una interacción de lo más interno y lo más externo, repite bastante de cerca, según mi lectura, no sólo el *interior intimo meo* de Agustín, sino que también (y no por casualidad) la definición del Dasein como llegando a sí mismo, o deviniendo máximamente sí mismo, sólo situándose más allá de sí mismo, dentro de una relación con el mundo en la que lo interno y lo externo no son separables, ni siquiera distinguibles. Y al igual que con el Dasein, en estos escritos posteriores el corazón y su horizonte son decididamente temporales, mortales y mundanos, y es aquí, creo, donde podemos encontrar la verdadera diferencia, o al menos una diferencia clave, entre Marion y Heidegger sobre la cuestión del amor y su relación con la metafísica moderna. Esa diferencia no se referiría tanto a la presencia o ausencia del amor en el pensamiento de Heidegger; tampoco se referiría tanto a una supuesta (y

begabt sind, daß wir aus dieser Gabe erst die sind, die wir sind. Darum haben wir diese Mitgift am ehesten und unablässig zu verdanken (Heidegger, 1997, p. 157).

¹⁸ En original alemán: *Gedanc bedeutet: das Gemüt, das Herz, den Herzensgrund, jenes Innerste des Menschen, das am weitesten nach außen und ins Äußerste reicht und dies so entschieden, daß es, recht bedacht, die Vorstellung eines Innen und Außen nicht aufkommen läßt.* (Heidegger, 1997, p. 157).

relacionada) pretensión de autarquía solipsista por parte del Dasein; se referiría mucho más a la orientación de dicho amor.

Así como para Marion es finalmente sólo Dios quien ama verdaderamente, porque lo hace perfecta e infinitamente, así también, sostiene Marion (2002), es una “ley fundamental del mundo” que “el amor no es amado” (p. 55). Por lo tanto, como en Levinas, donde el otro me acusa éticamente desde antes y más allá de cualquier mundo, así en Marion, el amor mantiene una intencionalidad extramundana, y el otro amado sigue siendo “más exterior a mí que cualquier mundo, porque el otro [...] define un mundo” (Marion, 2005, p. 122). Sin embargo, a diferencia de Levinas —para quien el amor significa ver la muerte en el rostro del otro, o ser tocado por la muerte del otro incluso más que por la propia¹⁹—, Marion se asocia con Agustín en su convicción de que un amor correctamente ordenado trasciende lo mortal en favor de lo eterno. “El fenómeno erótico como tal”, escribe Marion (2005) en *El fenómeno erótico*:

No tiene ningún motivo para sucumbir a la muerte, porque no pertenece al horizonte del ser. No es sólo que el amor tiene razón en desear la eternidad, sino que su sentido siempre se encuentra allí [...]. Desde el comienzo de su avance, el amante se anticipa a la eternidad. (p. 222)

Mientras que, para Marion, siguiendo a Agustín, el verdadero amor debe dirigirse exclusivamente hacia la eternidad y la perfección de un Dios cristiano más allá del mundo²⁰, para Heidegger, el corazón tiende esencialmente hacia el registro mortal en su estructura y movimiento ineludiblemente mundano e intergeneracional. Heidegger señala este punto crucial justo cuando está marcando el contraste fundamental que ve él entre la racionalidad calculadora de la metafísica moderna y la lógica del corazón: “Lo interno y lo invisible del ámbito del corazón”, escribe Heidegger (2010) en “¿Y para qué poetas?”:

¹⁹ Ver, por ejemplo: “no es mi no-ser lo que causa angustia, sino el del ser amado o del otro, más amado que mi ser. Lo que llamamos, con el término algo corrompido de amor, es *par excellence* el hecho de que la muerte del otro me afecta más que la mía propia” (Levinas, 2000, p. 105).

²⁰ Sobre el giro exclusivamente cristiano del amor, Marion (2002) escribe por ejemplo que “el hombre no accederá a su verdadera identidad, más que exponiéndose a la crisis crucial de la caridad” (p. 139)), y que “ningún hombre alcanza su crisis —y por ende su verdad última— si no se pone ante Cristo” (p. 137). Sobre la perfección teológica del amor, ver por ejemplo, *El fenómeno erótico*, p. 254, acerca de la “diferencia infinita” entre el amor de Dios y el nuestro: “Cuando Dios ama (y en efecto nunca deja de amar), simplemente ama infinitamente mejor que nosotros. Ama a la perfección, sin una falta, sin un error, del principio al fin. Ama siendo el primero y el último. Ama como nadie”.

no es sólo más interno que lo interno de la representación calculadora, y por ello más invisible; sino que al mismo tiempo alcanza más lejos que el ámbito de los objetos únicamente producibles. (p. 227)

Según la explicación de Heidegger, la racionalidad calculadora de la metafísica moderna produce “las construcciones imaginarias de los objetos calculados”, que son “producidos para desgastarse” y, por tanto, para ser reemplazados —sustituídos unos por otros— cada vez de forma más rápida y fácil²¹; lo que:

Permanece en la presencia de [estas] cosas objetivas, no es su reposar en ellas mismas dentro del mundo que les es propio. Lo permanente de las cosas producidas, en cuanto meros objetos para el uso, es la reposición o sustitución [*Ersatz*]. (Heidegger, 2010b, p. 229)

En esta permanencia del objeto calculado de la metafísica y la tecnología modernas, Heidegger ve una negación de la muerte que él (con Rilke) cree típica de nuestro tiempo indigente —cuya indigencia consiste no tanto en una muerte o huida de Dios, sino en que nos hemos vuelto incapaces de nuestra mortalidad, por haber olvidado que el amor y la muerte van juntos. La negación de la muerte que Heidegger ve en la metafísica moderna está íntimamente ligada, pues, a una negación o fracaso del amor. Por eso, para Heidegger, y marcando un contraste con la racionalidad calculadora de la metafísica moderna, la lógica del corazón atiende a las fragilidades de las cosas mundanas en su carácter insustituible y a las personas en su singularidad mortal: “Es sólo en la más profunda interioridad invisible del corazón donde el hombre se siente inclinado a amar a los antepasados, los muertos, la infancia, los que aún están por venir” (Heidegger, 2010, 227). En el amor, por tanto, desde la perspectiva de Heidegger, siempre estamos respondiendo a aquellos mortales que vinieron antes de nosotros —y que nos anticiparon—, del mismo modo que siempre estamos anticipando a aquellos mortales que aún están por venir, y quienes ellos mismos podrán responder algún día a cualquier amor que hayamos conseguido otorgarles.

²¹ Trazando el mismo contraste que Heidegger (junto con Rilke) entre objeto técnico y cosa mundana, Marion ofrece recientemente un importante complemento a este análisis del objeto racional-técnico, marcando su vínculo esencial con los *deshechos* (waste). Señalando nuestra deuda con el Papa Francisco por la elevación de los deshechos al rango de concepto, Marion enfatiza que la producción y reproducción sin fin del objeto técnico, al abstraer el objeto del ciclo de la naturaleza, conlleva como consecuencia necesaria la producción ilimitada de deshechos no reciclables. Ver Marion (2020).

Si bien Marion ve en la anticipación mortal del Dasein un eclipse o fracaso del amor (cuya forma verdadera anticipa la eternidad); y si bien Marion ve así en el Dasein una persistencia del ego autárquico de la metafísica “para quien, de entrada y por principio”, como dice Marion (2002) (en su prólogo a la traducción inglesa de *Prolegómenos a la caridad*) “amar y ser amado” está “prohibido” (p. xi); me parece que, a la luz del amor cuya lógica *podemos* efectivamente rastrear en Heidegger, la diferencia reside en otro lugar. De hecho, ambos pensadores recurren a un pensamiento del amor en el centro mismo de sus respectivos esfuerzos para pensar más allá de la metafísica, pero para Marion, el movimiento más allá de la metafísica exige un movimiento también más allá del mundo. Como deja bien claro en *La métaphysique et après*, en su opinión, para superar la metafísica, uno necesita una meta “fuera del mundo, desde la cual el mundo mismo pueda ser concebido de nuevo”. De un modo similar al teólogo Karl Barth, a quien hace referencias en este contexto, Marion sugiere que es muy posible que sea la teología cristiana, bíblica, más que la filosofía, la que pueda lograrlo, ya que “ha recibido su *telos* de *otro lugar* que del mundo” (Marion, 2023, p. 360). Sin duda hay algo de paradójico y provocativo en el llamado de Marion a un más allá del mundo como nuestra única esperanza posible para el mundo, en la medida en que precisamente ese llamado les parece a otros críticos de la metafísica, como Nietzsche (o sus herederos anti-barthianos en teología), como la fuente misma de la desesperación nihilista que *ellos* ven en una metafísica a la que parece pertenecer gran parte del pensamiento cristiano.

Referencias

Agustín. (1979). *Las Confesiones*. BAC.

Boulnois, O. (2022). “‘On n’entre dans la vérité que par la charité’. Amour et connaissance selon saint Augustin, Pascal et la phénoménologie”, Authier, R. y Carraud, V. *Manifestation et Révélation. À propos du livre de Jean-Luc Marion, “D’ailleurs, la Révélation”* (Fabrizio Serra Editore).

Heidegger, M (2004). *Lógica: La pregunta por la verdad*. (J. A. Cira, Trad.) Alianza.

Heidegger, M. (1969). *The Essence of Reasons*. Northwestern University Press.



- Heidegger, M. (1986). *Sein und Zeit* (6 ed.). Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. (1997). *Estudios sobre mística medieval*. (J. Muñoz, Trad.) Fondo de cultura económica.
- Heidegger, M. (1997b). *Filosofía, ciencia y técnica* (F. Soler, Trad.) Universitaria.
- Heidegger, M. (1998). *Ser y tiempo*. (J. E. Rivera, Trad.). Universitaria.
- Heidegger, M. (2007). “De la esencia del fundamento”. *Hitos* (Alianza Editorial).
- Heidegger, M. (2010a). *¿Qué significa pensar?* (R. Gabás, Trad.) Trotta.
- Heidegger, M. (2010b). *Camino de Bosques*. Alianza.
- Heidegger, M. (2012). *Seminare Platon-Aristoteles-Agustinus*. Vittorio Klostermann.
- Levinas, E. (1999). *De otro modo de ser, o más allá de la esencia*. (A. Pintor, Trad.). Sígueme.
- Marion, J.-L. (1997). *Etant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*. PUF.
- Marion, J.L. (1999). *El ídolo y la distancia*. Sígueme.
- Marion, J.-L. (2002). *Prolegomena to charity*. (S. E. Lewis, Trad.) Fordham University Press.
- Marion, J.-L. (2005). *El fenómeno erótico*. (S. Mattoni, Trad.) El cuenco de plata.
- Marion, J.-L. (2008a). *Au lieu de soi: L'approche de saint augustin*. PUF.
- Marion, J.-L. (2008b). *Ensayo para una fenomenología de la donación*. (J. B. Vila, Trad.) Síntesis.
- Marion, J.L (2010). *Dios sin el ser*. Ellago.
- Marion, J.-L. (2011). *Reason of the Gift*. (S. E. Lewis, Trad.) University of Virginia Press.
- Marion, J.-L. (2020). *D'ailleurs, la révélation*. Grasset.