



Jean-Luc Marion sobre conocer y amar a la luz del apego a una falsedad

Jean-Luc Marion on Knowing and Loving in Light of Attachment to Falsehood

Stephen E. Lewis  

Franciscan University of Steubenville, Steubenville, Ohio, USA.

Traductor del inglés al español

Juan Pablo Espínola  

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.

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: Lewis, S. (2024). Jean-Luc Marion sobre conocer y amar a la luz del apego a una falsedad. *Revista de Filosofía UCSC*, 23 (2), 454 – 471. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2024.23.2.3015>

Resumen

¿Cómo entiende Jean-Luc Marion la relación entre conocer y amar, especialmente en el contexto histórico que él esboza a partir de la relación entre metafísica y la fenomenología de la donación? Este artículo sugiere que el fenómeno de aferrarse a sabiendas a una falsedad, especialmente como lo analiza San Agustín y lo desarrolla Marion, puede servir como camino para responder a dicha pregunta. La verdad ilumina de un modo que acusa a quien se aferra a una falsedad (*veritas redarguens*); en el contexto histórico de la metafísica, quien queda así expuesto por la luz es el yo “demiúrgico”, cuyas pretensiones trascendentales divinas incluyen intenciones eróticas tan fuertes como las que se encuentran en el pensamiento pre- y post-metafísico. El análisis del fenómeno del

apego al error sugiere que la estructura de la *confessio* agustiniana es intrínseca a cualquier compromiso filosófico con la verdad.

Palabras clave: *Jean-Luc Marion, San Agustín, metafísica, fenomenología, historia de la filosofía.*

Abstract

How does Jean-Luc Marion understand the relationship between knowing and loving, especially in the historical context he outlines of the relationship between metaphysics and the phenomenology of givenness? This paper suggests that the phenomenon of knowingly clinging to a falsehood, especially as analyzed by St. Augustine and developed by Marion, can serve as a path toward answering the question. The truth illuminates in a manner that accuses one who clings to a falsehood (*veritas redarguens*); in the historical context of metaphysics, the one thus exposed by the light is the “demiurgic” ego, whose godlike transcendental pretensions include erotic intentions just as strong as those found in pre- and post-metaphysical thought. Analysis of the phenomenon of attachment to error suggests that the structure of Augustinian *confessio* is intrinsic to any philosophical engagement with the truth.

Keywords: *Jean-Luc Marion, St. Augustine, metaphysics, phenomenology, history of philosophy.*

1. Introducción

¿Cómo entiende Jean-Luc Marion la relación entre conocer y amar, especialmente en el contexto de su concepción de la relación histórica (y por lo tanto necesariamente filosófica) entre metafísica y fenomenología de la donación? En muchos sentidos, esta pregunta –que podría reformularse por “¿cómo libros como *Le Phénomène érotique* (2007) y *Au lieu de soi, l'approche de saint Augustin* (2008) se relacionan con libros como *Sur le prisme métaphysique de Descartes* y *Questions cartésiennes I* (2021), *II* (2021) y *III* (2021)?”– se responde, de manera explícita, en ciertas partes de su obra maestra del 2020, *D'Ailleurs, la Révélation* (2020), así como en *La Métaphysique*

et après: Essais sur l'historicité et les époques de la philosophie (2023), recientemente publicado. Mi objetivo aquí será mostrar cómo estos libros recientes responden a esta pregunta sobre el conocer, el amar y la metafísica. Para ello, tomaré como hilo conductor las reflexiones de Marion sobre por qué los filósofos cometen errores, y, especialmente, por qué alguien puede aferrarse conscientemente a una falsedad. El fenómeno de aferrarse a errores filosóficos, creo, nos ofrece un acceso privilegiado al funcionamiento fundamental de la relación entre conocer y amar tal y como Marion la entiende.

2. Error y Refutación vs Fracaso Productivo en la Historia de la Filosofía

Dicho esto, sin embargo, tengo que aclarar inmediatamente lo que quiero decir. Normalmente, cuando uno identifica lo que cree que es una afirmación errónea, intenta refutarla. Pero, según dice Marion en una discusión sobre los objetivos y el propósito de la historia de la filosofía en *La Métaphysique et après* (2023), ningún filósofo “genuino” (*véritable*) se dedicaría a refutar. El historiador de la filosofía, escribe Marion, sabe que “no tiene sentido *refutar* una filosofía”, porque, como afirma Martin Heidegger (1997, p. 75): “todo pensamiento esencial es irrefutable – *jeder wesentliche Denken ist unwiderlegbar*”¹. En la mayoría de los casos, comenta Marion, refutar una filosofía se asocia a no haberla leído o haber llegado a conocerla, o, a veces, a conocerla de manera tal que se evita comprenderla. Marion escribe: “sólo se refuta el conocimiento de los objetos, u opiniones y doctrinas, pero no las nuevas condiciones impuestas a la evidencia” (Marion, 2023, p. 35). Una filosofía importante para la historia de la filosofía es “siempre correcta, porque ha dado lugar a una racionalidad, y uno no puede hacerle otra objeción racional más que lo que uno ha comprendido a partir de la propia racionalidad que ella ha suscitado” (Marion, 2023, p. 36). Para Marion, este punto de vista es esencial, porque permite evitar que la historia de la filosofía se conciba únicamente “dentro del enfoque propio de la metafísica: el establecer, definitivo cada vez, de un *logos* de los seres en su universalidad y su primacía. [La historia de la filosofía, así,] aparece, a la sombra del sistema, como su verificación inversa, doxográfica y negativa –la historia de los errores, necedades tal vez útiles al conocimiento”. Continúa: “En cierto sentido, aquí, la historia de la filosofía toma forma sólo bajo la paradójica pero inevitable condición de su impertinencia para el

¹ Citado por Marion (2023, p. 35; ver también p. 238). Hay que notar que Marion cambió la palabra “*Denker*”, pensador, en la oración de Heidegger, por “*Denken*”, pensamiento.

pensamiento propiamente filosófico. Está hecha *de* filosofías porque no equivale a *la* filosofía” (Marion, 2023, p. 200).

En lugar de una simplista y nada filosófica historia de los errores y sus refutaciones (Marion, 2023, p. 238), Marion aboga por el modo en que Heidegger concibe la historia de la filosofía a la luz del *Seinsfrage*, método que evita la refutación, pero, cuando se entiende negativamente, produce... ¡una historia de fracasos! Marion identifica tres características en esta forma de abordar la historia de la filosofía: 1) una historia de la filosofía propiamente filosófica es la historia de la metafísica; 2) esta evita caer en una historia de los conceptos o de las ideas sólo al entenderse a sí misma en términos de *Geschick des Seins*, el envío del ser [*l'envoi de l'être*] (que suele traducirse al español como el “destino del ser”)²; y 3) porque este “envío, del que parte la presencia del ser, provoca inevitablemente su ocultamiento por el ente presente, la historia de la metafísica sólo puede repetir el olvido del ser que la convocó en primer lugar, para agotar todas las posibilidades ópticas de este olvido” (Marion, 2023, p. 225). Esta historia, escribe Marion, se compone así de “tantos fracasos [*échecs*] –no, sin embargo, como el fracaso de una historia, ni como la historia de un fracaso, sino más bien como la historia de un juego de fracasos, o más exactamente de una *partida* de fracasos” (“l’histoire d’une partie d’échecs, ou plus exactement d’une *départie* d’échecs”)³ (Marion, 2023, p. 225). A esto siguen tres rasgos “positivos” que definen a la historia de la filosofía como historia de la metafísica, historia en cuyos detalles no entraré aquí excepto para decir que es una historia unificada, a pesar de las disparidades históricas (y de otro tipo) dadas entre las muchas filosofías que ella reúne, porque el juego de los entes y del ser, que resulta en el oscurecimiento del ser al punto de su olvido, hasta que es enviado de nuevo, conduce a la apertura del “camino de un serio ‘movimiento más allá [*dépassement*]’ de la metafísica” (Marion, 2023, p. 226). El punto aquí es que el repetido fracaso de la metafísica, que responde a la pregunta por el ser del ente identificando al ser en sí mismo, no se entiende mejor en términos de refutación y progreso, donde el relato metafísico correcto vence a sus adversarios equivocados. En cambio, los fracasos de la

² Heidegger 1993, 238.

³ N. del T.: En francés, la expresión “partie d’échecs” significa tanto “juego de ajedrez” como “juego de fracasos”. En sintonía con la decisión del autor, se ha decidido traducir la expresión por “juego de fracasos”, respetando así el sentido intencionado en el texto.

metafísica son productivos, incluso generativos. Al tratar de desprenderse de la metafísica, siempre hay que “apoyarse” en ella. “La cuestión se convierte así”, escribe Marion, “en localizar, en lo que la metafísica dice de sí misma, lo que no dijo, o lo que no sabía, no era capaz de decir o no quería decir, pero que sin embargo había sospechado claramente, aunque luego se obstinara en censurarlo, o lo olvidara inmediatamente” (Marion, 2023, p. 325). El propio compromiso productivo de Marion, especialmente en *D'Ailleurs, la Révélation* (2020), con Aquino, Ockham, Suárez, Leibniz, Hume, Kant, Hegel y Schelling, ejemplifica lo que quiere decir.

3. Un apego ejemplar a la falsedad: el yo trascendental demiúrgico

En *La Métaphysique et après* (2023), Marion presenta dos ejemplos de apego a la falsedad. El primero se caracteriza por ser una lectura de “mala fe” de un filósofo o texto filosófico. En tal lectura, quien la ejerce utiliza su aversión ideológica a algo presente en el argumento o en la conclusión del filósofo como excusa para evitar la consideración racional de la evidencia presentada: *Il y a quelque chose qui me gêne dans votre conclusion...* [En español, oímos esto como: “Hay algo que me molesta de tu conclusión...”]⁴ (Marion, 2023, p. 44). O, en una vuelta de tuerca más, el protagonista de mala fe afirma que el autor realmente quiere decir algo diferente de lo que ha presentado, y por lo tanto afirma que el argumento en cuestión puede ser ignorado –un ejercicio totalmente irracional de la hermenéutica de la sospecha. Aludiendo a Descartes, que fue sujeto a este tipo de lectura de mala fe cuando fue acusado de ateísmo por el teólogo calvinista Voetius, Marion escribe: “En otras palabras, uno puede negarse a seguir el requisito cartesiano hasta el final: no sólo saber dudar con buenos argumentos, sino también saber, en un momento dado, descartar la duda, incluso la duda hiperbólica, cuando la evidencia lo requiere porque la disipa –un requisito para la búsqueda de la verdad que es teórico, pero también ético” (Marion, 2023, pp. 44-45). Este tipo de apego a la falsedad motivado por la negativa a ver la evidencia hace imposible el debate, efectivamente silenciando la investigación filosófica.

⁴ N. del T.: En el original: “Something concerns me in what you’ve said...”

En el segundo ejemplo, Marion escribe sobre los motivos, aparentemente más misteriosos, de alguien que se resistiría y rechazaría argumentos históricos, como los suyos sobre el fin de la metafísica, y la presentación racional de una alternativa filosófica, como la fenomenología de la donación, que promete revigorizar el pensamiento filosófico. Nótese que Marion utiliza aquí la primera persona del plural, incluyéndose a sí mismo en el escenario:

El obstáculo para recibir la donación [*la donation*], el que nos vuelve reticentes con toda nuestra fuerza y, sobre todo, con toda nuestra debilidad, aparece ahora con claridad. ¿Cómo explicar nuestra fascinación metafísica, que nos hace reivindicar su nombre cuando hace ya tanto tiempo que la historia de la filosofía ha establecido sus orígenes y sus límites, hasta el punto de que precisamente aquellos que dicen perseguirla han renunciado, de hecho, a asumir sus conceptos y aporías? ¿Estamos frente a una nostalgia, una obstinación, una ignorancia? Sin duda. Pero en el fondo hay algo más. La metafísica, más que una “filosofía negativa” (Schelling), constituye y se constituye como ciencia del *a priori*, y así llega a su fin. Este *a priori* instituye al *ego* como su fundamento, elevándolo al rango del trascendental final, demiurgo que pone en funcionamiento el aparato categorial de la objetivación y ejerce sus principios. Ir más allá de la metafísica supone, por tanto, que el *ego* renuncie a su condición trascendental del principio de todos los principios en favor de la donación (Husserl). O, dicho de otro modo, que el *ego* renuncie a la función de evaluador universal de todas las cosas que han devenido en sus valores. O, en pocas palabras, que el *ego* rompa con el “orgullosa nombre” (Kant) que le confiere su participación en el teatro de la metafísica, para asumir en su lugar el de testigo *a posteriori* de lo dado. El *ego* duda que pueda hacerlo, suponiendo que lo quiera. Y no deberíamos asombrarnos, ya que parece terriblemente arriesgado aventurarse en un territorio que parece inexplorado. (Marion, 2023, pp. 342-343)

Este pasaje resume claramente las alternativas filosóficas que Marion ha pasado toda su carrera distinguiendo. Por un lado, una forma metafísica de filosofar (ciencia de lo *a priori*, llevada a cabo por un *ego* que establece el reino de los objetos posibles mediante categorías preconcebidas, con el fin de conocer las apariencias de las cosas clara y distintamente como objetos)⁵. Por otro lado, la fenomenología de lo dado, acompañada de varios detalles –el testigo del acontecimiento de

⁵ Lo que, ya en 1691, expuso Johanese Clauberg cuando estableció a la metafísica como *ontología*, no al proponer un medio para conocer al ser, sino definiendo a los seres como lo que es *cogitable*. Ver Marion 2024, p. 404n17, y Marion 2023, pp. 121-2.

lo dado, el ‘sujeto’ y sus conceptos contruidos siempre *a posteriori* tras el despertar del acontecimiento— que aparecieron por primera vez hace veinticinco años en *Étant donné* (2002, pp. 216-19 sobre el testigo, y pp. 275 y 279-282 sobre el *ego* cartesiano y el yo kantiano como *a posteriori*) y que ahora resuenan con fuerza tras su tratamiento más extenso en *D’Ailleurs, la Révelation* (2020)⁶. Pero lo que encuentro particularmente interesante en este pasaje es la descripción del yo trascendental de la metafísica como un “demiurgo”. En cuanto tal, ¿cómo imita exactamente a Dios? Y ¿cómo encajan sus aspectos demiúrgicos con la descripción que se hace, en las frases finales del párrafo, sobre la falta de voluntad del ego para decidir, y su miedo desesperanzado ante la perspectiva de lo dado, cada uno de cuyos fallos —de voluntad y esperanza— son determinantes? En otras palabras, la voluntad del yo trascendental ha surgido de repente como algo a lo que prestar atención. Normalmente, cuando Marion habla de la voluntad y la esperanza (aquí, el miedo nace de la falta de esperanza), está hablando del amor y el odio, o de lo que él llama el “fenómeno erótico”. Pero ¿qué tiene que ver el filósofo obstinadamente metafísico, evocado aquí, con el yo que, golpeado por la vanidad, se pregunta de qué sirve, y, casi paralizado en su voluntad porque quiere seguridad, una ‘cosa segura’, antes de decidirse a amar, se pregunta si hay alguien ahí fuera que lo ame? (Marion, 2007, p. 66). ¿Se quiere sugerir con este ejemplo que el filósofo que se aferra a la falsedad sufre en el fondo de una incapacidad de amar? Si es así, ¿qué significa realmente amar la verdad? Y, ¿cuáles son las características de una verdad amable?

Para responder a estas nuevas preguntas, tenemos que recurrir al pensador que Marion, cuando se trata de discutir el papel del amor (la voluntad) en el conocimiento de la verdad, privilegia por sobre todos los demás: San Agustín. En particular, para considerar esta cuestión, examinaremos un texto clave de la obra de Marion: el capítulo 3 de *Au lieu de soi: L’approche de saint Augustin* (2008).

4. San Agustín sobre la decisión erótica a favor o en contra de la verdad

⁶ Ver particularmente el capítulo 2 sobre el testigo, que encarna la paradoja de un no-saber que sin embargo es cierto y “acepta comprender desde otra parte”, p. 22; y los capítulos 6 y 8-10, que critican el *a priori*, junto con el capítulo 16, pp. 285-7, sobre Dios atestiguado *a posteriori*, con referencia a Schelling sobre la Revelación.

En un célebre pasaje del Libro X de las *Confesiones* (2011), San Agustín describe el fenómeno de quien, a sabiendas, prefiere una falsedad a la verdad, y a la vez, articula y responde a varias cuestiones clave planteadas por ese fenómeno. El análisis de Marion, que pretende detallar la relación entre la verdad como fenómeno saturado, por un lado, y el amor y el odio, por el otro, se centra en este pasaje y en otro que se encuentra un poco más adelante en el Libro X, así como en un pasaje similar en *De Trinitate* (X, 5, 7) (Agustín de Hipona 1955, p. 134). Aquí nos centraremos simplemente en el primer pasaje mencionado, *Confesiones* X.23.33-34. Como recordatorio, Agustín acaba de argumentar que todos los humanos buscan la vida feliz (*la vita beata*), que él define como “la alegría basada en la verdad”, y esta verdad es Dios; pero el hecho de que muchos estén apegados a un bien menor que creen que es la verdad, pero no lo es, no es un problema para la presentación de Agustín. En efecto, dado que todos sin excepción buscan el disfrute de una vida feliz, no hay distinciones reales que establecer entre los que son religiosos, los que son espirituales, pero no religiosos, los no religiosos, los ateos, los estoicos, los hedonistas, etcétera. Todos están en el mismo barco, por así decirlo, buscando el bien que les proporcionará la felicidad. Agustín escribe:

Por cierto, la vida feliz es el gozo de la verdad. Pues es el gozo nacido de ti, que eres la verdad, ¡oh dios! [...]. Esta vida feliz todos la quieren; esta vida, que es la única feliz, todos la quieren; el gozo de la verdad, todos lo quieren. He conocido a muchos que querían engañar, pero a ninguno que quisiera ser engañado. ¿Dónde, entonces, conocieron esta vida feliz sino donde conocieron también la verdad? Pues la aman también, ya que no quieren ser engañados. Y, cuando aman la vida feliz, que no es otra cosa que el gozo de la verdad, de la misma manera aman la verdad. No la amarían si no tuvieran alguna noción de ella en su memoria (Agustín de Hipona 2011, X.23.33, p. 290 / Agustín de Hipona 1998, X.23.33, p. 199)

Es particularmente importante la observación (que aparece varias veces en las *Confesiones*) de que muchos desean engañar, pero nadie desea ser engañado⁷. Marion desarrolla esta observación para mostrar cómo ella indica que todos han recibido un sentido preciso –Marion lo llama un “sentido no-teórico, extra-teórico incluso”– de la verdad (Marion, 2012, p. 104; 2008, p. 152). Este sentido de la verdad incluye el deseo de encontrarla; de ahí la voluntad de engañar, pero no de

⁷ Ver, e. g., Agustín de Hipona 1998, I.xx.31, p. 22; II.iv.9, p. 9. N. del T.: para versión castellana, Agustín de Hipona 2011, I.xx.31, p. 61-62; II.iv.9, p. 71

ser engañado. Aceptar ser engañado sería actuar contra este sentido y su deseo asociado; en última instancia, sería autodestructivo.

Pero ¿qué es esta verdad que hay que buscar eróticamente, en lugar de conocerla conceptualmente, antes de poder amarla? Esta distinción es importante, porque las dos versiones de la verdad implicadas pueden hallarse, respectivamente, en la verdad tal como es entendida en la filosofía de la donación (la verdad debe ser amada u odiada para ser conocida), y la verdad entendida metafísicamente (la verdad conceptual). El § 21 de *Au lieu de soi* (2008) se centra en un paso particularmente importante en el proceso de conversión, tal como lo describe San Agustín: la “sustitución del deseo de beatitud por el deseo de conocimiento” (Marion, 2012, p. 128; 2008, p. 183). Esto puede ser visto, y Marion lo ve así, como una conversión de la actitud “metafísica natural” hacia la verdad, hacia aquella de la donación. El sentido de la verdad asociado con el deseo de beatitud es uno que “se manifiesta (a sí mismo) *en tanto amado* y, por lo tanto, también se recubre (a sí mismo) [(*se recouvre*) *en tanto odiado*” (Marion, 2012, p. 129; 2008, p. 184). Esta verdad eróticamente correlacionada (su manifestación depende de que sea amada u odiada) se distingue de otros dos sentidos, ninguno de los cuales implica amor u odio: “la verdad como [la] corrección de una afirmación” y lo que Heidegger llama “la verdad como ser-descubrimiento [*entdeckend-sein*]”. La “resistencia” a la verdad surge sólo en relación con el sentido de la verdad como erótica, porque sólo respecto a este sentido no se está en posición de decidir la verdad, como tendría lugar, por ejemplo, en un juicio sobre la adecuación entre un concepto y una cosa. En cambio, al relacionarse con la verdad como erótica, uno se pone en la posición de decidir sobre *sí mismo* “en relación a ella” (Marion, 2012, p. 131; 2008, p. 187). Marion explica:

Debo [decidirme, decidirme en relación con la verdad] porque sin tal decisión (rechazo o aceptación), no se me aparecerá ninguna manifestación. Esta es la figura de la verdad en la que, para manifestarse, la verdad tendría que ser amada y en la que el odio bastaría para encubrir esta manifestación, el amor y el odio asumiendo así una función decididamente *epistémica* (de hecho fenomenológica), la de hacer visible y por tanto inteligible la manifestación de un fenómeno. Es decir, cuando la cosa (no importa qué cosa) se manifiesta en un exceso de evidencia (de cualquier tipo de exceso del que se trate [...]), su verdad sólo puede hacerse (ver, develar) mientras yo mismo

pueda contemplarla -lo que significa mantenerla bajo mis ojos, soportarla y sobrellevarla-. Pero sólo puedo hacerlo en la medida en que me resisto a ella. (Marion, 2012, p. 131; 2008, p. 187)

Vemos aquí que, una vez tomada la decisión de adherirse a ella, la verdad en este sentido requiere que el que la contempla se someta a una prueba, “no importa” lo que esté manifestando su verdad como fenómeno de “exceso de evidencia” y, por tanto, como fenómeno saturado. Las secciones que conducen al §21 de *Au lieu de soi* (2008) –a saber, §18 “La haine de la vérité”, §19 “Les excès d’évidence” y §20 “L’amour de la vérité”– pueden leerse como el desarrollo en profundidad de esta “prueba” resultante de la decisión de aceptar la verdad de un fenómeno saturado. Vale la pena pensar en la forma que podría adoptar esta prueba en el contexto de una investigación filosófica, digamos, en la que me decido a favor de un argumento, previamente subestimado, que no implica la verdad de un objeto, sino una verdad saturada, y como resultado me doy cuenta de todos los cambios en mis otros puntos de vista que requerirá adherirme a él.

A partir de ahora, puesto que la luz de la verdad conlleva inevitablemente una acusación, [y ya me he decidido al respecto,] sólo queda una respuesta posible: amar la luz incluso en su exceso, aunque me acuse, es más, me atormente; amar su mismo exceso más que el reposo mortal de mis propias tinieblas. La prueba de lo verdadero no puede *no* hacerme pasar por la prueba de la verdad. La cosa aquí se fenomenaliza y se manifiesta en la verdad sólo realizando la verdad sobre mí mismo. Y por eso soporto su evidencia sólo en la medida en que la amo más de lo que sufro por su intensidad o por la desgracia que revela en mí y que quiero mantener oculta. La verdad sólo puede darse a sí misma realizando la verdad, incluso y especialmente sobre mí, que la recibo. (Marion 2012, p. 132, traducción modificada; 2008, pp. 187-188)

Bajo la luz acusadora de la verdad, las razones precisas por las que el donatario no puede soportar lo dado (ya sea, lo dado, la “santidad de Dios”, o la verdad de alguna otra “cosa”) se le hacen evidentes –su “finitud”, sí, pero también su “desigualdad”, su “oscuridad”, su “desgracia”. Y el objetivo de la verdad dada, por así decirlo, al sumergir al donatario en este drama de resistencia, o al “hacer” la verdad al donatario, es invitarlo a decidir, por sí o por no, si ama la verdad de la “cosa” dada más que su propia idea de ella: “ya no puede seguir siendo [ante la donación de la cosa] sólo un espectador imparcial que vería desde una posición neutral”. Marion resume esto, al principio del capítulo siguiente, escribiendo: “sólo el amor a la verdad en su aspecto de la belleza

permite soportar la *veritas redarguens* sin sucumbir a su odio” (Marion, 2012, p. 145). Y luego procede, en el capítulo 4, “La faiblesse de la volonté ou la puissance de l’amour”, §23, “La tentation et le fait de soi”, a mostrar cómo esta prueba de resistencia continúa en el tiempo, en y a través del fenómeno de la tentación. La prueba se prolonga a través de la recurrencia a medida que la tentación se convierte en “un estado de resistencia, tanto la resistencia a la conversión de mi inclinación al pecado como la resistencia de mi conversión progresiva a esta misma inclinación”; ello “define una posibilidad y, por tanto, una disposición que persiste sin fin, hasta el punto de convertirse en una especie de *habitus*, incluso después de la conversión y del bautismo, sobre todo *especialmente* después de la conversión y del bautismo, que provocan tanta resistencia”; pero como esta resistencia fenomenaliza la verdad y al conocedor, la tentación también “tiene el poder de hacer visible lo que sin ella permanecería oculto y, de hecho, invisible *para el hombre mismo*: sus pensamientos, su fuerza, su propio *sí mismo*, lo que es en sí mismo, pero precisamente no *para sí mismo*» (Marion 2012, 146, énfasis añadido; 147, 149 modificado / Marion 2008, 207-8, 210). ¿De dónde, se pregunta Marion, obtiene la tentación este poder de fenomenalización? “Evidentemente, del hecho de que enfrenta a cada hombre con las cosas mismas, pero con estas cosas en la verdad (su *verdad y también, por tanto, la suya propia*), es decir, exclusivamente en la medida en que llega a desearlas o no, a amarlas o a odiarlas” (Marion, 2012, p. 149, modificado; 2008, p. 210). El alma (*anima*) del *adonné* o donatario “no permanece igual a sí misma, en la neutralidad de la actitud teórica (de hecho, en la actitud natural de la metafísica), ni accede a *sí misma* como a un objeto permanente; antes bien, se presenta a sí misma, sin cesar, como una pura posibilidad, que no se conoce a sí misma sino en la medida en que se decide, o más bien en la medida en que tiene que decidirse ante la tentación, la prueba de la posibilidad” (Marion, 2008, p. 210).

5. El apego erótico a una falsedad

La descripción que hace Marion de esta prueba del amor a la verdad me lleva ahora a la segunda parte del pasaje de *Confesiones* de Agustín, donde se pregunta por qué la verdad a menudo suscita odio, y por qué alguien puede insistir en permanecer apegado a una falsedad como si fuera la verdad. Aquí llegamos al corazón de lo que, en este fenómeno, está en cuestión. Agustín escribe,

¿Por qué, entonces, “la verdad engendra odio y quien predica o verdadero en tu nombre se convierte en un enemigo para ellos, cuando también ellos aman la felicidad que no es sino el gozo de la verdad? De tal manera se la ama que quienes aman otra cosa quien que lo que ellos aman sea la verdad. Y, como detestan ser engañados, no quieren convencerse de estar en el engaño. Precisamente a causa de esto odian la verdad, por amor de lo que creen que es la verdad. La aman cuando resplandece, la odian cuando se les opone (*Amant eam lucentem, oderunt eam redarguentem*) (Juan 3, 20; 5, 35). Como no quieren ser engañados y quieren engañar, la aman cuando ella se revela; la odian, cuando los revela a ellos (*Qui enim falli nolunt et fallere volunt, amant eam, cum se ipsa indicat, et oderunt eam, cum eos ipsos indicat*) (Agustín de Hipona 2011, X. 23.34, p. 290; Agustín de Hipona 1998, X.23.33-34, pp. 199-200; Agustín de Hipona, 1996, p. 202)

El “sentido no teórico” de la verdad, y el hecho de que no puede ser erradicada (como lo demuestra el hecho de que nadie desea ser engañado), explica por qué algunos, a sabiendas, se aferran a una falsedad. Por supuesto, no se refieren a ella como falsedad; más bien, escribe Agustín, “quieren que este objeto de su amor sea la verdad” y siguen actuando como si así fuera. Esto es sorprendente: Agustín está afirmando que, si bien un estado de ánimo erótico se mantiene en aquellos que aman su objeto como si fuera la verdad, un cambio fundamental subyacente se ha producido en su relación con él: ahora han objetivado la cosa que aman como verdad, sometiéndola a sus medidas categóricas, convirtiéndola en un objeto metafísico de atención erótica. La objetivación metafísica de la verdad se ha afirmado así al amparo del sentido erótico de la verdad, cooptando el afecto erótico inherentemente dirigido a la verdad.

Pero la prestidigitación de ese demiurgo, el ego trascendental, no puede engañar al sentido humano de la verdad cuando se ha enfrentado a la verdad misma, incluso (o especialmente) a través del testimonio de otro. Como resultado, ahora “odian la verdad, por amor de lo que creen que es la verdad. La aman cuando resplandece, la odian cuando se les opone. (...) la aman cuando ella se revela; la odian, cuando los revela a ellos”. Marion comenta: “La luz divina [de la verdad] no persigue ni acusa, sino que simplemente irradia”, exponiendo o “acusando”, en el sentido de sacar a la luz todo rasgo (esta es la *veritas redarguens*). La persona así expuesta no puede elegir *no* ser expuesta; sólo tiene la elección de amar u odiar este poder de exposición de la verdad; y esa elección irá acompañada de un amor u odio inverso de sí mismo. “La elección”, escribe Marion, “no consiste,

pues, en dejarse acusar por la luz o no dejarse acusar, ya que la luz acusa por definición. La elección consiste o bien en identificarme con lo que en mí es acusado y por tanto, en este caso, me acusará, o bien en desprenderme de lo que en mí me acusa y excluirme de ello. (...) En resumen, para no odiar la luz, hay que amarla más que a uno mismo, al menos más que al yo, cuyos rasgos acusa. Si, por el contrario, me amo a mí mismo, por deformado que esté [por ejemplo, por el pecado], más que a la luz que me acusa, entonces tendré que odiarla, puesto que seguirá acusándome, y también tendré que amarme a mí mismo como deformado. Y así acabaré odiándome a mí mismo tanto como odio a la verdad” (Marion, 2012, pp. 112-113; 2008, pp. 162-163).

El lúcido análisis de San Agustín sobre el papel de la voluntad y el eros (amor y odio) en el acercamiento a la verdad es poderoso, y Marion, en la conclusión del capítulo 3 de *Au lieu de soi*, argumenta brevemente, armado con citas escogidas de Pascal, Heidegger, Nietzsche, Wittgenstein y Levinas, que la verdad de *todos* los fenómenos que “van más allá del uso común de las facultades” debe ser amada (u odiada) para ser conocida (Marion, 2012, p. 135; 2008, p. 192)⁸. Siempre existe la tentación de perder esto de vista y permitir que el “demiurgo” de la objetivación metafísica se reafirme, tome el control de algunos de nuestros afectos eróticos e interfiera con la racionalidad de nuestro amor.

6. Metafísica, modos de la Verdad, y la decisión de recibir o no lo dado

Pero desde el libro sobre Agustín, Marion ha aproximado al pensamiento de San Agustín a la situación del metafísico obstinado mencionado en *La Métaphysique et après* (2023). Para ver esto, nos beneficiaremos de una breve revisión general de la distinción clave que Marion traza, en

⁸ Siempre es importante recordar estas frases del §23 de *Siendo dado*: «Todo nuestro proyecto (...) intenta pensar el fenómeno de derecho común y, a través de él, el fenómeno pobre a partir del paradigma del fenómeno saturado; el uno y otro ofrecen así variantes debilitadas y derivadas de este último, como si se tratara de extenuaciones progresivas del fenómeno saturado que no se da al margen de la norma ni como una excepción a la definición de la fenomenicidad; al contrario, corresponde propiamente al fenómeno saturado convertir en pensable la medida de la manifestación a partir de la donación y reencontrarla hasta en su variación de derecho común, incluso en el fenómeno pobre. Lo que la metafísica descarta como una excepción (la paradoja saturada), la fenomenología lo adopta aquí como su norma –todo fenómeno se muestra en la medida (o en la desmedida) en que se da.” (Marion, 2002, p. 227; 2008, pp. 366-367). El “uso común de las facultades” sólo abarca la porción y el rango más limitados de nuestro pensamiento; por el contrario, la voluntad, y por tanto el amor y el odio, es ampliamente operativa.

D’ailleurs, la révélation (2020), capítulo 10, entre dos modos de verdad, el desocultamiento (*alētheia*) y el descubrimiento (*apokalypsus*), y sus modos asociados de recepción⁹. En el marco de la argumentación del libro, esta distinción se propone como una manera de comprender la diferencia entre, por una parte, una lógica de acercamiento a Dios que es filosófica, e incluso, a pesar de su pedigrí heideggeriano, metafísica (la del desocultamiento), y por otra la lógica del descubrimiento, que permite un acercamiento a Dios siguiendo una lógica *teológica*, la lógica de la Revelación, por la que se aprende sobre Dios a partir de Dios mismo. Pero como el descubrimiento (*apokalypsis*) es el modo de verdad asociado a los fenómenos saturados de todo tipo, y no sólo a la Revelación (Marion, 2024, p. 141), la distinción también es útil para diferenciar dos maneras de recibir la verdad: una (asociada al desocultamiento) se esfuerza por minimizar el papel de la voluntad del conocedor, y por tanto el papel del amor y del odio en el conocimiento (aunque éstos nunca puedan eliminarse por completo), mientras que la otra, asociada al descubrimiento, requiere amor para que el conocimiento tenga lugar en absoluto.

Marion detalla cuatro características que describen por qué y cómo el descubrimiento (*apokalypsis*) describe la fenomenalidad propia de la Revelación y, por tanto, se diferencia y se eleva por encima del desocultamiento (*alētheia*). En el descubrimiento, escribe Marion, hay heterogeneidad epistemológica entre la cosa y la visión que se tiene de ella; en cuanto a la recepción, fenomenológicamente, el fenómeno saturado en su descubrimiento trasciende *ad extra* al sorprendido por la llamada [*l’interloqué*]; y lo así descubierto se resiste, y puede ser rechazado, y verificamos indirectamente lo descubierto mediante la transferencia de su visibilidad (Marion, 2024, p. 150). Cada una de estas características requiere evidentemente un desarrollo explicativo para ser comprendida, pero como aquí nos interesa particularmente la relación entre amar y conocer, nos centraremos en los diferentes papeles de la voluntad en estos dos modos de verdad y su recepción.

La verdad desocultada (*alētheia*) está siempre escorada o a la medida de la adecuación entre ella misma y su conocedor; se muestra a quien la ve, que a su vez la reconoce: “Conozco porque

⁹ Para “modos de la verdad”, ver “Introduction”, de Stephanie Rumpza, en *Revelation Comes from Elsewhere* (Marion 2024, p. xxii). Marion también habla de “modos de recepción” (Marion, 2024, p. 142).

reconozco, y reconozco porque puedo identificar (por concepto) lo que veo (por intuición)” (Marion, 2024, p. 141). Se minimiza el papel de la voluntad del individuo, con la intención de neutralizarla en favor de una universalización del conocimiento adecuado alcanzado (véase también Marion, 2024, p. 142). Cualquier error cometido en el esfuerzo por conocer debería deberse a un error, a la mala aplicación de las reglas. En el desocultamiento, Marion escribe:

La identidad singular del que percibe no entra en consideración, porque la percepción puede siempre y en principio universalizarse por la constitución común de la interobjetividad (pues lo que entendemos por intersubjetividad, siguiendo a Husserl, consiste sólo en la constitución común de un objeto común). Se sigue, pues, que la neutralidad de lo dado (captado como objeto en su concepto adecuado) permite e incluso exige la neutralización del receptor y de las situaciones de su recepción. La adecuación conduce a la homogeneidad epistemológica del objeto (también llamado fenómeno de derecho común). (Marion, 2024, p. 141)

Por el contrario, en el descubrimiento, “el exceso de lo que se da sobre lo que se esperaba encontrar resulta en una desigualdad invertida: ya no por falta de intuición verificadora (como en el caso del error o de la incertidumbre ante un fenómeno u objeto común), sino por exceso de esta intuición sobre la significación o significaciones que se *pre-vén*” (Marion, 2024, p. 141). Equivocarse sobre la verdad descubierta, entonces, no radica en la mala aplicación de las reglas del pensamiento, sino en el perceptor, en su capacidad de recibir: “el alcance del descubrimiento depende de la capacidad de recibir, por tanto, de comprometerse con lo que se da. [...] El que recibe está directa y esencialmente implicado, aunque *ad extra*, en la manifestación de lo que sin embargo se da a sí mismo desde *otra parte*. La retirada (confusión, ceguera deliberada o espontánea, rechazo, etc.) pertenece a la trascendencia fenomenológica del descubrimiento» (Marion, 2024, p. 143). Esta capacidad de recibir (en el sentido de *capax*, espacialidad interior), que también puede entenderse en términos de sus límites, como capacidad de resistir, no está definida por la voluntad, pero está conectada con ella; porque el receptor se enfrenta finalmente a una decisión sobre aceptar o rechazar el exceso intuitivo al que inevitablemente se ha resistido debido a su capacidad necesariamente limitada (Marion, 2024, p. 146)¹⁰. “La enormidad de la donación juzga así la finitud de la

¹⁰ La capacidad en este sentido no está fija; puede ser aumentada o disminuida. Ver Lewis (2019, pp. 223-241).

recepción. De este modo, la finitud misma de la recepción se convierte en parte integral de la manifestación de lo que se da a sí mismo infinitamente pero sólo puede manifestarse irrumpiendo en la pantalla finita de quien lo recibe, como un don, pero también como una conmoción. Siempre hay lugar para el rechazo, porque este lugar coincide con el lugar mismo de su acogida. (...) El don se abandona hasta el punto de que deja la realización de su plena manifestación a merced de una autoridad que permanece fenoménicamente heterogénea y exterior a él: el descubrimiento, que viene de *otra parte* [*d'ailleurs*], dejando que su verdad dependa de su recepción *por otra parte* [*par ailleurs*]" (Marion, 2024, pp. 146-147).

Para los modos de la verdad asociados a estos dos modos de recepción, la falsedad surge, así, de maneras diferentes. En el desocultamiento (*alētheia*), escribe Marion, “la verificación se mide directamente: la verdad se desoculta tanto más cuanto que la evidencia se despliega, y quien tiene ojos para ver, la ve. [...] La evidencia por sí sola lo decide todo y puede zanjar cualquier cuestión. Y nadie puede negarse a aceptarla, salvo permaneciendo ciego, situándose fuera de la racionalidad” (Marion, 2024, p. 147). El papel de la voluntad, como vengo diciendo, queda así intencionadamente minimizado. Pero “es enteramente diferente para el descubrimiento (*apokalypsis*)”, escribe Marion; “Pues, cuando la verdad se descubre, no aparece tanto como se da a sí misma (sin medida, hasta el fin), sino tanto como uno es capaz de y está dispuesto a recibirla (*ad modum recipientis*). De modo que cuando lo que se da a sí mismo excede por definición a quien lo recibe, no puede, y por tanto no debe, mostrarse como se da a sí mismo, como tal” (Marion, 2024, p. 147). Y, por supuesto, todo esto conecta directamente con lo que hemos visto en el análisis de San Agustín sobre el papel de la voluntad, y por tanto del amor, en el conocimiento o adhesión a la verdad que trae la felicidad. Como reconoce directamente Marion:

También aquí se confirma el análisis de San Agustín: ver lo que la *veritas lumens* manifiesta (la luz que ilumina y desoculta) depende de lo que el amor puede recibir de la *veritas redarguens* (la luz que acusa la topografía de mi paisaje interior y, por tanto, que me acusa a mí). Porque la primera me llega de *otra parte*, la segunda depende a su vez de *otra parte* que de sí misma –de mí, según mi capacidad de recepción (y de resistencia) a esta *otra parte*. Porque el fenómeno se manifiesta desde sus profundidades y se da en sí mismo desde sus profundidades, precisamente *no puede* imponerse a mí sin mí, sólo puede proponérseme, ya que *tengo la capacidad de no recibir su surgimiento*, y así

decidir no verlo. El fenómeno que se descubre puede ser rechazado. Esto, paradójicamente, confirma su mayor poder. (Marion 2024, p. 149)

El poder del pensamiento de Agustín sobre el poder descubridor de la verdad está claro; pero ¿se extiende al filosofar metafísico? Comenzamos con la aparente banalidad del filósofo que por falta de voluntad y esperanza elige seguir siendo metafísico a pesar de todos los límites y ambigüedades en esa línea de trabajo que han sido expuestos por los argumentos del historiador filosófico de la filosofía en su elaboración de la fenomenología de la donación. ¿Cuál es exactamente el resultado de verlo a él y a su problema a la luz de la *veritas redarguens* de Agustín? En el texto de Agustín, el gozo de la verdad es Dios; para la mayoría de los filósofos actuales es otra cosa. ¿No es demasiado grande la distancia entre los académicos filósofos actuales y los buscadores de la *vita beata* de Agustín? Mi afirmación –y creo que también la de Marion– es que, de hecho, la distancia no es demasiado grande. La invitación contenida en los argumentos históricos de Marion a tomar una decisión a favor o en contra de su verdad tiene necesariamente implicaciones eróticas. He intentado aquí abrir estas implicaciones eróticas afirmando que Marion cree que la elección del filósofo contemporáneo frente a la metafísica dobla hoy el encuentro con la verdad que San Agustín describió tan agudamente en el Libro X de sus *Confesiones* (2011). En última instancia, lo que está en juego en esta afirmación es la posibilidad de que, aunque con frecuencia pase desapercibida, la estructura misma de la *confessio* agustiniana sea intrínseca a todo compromiso filosófico serio con la verdad.

7. Referencias

Agustín de Hipona. (1996). *Confessiones*. Bibliothèque augustinienne, *Œuvres de Saint Augustine*, vol. 14: *Les Confessiones*, VIII-XIII, ed. and translated by André Solignac. Études Augustiniennes.

Agustín de Hipona. (1998). *Confessions*, traducido por Henry Chadwick. Oxford World's Classics.

Agustín de Hipona. (2011). *Confesiones*, traducido por Silvia Magnavacca. Losada.

- Agustín de Hipona. (1955). *De Trinitate*, traducido por Paul Agaësse, SJ. Bibliothèque augustinienne, vol. 16. Desclée de Brouwer.
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (1996). *Being and Time*, traducido por Joan Stambaugh. SUNY.
- Heidegger, M. (1997). *Gesamtausgabe*, vol. 66. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1993). Letter on Humanism. En David Farrell Krell (Ed.), *Basic Writings* (pp. 217-265). Harper Collins.
- Lewis, S. (2010). The Lover's Capacity in Jean-Luc Marion's *The Erotic Phenomenon*, *Quaestiones Disputatae*, 1 (1), 223-241.
- Marion, J-L. (2002). *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness*, traducido por Jeffrey L. Kosky. Stanford University.
- Marion, J-L. (2007). *The Erotic Phenomenon*, traducido por Stephen E. Lewis. University of Chicago.
- Marion, J-L. (2008). *Au lieu de soi: L'approche de Saint Augustine*. PUF.
- Marion, J-L. (2012). *In the Self's Place: The Approach of Saint Augustine*, traducido por Jeffrey L. Kosky. Stanford University.
- Marion, J. (2020). *D'ailleurs, la révélation*. Grasset.
- Marion, J. (2021). *Questions cartésiennes I*. PUF.
- Marion, J. (2021). *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*. PUF.
- Marion, J. (2021). *Descartes sous le masque du cartésianisme: Questions cartésiennes III*. PUF.
- Marion, J-L. (2023). *La Métaphysique et après. Essais sur l'historicité et sur les époques de la philosophie*. Grasset.
- Marion, J-L. (2024). *Revelation Comes from Elsewhere*, traducido por Stephen E. Lewis y Stephanie Rumpza. Stanford University.