

ANOTACIONES CRÍTICAS SOBRE LOS ESTUDIOS CARTESIANOS DE J. L. MARION

JOSEP M. ESQUIROL I CALAF

Nos proponemos, en primer lugar, extraer las tesis fundamentales de las valiosas obras de J. L. Marion sobre Descartes, para, posteriormente, descubrir en ellas una influencia decisiva de la filosofía heideggeriana. Sospechamos que, desde una determinada perspectiva, esta ascendencia, si bien es cierto que proporciona muy fructíferas claves de lectura, complica algunos comentarios de Marion tocantes a la significación global del pensamiento cartesiano. Finalmente, indicamos como algo significativo el hecho de que Marion, en ciertos momentos en los que desarrolla su propio pensamiento filosófico, se haya distanciado de categorías heideggerianas para escoger, más bien, ideas de E. Lévinas.

La producción de J. L. Marion sobre la obra cartesiana ha cristalizado, hasta el presente, en tres obras: *Sur l'ontologie grise de Descartes* (1975), *Sur la théologie blanche de Descartes* (1981) y *Sur le prisme métaphysique de Descartes* (1986).¹

En *Sur l'ontologie grise de Descartes* lleva a cabo Marion una lectura sistemática de las *Regulae ad Directionem Ingenii* y presenta a Aristóteles como el interlocutor de Descartes. Éste habría construido una epistemología y una ontología contrapuestas a la epistemología y a la ontología aristotélicas. La ontología cartesiana es calificada de «gris» principalmente por dos motivos: primero porque se trata de una ontología que no se explicita como tal, sino que se disimula tras un discurso epistemológico. Y, en segundo lugar, porque se centra en el «paso de la cosa al objeto», de la cosa considerada privilegiadamente como substancia a la cosa como mero objeto sometido plenamente a las exigencias del pensamiento del *Ego*. El *Ego* se convierte así en el fundamento último del objeto. De este modo introduce Marion la temática heideggeriana de la historicidad del ser. Con Descartes entramos en una nueva época de la meditación sobre el Ser: *El Ser como pen-*

1. MARION, J. L., *Sur l'ontologie grise de Descartes*, J. Vrin, París, 1975 (2.^a ed. 1981); *Sur la théologie blanche de Descartes*, P.U.F., París, 1981; *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, P.U.F., París, 1986.

Por otra parte, en el conjunto de la producción del autor, podríamos destacar: *L'idole et la distance*, Bernard Grasset, París, 1977; *Dieu sans l'être*, Librairie Arthème Fayard, París, 1982.

samiento del Ego; éste fundamenta el objeto o la cosa alienada de su substancia (p. 190).

En *Sur la théologie blanche de Descartes*, con el subtítulo de *Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Marion realiza un estudio sobre la doctrina cartesiana de la creación de las verdades eternas (expuesta por primera vez en unas cartas a Mersenne de la primavera de 1630) determinándola como una respuesta de R. Descartes a la pérdida de la analogía a favor de la univocidad; pérdida que se había hecho patente en sus predecesores más inmediatos y en sus contemporáneos.

La doctrina de la creación de las verdades eternas afirma que las bases de la comprensión han sido *instauradas* por una Potencia Incomprensible (Dios). Se trata de una doctrina plenamente original, tanto respecto a sus predecesores como a sus sucesores, y constituye un trasfondo nuclear de toda la metafísica cartesiana. La oposición que a la doctrina plantean los postcartesianos (Malebranche, Leibniz y Spinoza) deja entrever una ruptura radical con Descartes:

«Descartes interviene, como ruptura franca pero provisional, en una línea continua que lleva de Suárez, Kepler y Galileo a Malebranche, Newton y Leibniz, y que identifica, por lo menos tangencialmente, las matemáticas y la lógica del hombre con la sabiduría de Dios (...) Descartes es la única excepción a una corriente que no tendrá, antes de su culminación hegeliana, ningún otro contradictor que Kant» (p. 453).

Esta afirmación, sumamente importante a nuestro entender, la encontramos también en otro gran comentarista francés de la filosofía cartesiana: F. Alquié. En un precioso artículo de 1975² se pregunta Alquié si es posible una lectura cartesiana de la *Crítica de la Razón Pura*. Esta cuestión le sirve al citado autor para mostrar las similitudes entre la filosofía de Descartes y la de Kant, especialmente en cuanto al tema de los límites del conocimiento humano.

«Kant ha restablecido de otra forma, un equilibrio que Descartes había instituido, y que Malebranche, Leibniz y Spinoza habían roto (...) Se puede considerar que el tema moderno de la finitud, tema que agrada descubrirlo en Kant, retoma, en otro sentido, lo mismo que Descartes expresaba hablando de creación.»³

2. ALQUIÉ, F., Une lecture cartésienne de la *Critique de la raison pure* est-elle possible?; *Revue de Métaphysique et de Morale*, 80 (1975) 2.

3. *Ibidem*, p. 153.

Alquí constata que en ambos pensadores encontramos una convicción directriz: el ser está más allá del conocimiento; o dicho en otras palabras: el objeto no es el ser. Cartesianismo y kantismo serían —en terminología levinasiana— dos *filosofías de la finitud*, frente a las *filosofías de la Totalidad*, en las cuales el ser se asimila al pensamiento.

Por otra parte, Marion muestra cómo la doctrina cartesiana de las verdades eternas clausura la cuestión de la analogía y abre la del *fundamento*: la ontología (gris) requiere fundamentación. La metafísica cartesiana se constituye, de esta manera, como una *búsqueda del fundamento*. Ahora bien, Marion afirma que aquí Descartes se mantiene indeciso. El fundamento buscado aparece, por un lado, como Potencia Incomprensible infinita (Cartas de 1630, III.^a Med., ...) y, por otro lado, como racionalidad finita y creada: *ego, cogitatio* (*Regulae*, II.^a Med., ...) Así, la teología de Descartes es calificada de «teología blanca» precisamente por esta *indecisión* entre el *ego* y Dios; indecisión o indeterminación que podemos reseguir desde las *Regulae* hasta las *Meditaciones*.

Pero, en un segundo sentido, también puede calificarse de «blanca», con motivo de la «inocencia» que puede suponer no tanto la ruptura con la univocidad, sino también la ruptura con toda analogía. Sobre esta segunda ruptura —pero no sobre la primera— se constituye la modernidad filosófica. Así, sólo la mitad de la posición cartesiana es asumida como herencia. Sin embargo, ¿permite la posición cartesiana ser asumida sólo en parte, o constituye, más bien, una extraordinaria y difícil unidad que no puede ser dividida sino traicionándola?

En *Sur le prisme métaphysique de Descartes* emprende Marion la reconstrucción de la figura cartesiana de la ontoteología, la cual ya había sido indicada en la última obra que acabamos de comentar.

¿Constituyen las *Meditaciones* de R. Descartes una metafísica?, ¿antes de la estructuración de una ontología y de una teología, y condicionándolas, no habría en Descartes una metafísica?

Marion acoge como significado del término «metafísica» el extraído del modelo heideggeriano de la constitución ontoteológica de la metafísica. Ahora lo que ha de preguntarse es: ¿encontramos en Descartes una figura ontoteológica? Anticipando parcialmente el resultado, Marion da cuenta del título del libro:

«... la constitución ontoteológica ejerce sobre el pensamiento cartesiano y su evidencia propia el mismo efecto que un prisma sobre la luz por él filtrada: hace aparecer el espectro metafísico

del pensamiento cartesiano, al que descompone lo mismo que un prisma descompone la luz natural» (p. 7).

En este sentido, la ontología gris y la teología blanca son ya parte de este espectro. Por ello, dos de los capítulos de este libro serán el *Ego* y *Dios*. Se trata de evaluar la coherencia y la potencia del concepto de ontoteología al asignarle la labor de interpretar, por un lado la primacía de un ser finito (el *ego*) y, por otro, la polisemia de un ser infinito (Dios).

Marion tiene presente el contexto en el que Heidegger dibuja el modelo de la ontoteología: Leibniz y Hegel. Parece que, de la misma manera que es necesario admitir —según Heidegger— un tiempo de incubación del principio de razón suficiente, también es necesario admitir un tiempo de incubación de la constitución ontoteológica de la metafísica. En el pensamiento cartesiano encontraríamos una de las primeras fases de esta doble incubación: la ontoteología de la causa (Dios como *causa sui*) indicaría el camino que llevará hasta Leibniz y Spinoza, mientras que la ontoteología de la *cogitatio* indicaría el camino que llevará hasta Malebranche, Locke y Berkeley.

Tras estudiar la función del *ego* (como enunciado protocolario, principio de la metafísica), Marion concluye:

«... el *ego* cumple plenamente su función metafísica: no sólo se impone a título de ente por excelencia, sino que determina a partir de su modo de ser el modo de ser universal de todos los entes...» (p. 214).

En relación al tema de Dios, Marion examina estas tres denominaciones: infinito (idea del infinito), ente de suma perfección, *causa sui*. Así como estas dos últimas cuadran en una figura ontoteológica, «el nombre divino de la idea de infinito no tiene cabida en ninguna figura de la ontoteología postcartesiana» (p. 291), y Marion nos sorprende diciendo: «...así pues, es necesario entenderlo como un enunciado no metafísico del pensamiento cartesiano sobre Dios...» (p. 291).

Marion observa, en resumen, que Descartes, al instaurar dos figuras de la ontoteología, marca también sus límites con la idea del infinito. Ahora bien —y esto nos lo preguntamos nosotros— ¿no se podría concluir de otra manera?, ¿no tiene suficiente centralidad la idea del infinito como para subordinar a ella en importancia las otras denominaciones, especialmente la de *causa sui*?

Finalmente, Marion dedica un capítulo a Pascal, con la finalidad de mostrar un *dépassement* de la metafísica y en particular de la metafísica cartesiana. Según Descartes, primero se conoce a Dios y después está la posibilidad de adorarlo y de amarlo. Pero esto equivale a una idolatría en opinión de Pascal, para quien el amor a Dios precede y hace posible su conocimiento:

«La metafísica se cierra a Dios precisamente porque quiere acceder a Él con plena certeza y evidencia. Entre la evidencia y la caridad es necesario escoger. Lo que separa a Pascal de Descartes no es sino esta elección» (p. 324).

Las conclusiones que Marion saca de su estudio son estas:

1. El asignar un estatuto metafísico al pensamiento cartesiano proviene, más bien que de la desaparición de la doctrina del *ens* en general, de la ambivalencia de una ontoteología duplicada (p. 372).
2. A Descartes no se le puede interpretar mediante la constitución ontoteológica sino en la medida en que la confirma duplicándola; sobrepasando, en cierto sentido, el modelo propuesto por Heidegger (p. 373-374).
3. Descartes edifica una estructura ontoteológica para, a la vez, transgredirla:

«La creación de las verdades eternas no se integra en ninguna de las figuras de la ontoteología duplicada (como tampoco la determinación de Dios como infinito)» (p. 375-376).

4. Descartes duplica la ontoteología de tal manera que le brinda a Pascal una oportunidad magnífica para superar la metafísica cartesiana (p. 377).

Concluyamos también nosotros: Por influjo heideggeriano, Marion tiene, de un lado, una tendencia a presuponer «continuaciones» e «incubaciones» (incubación de las figuras de la ontoteología, incubación del principio de razón suficiente). Por otro lado, tiende a tratar como excepción lo que no cuadre con el modelo hermenéutico que ha escogido. Podemos repetir la pregunta que ya hemos formulado anteriormente: En lugar de tratar la tematización de la idea del infinito como una excepción del conjunto de la metafísica cartesiana, ¿no podría hacerse de ella un punto

central, tal como lo hace, por ejemplo, E. Lévinas?⁴ Lévinas descubre en el análisis cartesiano de la idea del infinito, así como en la idea del Bien de Platón, serias y auténticas reflexiones sobre la trascendencia, las cuales caracterizan específicamente su respectivo pensamiento filosófico, impidiendo que se cierre como sistema absoluto o totalidad comprendida.

El hecho de que Heidegger haya insistido en la denominación del Dios de la ontoteología como *causa sui*, hace que ya en *Sur la théologie blanche* Marion haga especial hincapié en este tema, aun descubriendo una cierta aporía con la doctrina de la creación de las verdades eternas, porque, en efecto, la anterioridad de la causalidad sobre el ser infinito rompe la radicalidad de la doctrina.

Mientras Marion estudia a Descartes siguiendo categorías y modelos heideggerianos, Lévinas critica el fondo del planteamiento de Heidegger como una filosofía de la totalidad.

Finalmente, también quisiéramos destacar, como algo significativo y en cierta medida paradójico, el hecho de que allí donde Marion expone propiamente su pensamiento muestre intentos de alejarse de Heidegger para, inclusive, acercarse a Lévinas. Respecto a la relación con el Absoluto, Marion propone la noción de *distancia*, que adopta precisamente de Lévinas, y la contrapone a la *diferencia ontológica* heideggeriana, la cual estaría todavía en la idolatría.⁵

Al final de *Sur la théologie blanche*, Marion deja brevemente apuntada la posibilidad de considerar el pensamiento de R. Descartes desde la figura de la *distancia*. Sin embargo, en la obra siguiente, *Sur le prisme métaphysique*, Marion no ha desarrollado esta figura, sino las figuras ontoteológicas. ¿No es cierto que, por lo menos, queda pendiente una profundización en el estudio de aquella primera figura? Quizá ocurriese entonces que —entre otras cosas— si esta interpretación resultase positiva, la metafísica cartesiana no ofrecería un modelo fácilmente refutable y superable por la metafísica pascaliana.

4. Se pueden consultar especialmente: LÉVINAS, E., *Totalidad e infinito*, trad. de D. E. Guillot, Ed. Sígueme, Salamanca, 1977; *De Dieu qui vient à l'idée*, Ed. J. Vrin, París, 1986 (2.ª ed.); «La philosophie et l'idée de l'Infini», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 62 (1957) 3.

5. MARION, J. L., *L'idole et la distance*, pp. 255 y ss.