



Tópicos (México)

ISSN: 0188-6649

Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía

Roggero, Jorge Luis
La "filosofía última" de J.-L. Marion
Tópicos (México), núm. 55, 2018, Julio-Diciembre, pp. 31-59
Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía

DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v0i55.936>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323060554002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEH redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

J.-L. MARION'S "LAST PHILOSOPHY"

Jorge Luis Roggero
Universidad de Buenos Aires
jorgeluisroggero@gmail.com

Abstract

This article aims to examine the Marionian appropriation of the notions of "rigorous science" and "first philosophy". Marion defends the necessity of philosophy's primacy, but he proposes to understand it as a "last philosophy". This Marionian proposal can be enlightened by a comparison with young Heidegger's phenomenology.

Keywords: first philosophy, rigorous science, pre-theoretical original science, last philosophy.

Received: 14 - 07 - 2017. Accepted: 10 - 10 - 2017.
DOI: <http://dx.doi.org/10.21555/top.v0i55.936>

LA “FILOSOFÍA ÚLTIMA” DE J.-L. MARION

Jorge Luis Roggero

Universidad de Buenos Aires

jorgeluisroggero@gmail.com

Resumen

Este artículo se propone evaluar la apropiación marioniana de las nociones de “ciencia rigurosa” y “filosofía primera”. Marion defiende la necesidad de la primacía de la filosofía, pero propone entenderla como una “filosofía última”. Esta lectura marioniana puede ser iluminada a partir de una comparación con la fenomenología del joven Heidegger.

Palabras clave: filosofía primera, ciencia rigurosa, ciencia preteórica originaria, filosofía última.

Recibido: 14 - 07 - 2017. Aceptado: 10 - 10 - 2017.

DOI: <http://dx.doi.org/10.21555/top.v0i55.936>

1. Husserl o Heidegger

El artículo de 2012 de Claudia Serban, “La méthode phénoménologique, entre réduction et herméneutique”, tiene el mérito de explicitar y actualizar el debate respecto de algunas cuestiones que permanecían implícitas en los diagnósticos sobre la *nouvelle phénoménologie*. En primer lugar: ¿la fenomenología responde a un único linaje (Husserl) o hay que sostener un doble linaje (Husserl y Heidegger)? ¿Hay que creer en las palabras que, según Dorion Cairns, Husserl solía repetir a Heidegger: “Tú y yo somos la fenomenología” (1977: 9) o hay que creerle más bien a Eugen Fink cuando describe el final de la relación entre ambos filósofos como producto de una doble ceguera: Husserl ciego a la trascendencia y Heidegger a la constitución (2008: 122)? Y si se acepta el doble linaje, ¿puede darse el caso de una obra igualmente influenciada por ambos fundadores o la incompatibilidad entre ellos es tan grande que siempre se corrobora la primacía de uno de ellos? En segundo lugar, en relación a la “nueva fenomenología”: ¿cuál es el linaje que predomina en ella? ¿Puede afirmarse, sin más, como propone Benoist, que se trata de una generación postheideggeriana (1998: 2-8)? ¿Acaso hay alguna propuesta en la que se dé la mencionada posibilidad de una doble influencia?

Serban se asombra del modo en que Michel Henry, en su célebre artículo «Les quatre principes de la phénoménologie», parece descartar toda posible impronta heideggeriana en la fenomenología al descalificar las críticas de Heidegger a Husserl (Serban, 2012: 81 y Henry, 1991: 12 y 18-19). Pero ¿puede sostenerse que la fenomenología responde a una única fuente? ¿Acaso la fenomenología francesa actual confirma esta lectura de Henry o, por el contrario, confirma la lectura de Benoist respecto de una raigambre heideggeriana?

Según Serban, es fundamental advertir la presencia de Heidegger en la *nouvelle phénoménologie*. A tal fin, Serban se detiene en la obra de dos autores que considera representativos de la fenomenología francesa actual: Claude Romano y Jean-Luc Marion (2012: 81). En el caso de Romano, está claro que la influencia fundamental es la heideggeriana, pero en el caso de Marion parece haber cierta tensión entre una terminología metodológica husserliana y la concepción heideggeriana de fenómeno. La apuesta de Marion es compleja, pues, efectivamente, su fenomenología intenta de algún modo –como señala Laruelle (1991:

27)– compatibilizar la propuesta de Husserl con la de Heidegger. En este sentido, habría que decir que en Marion se comprueba al menos el intento de hacer lugar al doble linaje en igual medida. Sin embargo, mi hipótesis es que la obra de Marion se inclina por la vertiente heideggeriana, pero en un sentido particular. Por lo general, cuando se señala la influencia de Heidegger sobre Marion, se toma como referencia la obra del segundo Heidegger.¹ Sin embargo, ¿es acertada esa lectura? ¿Acaso Marion no

¹ Esta interpretación es confirmada por las propias afirmaciones de Marion en una entrevista concedida a Dominique Janicaud: “...era la historia de la filosofía de Heidegger [es decir, su interpretación ontoteológica de la metafísica] que a menudo me influenciaba” (2001: 212). Este modelo de lectura ontoteológica puede observarse aplicado en las obras que Marion dedica a Descartes. En particular, cabe destacar el capítulo II “Onto-théo-logie” de *Sur le prisme métaphysique de Descartes* (1986: 73-136). En la introducción de este libro, Marion aclara: “...hoy recurrimos explícitamente al modelo de una constitución onto-teo-lógica porque nuestros estudios anteriores [*Sur l'ontologie grise de Descartes* y *Sur la théologie blanche de Descartes*] lo reclaman y lo permiten. En efecto, ellos se organizaban, desde su origen, en referencia a la onto-teo-logía” (5). Marion considera que “hoy, el modelo de una constitución onto-teo-lógica aparece no sólo como el más fecundo, sino como uno de los únicos disponibles; por otra parte, no se trata de imponérselo a Descartes, sino de testear, gracias a este modelo, aquello en lo que Descartes se constituye a sí mismo según una figura de la onto-teo-logía” (*ídem*). Ciertamente, como el propio Marion aclara en la entrevista con Janicaud, se trata de poner en práctica “una manera no dogmática de usar a Heidegger, una manera heurística, hermenéutica, que permite ver más claramente la historia de la metafísica” (2001: 217). En este sentido, luego de su polémica con Jean Beaufret, Marion puede afirmar que “ya no era heideggeriano, en el sentido de Beaufret y Fédier, al menos” (2001: 213). Unas páginas más adelante, Marion sostiene en esta misma entrevista: “En mi caso, Husserl jugó el rol esencial, pues yo volví a escribir sobre Heidegger a partir de su relación con Husserl” (219). Como puede observarse, más allá de nuestra propuesta heurística de comparar la fenomenología de la donación con la fenomenología del joven Heidegger, existe una compleja relación entre Husserl y Heidegger en el pensamiento marioniano. Marion procura nutrirse de los dos linajes y, al mismo tiempo, superar críticamente a ambos. Pero este movimiento no es ajeno al espíritu de la fenomenología. Como explica Ronald Bruzina comentando un pasaje en el que Eugen Fink presenta su propuesta de conciliación entre Husserl y Heidegger: “Pensar en fenomenología no puede ser cuestión de adherir a una figura específica, ya sea Husserl o Heidegger. La filosofía puesta en práctica en la fenomenología debe abrazar a ambos [a Husserl y a Heidegger] –y a otros [...]– y moverse a través y más allá de ellos, siendo

cita en igual medida el trabajo del segundo y del primer Heidegger? En *Dieu sans l'être*, por ejemplo, predomina el segundo Heidegger: pueden encontrarse varias referencias a *Identität und Differenz*, a *Zur Sache des Denkens*, a la conferencia „Das Ding“ o a la carta *Über den Humanismus*, entre otras. Pero en *Réduction et donation*, el predominio lo tiene el joven Heidegger: hay numerosas citas tomadas del curso del semestre de invierno 1919/1920 (GA 58), del curso del semestre de invierno 1921/1922 (GA 61), del curso del semestre de verano de 1925 (GA 20), del curso de verano de 1927 (GA 24) y de „Was ist Metaphysik?“.

Si bien es cierto que la fenomenología marioniana procura conciliar ciertas posibilidades presentes en Husserl y en Heidegger, y, asimismo, también busca compatibilizar al primer y al segundo Heidegger, considero que la mejor manera de explicar el modo de operar de la fenomenología de la donación, y sus posibilidades y limitaciones, es confrontándola con la más temprana fenomenología de Heidegger, y en particular, con la fenomenología esbozada en sus primeros cursos, previa a la pregunta por el ser. Marion da una clara indicación en este sentido en *Réduction et donation*. Luego de destacar la ambigüedad esencial de la fenomenología husserliana que, por un lado, supera la metafísica al extender “el campo de la presencia más allá de todo límite, de modo tal que disuelve su misma noción”, pero que, por otro lado, “reproduce de este modo la determinación constitutivamente metafísica de la presencia: la objetividad [*objectivité*]” (1989: 8), Marion señala:

El objetivo de la fenomenología no coincide con la objetividad; de este modo se enuncia el punto de partida de Heidegger. La reciente publicación de cursos anteriores o apenas posteriores a *Sein und Zeit* (tanto del primer período de Friburgo, del de Marburgo, cuanto del segundo período de Friburgo) permite establecer de manera sólida un punto decisivo: para

promovida por ellos de diferentes maneras. Más allá de alcanzar su ‘primera verdad’, la verdad completa de la fenomenología, entonces, no debe identificarse ni con Edmund Husserl ni con Martin Heidegger, ni tampoco con Eugen Fink” (2004: 130). Marion no se limita a la “primera verdad”, sino que trabaja en pos de la “verdad completa” de la fenomenología. Pero esta comprensión de la fenomenología, si bien puede leerse en Husserl, encuentra un impulso decisivo en la lectura de la obra husserliana llevada a cabo por el joven Heidegger.

Heidegger, el ser sólo se transformó en el núcleo de la fenomenología en primer lugar y de manera definitiva como una crítica del ideal de objetivación perseguido por Husserl. El conflicto que opondrá a Heidegger y Husserl aparece así absolutamente ejemplificador: una perfecta inteligencia recíproca se alía –como en todas las grandes confrontaciones filosóficas– con una total incomprensión mutua para permitir a la fenomenología atravesar, en un segundo impulso, su línea divisoria de aguas. [...] Permanece el hecho de que el mismo Heidegger sin duda no cumple con aquello que sin embargo intentó más que ningún otro alcanzar por y para la fenomenología (8-9).

Marion encuentra en la crítica del joven Heidegger a la objetivación el motivo de fondo que debe animar la radicalización de la fenomenología. Y, si bien, Marion entiende que Heidegger no logra ser fiel a su propio proyecto desobjetivador, pues postula el ser como un nuevo horizonte que se impone a la manifestación de los fenómenos, puede sostenerse que no cabe formular esta crítica respecto de la fenomenología radicalizada del primer Heidegger. Y, en este sentido, considero que es posible establecer cierto paralelo, pues la obra de Marion cumple ejemplarmente con la concepción de la radicalidad de la tarea fenomenológica en los términos en los que Heidegger la presenta en el curso dictado en el semestre de invierno de 1919-1920:

...donde más radicalmente debe repercutir el radicalismo [*Radikalismus*] de la fenomenología es *contra ella misma y contra todo* [*gegen sie selbst und alles*] lo que se presenta como conocimiento fenomenológico.

En la investigación científica no existe ningún *iurare in verba magistri*. La esencia de una auténtica generación de investigadores y de la sucesión de generaciones consiste en no perderse en las periferias de las cuestiones especializadas, sino volver de nuevo y auténticamente a las fuentes originarias de los problemas y llevarlos más a fondo (GA 58: 6).

En este pasaje de Heidegger se resume –de alguna manera– el tenor de la “lectura heideggeriana” de Husserl llevada a cabo por Marion. El mandato de radicalidad, que es un mandato husserliano,² es entendido por Marion “contra” la propia fenomenología. En la introducción a *Réduction et donation*, « La phénoménologie comme telle », Marion sostiene:

Si en fenomenología –al contrario que en metafísica– la posibilidad sobrepasa en verdad a la efectividad, es preciso llevar este principio a su término, hasta ejercerlo eventualmente *contra* la fenomenología ya efectuada; pues no se supera un pensamiento refutándola, sino repitiéndolo, inclusive tomando de él los medios para pensar con él más allá de él (1989: 10).

Este “contra” se ve reflejado en la fenomenología de la donación en la comprensión radical del método como un “contra-método” (*contre-méthode*) (Marion, 1998: 13-23) y de la experiencia paradigmática (la experiencia del fenómeno saturado) en términos de una “contra-experiencia” (*contre-expérience*) (Marion, 1998: 300-302). Pero este ir “contra” la fenomenología se funda en un “volver de nuevo y auténticamente a las fuentes originarias de los problemas y llevarlos más a fondo”. La fenomenología marioniana puede entenderse como una “explicitación” (*Auslegung*) de ciertas posibilidades fundamentales latentes en los problemas de la fenomenología husserliana y heideggeriana. Pero la vía que hace posible la “explicitación” es ciertamente la comprensión de la fenomenología esbozada por el joven Heidegger. Sin desconocer las diferencias entre ambas propuestas, considero que la obra temprana de Heidegger puede ayudar a esclarecer el funcionamiento de las categorías de la fenomenología marioniana.

En este artículo intentaré demostrar el alcance de esta hipótesis a partir de un análisis del modo en que Marion se apropia heideggerianamente

² En *Die Philosophie als strenge Wissenschaft*, Husserl sostiene que hay un “radicalismo [*Radikalismus*] que es propio de la esencia de la auténtica ciencia filosófica” y que consiste en no aceptar “nada preconcebido, no admitiendo como comienzo nada tradicional, no dejándonos cegar por ningún nombre, por grande que sea y más aún, buscando los principios, entregándonos voluntariamente a los problemas mismos y a las exigencias provenientes de ellos” (Hua XXV: 60). Las palabras de Heidegger constituyen su lectura de este texto husserliano.

de los motivos husserlianos de la “ciencia rigurosa” (*strenge Wissenschaft*) y la “filosofía primera” (*erste Philosophie*). Examinando estas operaciones marionianas será posible dar cuenta de cierta dimensión crítica de su fenomenología.

A tal fin, en un primer apartado me detendré en las nociones de “ciencia rigurosa” y “filosofía primera” tal como son presentadas por Husserl, y en la posición de Marion ante la idea de rigor científico y de prioridad de la filosofía. En un segundo apartado, presentaré las nociones heideggerianas de “ciencia originaria preteórica”, “ciencia del origen” y “rigor”, estableciendo un paralelo entre el modo de concebir la primacía de la filosofía por parte del joven Heidegger y la concepción marioniana de la “filosofía primera” como “filosofía última”. Finalmente, extraeré algunas conclusiones en torno a la función crítica de la filosofía.

2. Husserl y Marion

2.1. “Ciencia rigurosa”

Ciertamente, la propuesta marioniana conserva varios rasgos que son propios de la concepción husserliana de la fenomenología. Además de sostener la importancia decisiva de la operación metodológica de la reducción y la distinción entre la actitud natural y la actitud fenomenológica, Marion entiende que la fenomenología opera como una “ciencia rigurosa” y debe erigirse en una “filosofía primera”. Ambas ideas se encuentran relacionadas, pues Husserl considera:

En cuanto *ego* que medito a la manera cartesiana, guiado por la idea de una filosofía que sea una ciencia universal fundamentada con absoluto rigor y cuya posibilidad he supuesto por vía de ensayo, resulta evidente para mí, después de las últimas consideraciones, que tengo que desarrollar *ante todo una fenomenología eidética pura*, y que en ella sola se lleva o puede llevarse a cabo por primera vez la realización de una filosofía, de una “filosofía primera” (Hua I: 106).³

³ En las *Pariser Vorträge*, puede leerse: “la configuración sistemática de la fenomenología apriorística contiene en sí como ramas a todas las ciencias

La fenomenología puede alcanzar el estatuto de “filosofía primera” si opera como una “ciencia universal fundamentada con absoluto rigor”.

Esta idea del rigor científico como una nota definitoria de la filosofía acompañará al pensamiento de Husserl desde la publicación de *Die Philosophie als strenge Wissenschaft* en 1911. Allí Husserl sostiene que la fenomenología debe asumir el proyecto más propio de la filosofía, que consiste en constituirse en una ciencia anterior y fundadora de toda otra ciencia, pues “...los intereses más elevados de la cultura humana exigen el desarrollo de una filosofía rigurosamente humana” (Hua XXV: 7). La filosofía como ciencia rigurosa puede cumplir la función de guía al integrar la rigurosidad teórica de la ciencia con las demandas éticas de la práctica.⁴ La cientificidad de la fenomenología es más rigurosa que la de cualquier otra ciencia u otro proyecto de filosofía científica, pues constituye una “ciencia de lo radical” (*Wissenschaft vom Radikalen*), una ciencia radical en su proceder, que procura “principios absolutamente claros” (*absolut klaren Anfänge*) y sigue el método que dicta el sentido de sus “problemas” (*Probleme*) y de las “cosas” (*Sachen*) (Hua XXV: 61).

Marion sostiene en *Étant donné* que la fenomenología opera como una “ciencia rigurosa” (*science rigoureuse*) al decidir su proyecto, su campo y su método, asumiendo la iniciativa del modo más originario posible (aunque ésta consista en la incitativa de perder la iniciativa) (1998: 15). Sin embargo, en sus obras posteriores, Marion abandona esta idea de “ciencia rigurosa” e, incluso, la critica.

En *Certitudes négatives*, Marion destaca que sólo una fenomenología que trabaje con objetos puede aspirar a satisfacer las exigencias de una “ciencia rigurosa”, a través de ideas claras y distintas (2010b: 248). En las entrevistas recogidas en *La rigueur des choses*, cuando Dan Arbib le pregunta por la relación entre metafísica y fenomenología, Marion afirma:

apriorísticas en fundamentación absoluta. Ella cumple la idea de una ontología universal, a la vez formal y material (de una filosofía primera), o, lo que viene a ser lo mismo, de una completa doctrina de la ciencia, radicalmente fundamentada” (Hua I: 193).

⁴ “Desde sus primeros comienzos, la filosofía pretendió ser una ciencia rigurosa, más aún, la ciencia que satisfaga las necesidades teóricas más profundas y haga posible, desde el punto de vista ético-religioso una vida regida por normas puramente racionales” (Hua XXV: 5).

Yo siempre sostuve que la fenomenología no podía salir de la metafísica como se cruza una frontera o se evade de una prisión. La fenomenología husserliana nace en un clima totalmente metafísico y al interior de un debate sobre la teoría del objeto y su extensión, sobre la ampliación del campo de la lógica formal, sobre el cumplimiento del ideal de una ciencia rigurosa en filosofía, sobre la reanudación del sueño del joven Descartes, el de una *mathesis universalis*. Se trata aquí de cuestiones propiamente metafísicas, pues el proyecto metafísico se cumple sólo en la modernidad: los antiguos y los medievales, que ignoraban la objetividad, sólo la entrevieron (de ahí su interés). De ello resulta un esfuerzo difícil, heroico y apasionante, que conviene estudiar: cómo Husserl, empujado por la verdad misma –para retomar la fórmula de Aristóteles– pudo, poco a poco, gracias a la fenomenología, salir de sí mismo y de su punto de partida –la ciencia rigurosa en filosofía–, y cómo este esfuerzo fue continuado [...] por Heidegger y sus seguidores (2012: 128).

El ideal de una “ciencia rigurosa” deviene ahora un rasgo metafísico, propio de una filosofía objetivante que hay que superar. Es más, Marion llega a oponer la “ciencia rigurosa” a la fenomenología.

Finalmente, en *Reprise du donné*, reflexionando sobre la operación de desmaterialización propia de la objetivación filosófica, Marion sostiene:

En cuanto a las repetidas tentativas de erigir a la filosofía en “ciencia rigurosa”, o incluso sólo en “teoría de las ciencias”, por más grandiosas que hayan sido a veces, todas han fracasado regularmente. Hay, sin duda, buenas razones [...] En efecto, la filosofía desde Descartes y, quizás, desde Platón (pasando por encima del interdicto aristotélico que niega a la ciencia matemática el rango de ciencia primera) hasta Husserl y Carnap, no dejó de apoyarse sobre el privilegio de las matemáticas –la desmaterialización– para establecer su paradigma de toda ciencia cierta (2016: 164-165).

La certeza, que permite erigir a la filosofía como ciencia rigurosa, se alcanza siguiendo el paradigma de desmaterialización de las matemáticas. Según Marion, la certeza, que permite una adecuación entre la intención y la intuición, se logra sólo respecto de fenómenos pobres en intuición, fenómenos desmaterializados.

2.2. “Filosofía primera”

Por supuesto, la crítica a la “ciencia rigurosa” entendida como una concepción objetivante y desmaterializante no implica que se abandone el proyecto de situar a la filosofía como un saber previo y fundante respecto de todos los demás saberes. Esta nota va a caracterizar al proyecto marioniano durante todo su desarrollo. La aceptación del mandato husserliano de radicalización, de búsqueda de un comienzo absolutamente claro y autoevidente, es una de las características propias de la obra marioniana y de buena parte de la *nouvelle phénoménologie*. La fenomenología, en los tiempos del fin de la metafísica, está llamada a realizar una “nueva fundación” (*Neubegründung*) –en palabras de Husserl (Hua XXV: 7)–, está llamada a establecer un “nuevo comienzo” (*nouveau commencement*) –en palabras de Marion (1989: 7)–, y esta refundación implica situar a la filosofía en el lugar del saber originario.

En *Ideen I*, Husserl presenta la fenomenología como una “filosofía primera”:

la fenomenología tiene por esencia que aspirar a ser la filosofía “primera” y a ofrecer los medios a toda crítica de la razón que se deba hacer; y que, por ende, requiere el prescindir lo más completamente posible de supuestos y el poseer una absoluta evidencia intelectual en la reflexión sobre sí misma. Su esencia propia es encarnar la más completa claridad sobre su propia esencia y, por ende, sobre los principios de su método (Hua III/1: 136).

La fenomenología como “filosofía primera” debe constituirse en un saber sin supuestos, que parta de la “absoluta evidencia intelectual en la reflexión sobre sí misma”. En el curso dictado el semestre de invierno de 1923/1924, titulado *Erste Philosophie* (filosofía primera), Husserl aclara:

Debo anticipar que el desiderátum de una filosofía primera de ninguna manera se ha cumplido todavía

en alguno de los sistemas filosóficos tradicionales, es decir, no se ha cumplido como auténtica ciencia necesariamente racional [...] Sólo de una rigurosa filosofía primera [*strenge erste Philosophie*] puede surgir una rigurosa filosofía [*strenge Philosophie*], una *philosophia perennis*, en constante devenir ciertamente, en cuanto a la esencia de toda ciencia pertenece la infinitud, pero en todo caso, en la forma esencial de lo definitivo (Hua VII: 5-6).

En *Cartesianische Meditationen*, Husserl aclara que no debe confundirse la idea de “filosofía primera” con la metafísica en el sentido habitual, ella no cae en los “delirios especulativos” (*spekulative Überschwenglichkeiten*) de las “aventuras metafísicas” (*metaphysische Abenteuer*), pues la fenomenología es de “índole puramente intuitiva, concreta y apodíctica” (Hua I: 166).

En el primer capítulo de *De surcroît* Marion analiza la idea de “filosofía primera”.

No hay que sorprenderse, pues la pretensión de una “filosofía primera”, la decisión de su identidad y de su establecimiento no es facultativa ni excéntrica a la filosofía tomada como tal. Efectivamente, la filosofía se mantiene como un saber simplemente posible solo si permanece útil, y por tanto, si parece irremplazable como tal por ninguna ciencia (o, si pretende la función de ciencia, por ninguna *otra* ciencia) (2010a: 1).

Pero, ¿para qué puede ser útil la filosofía en nuestra actualidad? Con buen tino, Marion advierte que el modelo antiguo, que atribuía a la filosofía la función de investigar los “principios” y los “fundamentos” de las ciencias, parece caduco en los tiempos del “fin de la metafísica” (2010a: 1). La cuestión es compleja, pues cabe preguntarse si hay aún algún ámbito propio de la filosofía. Según Marion, la filosofía actual parece dudarlo al definirse como un saber supeditado a la ciencia (epistemología) o como mera investigación del modo correcto de usar el lenguaje (filosofía analítica) (2010a: 2). Es más, en los tiempos del “fin de la metafísica”, según Marion, las ciencias ya no requieren ni “fundamentos” ni “principios”. Si el método, es decir, la técnica asegura resultados que intervengan en la realidad efectiva, la ciencia actual ya

no necesita interesarse por concebir la posibilidad de fundarse en una verdad absoluta (2010a: 2-3).

En este escenario, Marion entiende que

deviene vital para la filosofía mantener, incluso en la actualidad, una reivindicación de la primacía o, al menos, de un cierto tipo de primacía en su definición misma, a falta de la cual desaparecería, no solamente como “filosofía primera” en relación a otras ciencias que no han cesado de perseguir esta pretensión (la física en los dos últimos siglos, la biología en la actualidad), sino simplemente como filosofía. La filosofía sólo permanece conforme a su esencia si pretende, por esencia, el rango de “filosofía primera”. Pues una filosofía segunda o deviene una ciencia regional [...] o, antes bien, pierde simplemente hasta su rango de filosofía (2010a: 3).

La exigencia de concebir a la filosofía y, en particular, a la fenomenología (que “asume, en nuestro siglo, la función misma de la filosofía” (Marion, 1989: 7)) como “filosofía primera” responde a una necesidad de existencia misma. “No podemos reprochar a la filosofía reivindicar, del modo que sea, incluso de modo desesperado, la primacía sin la cual desaparecería como tal” (Marion, 2010a: 3). Por lo tanto, la pregunta adecuada no es la que puede plantearse respecto de la legitimidad de la pretensión de ser “filosofía primera”. La pregunta pertinente, según Marion, es mucho más simple:

La filosofía ¿dispone de un ámbito y de operaciones que, por un lado, le sean absolutamente propias [...] y que, por otro lado, se impongan como la condición de posibilidad de todos los otros saberes? (2010a: 3-4)

A continuación, Marion analiza el tipo de primacía que invocan diversas figuras históricas de la “filosofía primera”. En primer lugar, se detiene en la *próte philosophía* aristotélica y descarta la posibilidad de justificar la “filosofía primera” en la noción de *ousía*.⁵ En segundo lugar,

⁵ “Concluimos, por tanto, que la justificación de la ‘filosofía primera’ por medio de la atención a la *ousía* parece frágil, no solamente porque ella pretende tratar sobre una instancia inmóvil y separada (divina), que permanece hipotética

examina la propuesta de Tomás de Aquino y la desestima también, pues entiende que no es posible fundar una “filosofía primera” en la noción de causa.⁶

En tercer lugar, Marion analiza las concepciones de Descartes y Kant. Para la modernidad, la primacía ya no se define a partir de ciertas *ousíai* o *aitíai* ónticamente privilegiadas, sino afirmando la anterioridad noética, afirmando la prioridad del conocimiento. Esta nueva primacía, fundada sobre la instancia noética, implica sin más la primacía del Yo. Marion se pregunta entonces si acaso es posible que el Yo pueda fundarse a sí mismo de manera suficientemente radical para asegurar en él la primacía de la “filosofía primera” (2010a: 13). Ésta es, precisamente, la pregunta que la filosofía no ha dejado de hacerse desde los comienzos de la modernidad. Luego de un examen de los argumentos que ponen en cuestión la operatividad del yo trascendental y la posibilidad de la primacía del Yo, Marion concluye que ninguno de los tipos de primacía que ofrece la metafísica (la de la *ousía*, la de la causa o la noética) es el adecuado para sostener la primacía de la filosofía en la actualidad (2010a: 16).

Finalmente, Marion se detiene en la cuestión de una “filosofía primera” en la fenomenología. En *Erste Philosophie*, Husserl sostiene que la fenomenología trascendental lleva a cabo la primera “irrupción” (*Durchbruch*) hacia la “filosofía primera”, pero se trata de una aproximación inicial que debe ser completada (Hua VII: 6). Sin embargo, el retomar la idea de “filosofía primera” ¿no implica caer en las aporías metafísicas propias de esta idea? Según Marion, para entender el sentido fenomenológico de la “filosofía primera” –que comienza a desplegarse con Husserl y que se realiza en la fenomenología de la donación– es necesario primero advertir que la fenomenología escapa a la metafísica. Lo que está en juego no es poco, pues Marion entiende que

intentar aclarar el sentido y el alcance de otra acepción de la “filosofía primera”, asignable a la fenomenología,

incluso para Aristóteles, sino simplemente porque ella admite que tal instancia pueda, como tal (como simplemente *ousía*), definirse y entenderse, aunque ella no lo logre. Por tanto, la *ousía* no puede garantizar ni calificar una primacía para la filosofía” (2010a: 7).

⁶ “...la causa ya no permite asegurar ningún tipo de primacía desde que se ha demostrado la posibilidad de invertir la prioridad entre la causa (que ‘explica’) y el efecto (que sólo ‘prueba’)” (2010a: 9-10).

no la lleva a conformarse con lo que quiere superar, sino a intentar una experiencia crucial sobre el tipo y el modo de su primacía, para establecer si y en qué condiciones drásticas merece el título que reclama, cumple lo que promete: nada menos que recomenzar la filosofía en los tiempos del nihilismo (2010a: 18-19).

Marion sostiene que la fenomenología es la encargada de continuar la tarea filosófica en los tiempos del fin de la metafísica: “...luego de que Nietzsche llevó a su término y a su cumplimiento todas las posibilidades –aun inadvertidas– de la metafísica, la fenomenología, más que toda otra iniciativa teórica, ha emprendido un nuevo comienzo” (1989: 7). La nueva vía fenomenológica, según Marion, intenta desplegar una pregunta que el propio Nietzsche también había vislumbrado: “¿Puede la donación en presencia de cada cosa cumplirse sin ninguna condición ni reserva?” (1989: 7). Al comprender la importancia decisiva de esta cuestión, la fenomenología lleva a la filosofía hacia un pensamiento postmetafísico. “Al comenzar a liberar la presencia de toda condición y cuestión previa para recibir lo que se da tal como se da, la fenomenología intenta, pues, consumir la metafísica y, de manera indisoluble, ponerle fin” (1989: 8). Esta ruptura con la metafísica –que siempre se presenta como algo “a reconquistar y a consolidar” (Marion, 2010a: 18)– puede comprenderse, según Marion, a través de un recorrido en cuatro etapas, que tiene por finalidad explicitar el alcance de la donación como principio último de la fenomenología. Marion entiende que, primero, conviene determinar el principio de la fenomenología. Luego, corresponde exponer la relación de la donación con la reducción. En tercer lugar, contestar algunas objeciones respecto de la inteligibilidad de la donación. Y finalmente, asegurar la primacía a través del nuevo ámbito de la donación.

(1) Marion comenta rápidamente las insuficiencias de los tres principios de la fenomenología que pueden encontrarse en Husserl (“a tanto aparecer, tanto ser”; “¡A las cosas mismas!” y el “principio de todos los principios”) y presenta su propio principio: “a tanta reducción, tanta donación” (2010a: 19-22).⁷ Este principio, que –según Marion–

⁷ Marion ya había hecho una exposición detenida de los principios de la fenomenología en *Étant donné* (1998: 13-31).

puede encontrarse también en el propio Husserl,⁸ tiene la ventaja de relacionar la operación metodológica fundamental de la fenomenología (la reducción) con la instancia última de la donación y, de este modo, permitir una lectura correcta del sentido de los tres principios anteriores.

(2) El principio marioniano establece una suerte de imbricación entre reducción y donación. La donación debe estar controlada por la reducción porque sólo la reducción da el fenómeno en tanto tal, sólo la reducción purifica en él toda apariencia para dejarlo aparecer como dado. “La reducción elimina del curso del aparecer todo lo que no se da sin reservas” (2010a: 23). Según Marion, si la reducción es llevada a cabo correctamente no puede dudarse de su resultado: ella nos da la certeza de que la donación da lo dado (2010a: 23). Y esta certeza no concierne –como en Descartes– sólo al *ego*, sino a todo un mundo, pues ella no se apoya sólo en el pensamiento, sino en lo dado tal como se da. En este sentido, Marion dice que la fenomenología “universaliza el resultado cartesiano” (2010a: 24). Y, asimismo, la donación se universaliza pues no admite excepción: todo lo que aparece se da.

La donación no se suspende jamás, incluso si y precisamente porque ella admite una cantidad indefinida de grados. Lo repito una vez más: puede haber grados indefinidos de donación, pero no excepción. La donación se erige, por tanto, por su certeza y su universalidad de principio, en principio incondicionado. Por lo tanto, puede haber una “filosofía primera”, según la fenomenología (2010a: 27).

⁸ Marion cita estos dos pasajes de *Die Idee der Phänomenologie*: “Sólo por medio de una reducción, a la que queremos llamar ya *reducción fenomenológica*, conquisto una donación [*Gegebenheit*] absoluta, que ya no presenta nada trascendente” (Hua II: 44). “La donación de un fenómeno reducido en cuanto tal es una donación [*Gegebenheit*] absoluta e indudable” (50). Si bien el análisis crítico de esta cuestión excede el interés de este artículo, cabe señalar que Marion ha recibido críticas respecto de la pertinencia de traducir el término *Gegebenheit* por *donation*. Cfr. particularmente Benoist, 1994: 99; Janicaud, 1998: 204-213; Grondin, 1999: 552-554 y Ricard, 2001: 89. En *De surcroît*, Marion responde brevemente a estas objeciones. Cfr. 2010a: 29-30.

La donación, según Marion, es, pues, por su certeza y universalidad, el principio incondicionado en el cual puede fundarse la primacía de la filosofía.

(3) Marion insiste en que la donación como principio incondicionado no debe malinterpretarse. La fenomenología marioniana no busca reintroducir una primacía de tipo metafísico basada en una causa (2010a: 28). Marion responde sucintamente a algunas objeciones planteadas a su fenomenología de la donación, dejando en claro que

la donación no indica tanto aquí el origen de lo dado como su estatuto fenomenológico. Mejor aún, frecuentemente, la donación caracteriza a lo dado como desprovisto de causa, de origen y de antecedente identificable (2010a: 30).

La donación no somete a lo dado, sino, por el contrario, lo libera de toda condición trascendental dando cuenta de que aparece como dado.

(4) Marion concluye que este recorrido permite advertir por qué sólo la donación puede reestablecer la “filosofía primera”. El cuarto principio de la fenomenología logra alcanzar su cometido, logra superar el planteo metafísico e instaurar el “nuevo comienzo” al otorgar la iniciativa a los fenómenos mismos. La “filosofía primera” ya no opera fijando un principio primero *a priori*, ni imponiendo la anterioridad de un yo trascendental, sino entregando la prioridad a los fenómenos (2010a: 30). En este sentido el cuarto principio es el “principio último” (*dernier principe*), pues sólo toma la iniciativa de entregar la iniciativa a los fenómenos (2010a: 31): “el último porque después de él no se encuentra ningún otro, pero sobre todo el último porque no precede al fenómeno, sino que lo sigue otorgándole la prioridad” (2010a: 31). La fenomenología como “filosofía primera” es, pues, en rigor, una “filosofía última” (32).

3. El joven Heidegger

Marion retoma las ideas de rigurosidad y primacía reconfigurándolas radicalmente. Sin embargo, no es exacto considerar que el intento de instaurar a la fenomenología en el lugar de una “ciencia rigurosa” o de una “filosofía primera” es un rasgo exclusivo de la fenomenología husserliana. También para el joven Heidegger es necesario emprender la tarea de una “nueva fundación radical” (*radikale Neufundierung*) de la

filosofía (GA 59: 8). Y a tal fin, siguiendo a Husserl, en el curso dictado durante el *Kriegsnotsemester*, Heidegger habla de la fenomenología como una “ciencia preteorética originaria” (*vortheoretische Urwissenschaft*), y en el curso de invierno de 1919/1920, la presenta como una “ciencia del origen de la vida en sí” (*Ursprungswissenschaft vom Leben an sich*).

Ciertamente, la idea de una ciencia originaria y rigurosa no está ausente en la fenomenología heideggeriana temprana. No obstante, para Heidegger también es fundamental revisar el tipo de primacía y de cientificidad que se le asigna a la filosofía. Como bien destaca Ramón Rodríguez, Heidegger siempre fue crítico del “ideal racionalista de ciencia”, de la “visión de la ciencia como un *corpus* de verdades eternas”,⁹ como un ámbito de “claridades absolutas”, al que conduce el pensamiento de Husserl. Sin embargo, según Rodríguez, hay tres motivos provenientes de la idea husserliana de filosofía como ciencia rigurosa que se registran como constantes en el primer Heidegger: 1) la independencia absoluta de la filosofía respecto de las demás ciencias, 2) la negativa a considerar que la tarea de la filosofía sea proponer una *Weltanschauung*, 3) la idea de ciencia originaria (Rodríguez, 1997: 19-20). Efectivamente, Heidegger concibe su proyecto como el despliegue de una ciencia filosófica, independiente a todas las demás ciencias –y que no debe ser entendida como *Weltanschauung*– pues se trata de una ciencia rigurosa y originaria. Rodríguez acierta en señalar estos motivos, pero es importante no perder de vista que éstos son sometidos a una transformación radical.

1 y 3) Desde la „Vorbetrachtung“ del curso dictado en el semestre de emergencia de guerra de 1919, siguiendo los lineamientos de la crítica husserliana, Heidegger propone un particular ideal de ciencia:

La idea científica que se persigue es de tal naturaleza que, una vez que alcancemos una posición metodológica realmente auténtica, nos vemos obligados a salir y dar un paso más allá de nosotros mismos para volver metodológicamente sobre aquella esfera que siempre permanece extraña a la problemática más propia de la ciencia que se pretende fundar (GA 56/57: 3).

⁹ Dice Husserl en *Die Philosophie als strenge Wissenschaft*: “La ciencia es un título para valores absolutos, intemporales [*absolute, zeitlose Werte*]” (Hua XXV: 52).

Se trata pues de ganar el acceso a la esfera auténticamente científica que es ignorada por la idea de ciencia imperante (naturalista, positivista, neokantiana), pero esta crítica no se formula desde una “concepción del mundo” (*Weltanschauung*) “espiritualista” anticientífica, sino más bien en pos de la verdadera científicidad: una científicidad que no imponga su metodología “desde arriba”, sino que surja de las cosas mismas, es decir, del origen. En el curso del semestre de invierno de 1919/1920 Heidegger dice respecto de la fenomenología:

No le está permitido dejarse imponer su problemática y metodología científicas originarias [*urwissenschaftlichen Problematik und Methodik*] desde afuera, desde algo ajeno a ella, desde las ciencias particulares, sino que deben surgir del origen mismo [*Ursprung selbst*], surgir desde el origen mediante una generación originaria [*ursprüngliche Erzeugung*], una confirmación que debe ser continuamente renovada y un cumplimiento evidente de la tendencia (GA 58: 2-3).

En este sentido, la fenomenología debe ser una ciencia originaria, una ciencia que tome su científicidad del origen mismo. En el curso del *Kriegsnotsemester*, Heidegger califica de “pecado mortal” (*Todsünde*) la actitud metodológica que consiste en importar un método externo, un método que no se origine en el origen mismo, pues esto implica hacer de la filosofía un mero “punto de vista” (*Standpunkt*).

Para nuestro problema, la actitud fundamental de la fenomenología apunta en una dirección decisiva: no construir un método desde afuera o desde arriba, no idear un nuevo camino teórico por medio de reflexiones dialécticas. Dado que la fenomenología se basta a sí misma y por medio de sí misma, toda asunción de un punto de vista es un pecado contra su espíritu más propio. Y sería *pecado mortal* pensar que *ella misma es un punto de vista* [*Standpunkt*] (GA 56/57: 110).

El “punto de vista” impone una perspectiva externa, que no surge de las cosas mismas, y que tiene un carácter teórico. A diferencia de Husserl, Heidegger entiende que el camino metodológico originario no

puede ser teórico, pues la esfera originaria es preteórica.¹⁰ Se trata de lograr un acceso, de encontrar el “camino de vuelta a los motivos más originarios de la vida [*ursprünglichste Motiven des Lebens*], que ya no son teórico-científicos” (GA 58: 3).

Heidegger es consciente de que el ámbito del origen no está dado de antemano y debe ser ganado metodológicamente. “El ámbito del origen sólo es accesible para el método radicalmente científico, no es en general objeto de otros modos de captación vivencial” (GA 58: 27). Es fundamental, pues, una reflexión sobre el método, una radicalización del modo de operar de la fenomenología. Por este motivo, el joven Heidegger –como Marion (o, mejor dicho, Marion como Heidegger)– también entiende que es necesario comenzar revisando el principio mismo de la fenomenología. En el § 20 del curso del semestre de emergencia de guerra, Heidegger cita el principio del § 24 de *Ideen I* y sostiene que lo que se mienta con la idea de un “principio de todos los principios” es un “principio” que debe ser entendido como algo que precede a los principios mismos, que precede a la esfera de los principios. Este es el sentido en que “ninguna teoría imaginable puede hacernos error”, pues se trata de un principio que no pertenece a la esfera teórica, sino que la excede y la precede en tanto toda postura teórica es derivada en relación a él. En este sentido, la filosofía es la ciencia originaria, independiente y fundante respecto de las demás ciencias que tiene carácter derivado (GA 58: 3-4). La ciencia originaria preteórica ostenta la primacía frente a todas las demás ciencias, derivadas y teóricas.

En el curso de 1919/1920, la fenomenología, entendida como “ciencia del origen de la vida” (*Ursprungswissenschaft vom Leben*), es definida como “la ciencia más radical y rigurosa” (*radikalste und strenge Wissenschaft*). En primer lugar, cabe detenerse en la reformulación del concepto de rigurosidad. El rigor más extremo ya no depende de una actitud teórica:

El “rigor” [*Strenge*] de la científicidad cultivada en la fenomenología cobra sentido a partir de esta actitud fundamental [la actitud preteórica, la actitud

¹⁰ Siguiendo la indicación de Jesús Adrián Escudero, traduzco *theoretisch* y *vorththeoretisch* por “teórico” y “preteórico” para enfatizar el carácter problemático que Heidegger encuentra en la actitud teórica (Escudero, 2005: 148).

originaria del vivir y de la vida] y no se puede comparar con el “rigor” de las ciencias derivadas y no originarias (GA 56/57: 110).

La filosofía gana su rigor –que es “más originario [*ursprünglicher*] que todo rigor científico” (GA 59: 174)– cuando logra un acceso a la esfera preteórica. No se trata ya de asumir ninguna actitud teórica objetivante, sino, por el contrario, de alcanzar una rigurosidad capaz de operar como

una explicación que va más allá de todo rigor científico para exaltar el ser preocupado [*Bekümmertsein*] en su constante renovación en la facticidad de la existencia [*Faktizität des Daseins*] y para volver, en definitiva, insegura a la existencia presente [*aktuelles Dasein*] (GA 59: 174).

En segundo lugar, es interesante advertir que Heidegger señala el mismo problema que Marion. En este mismo párrafo, el joven Heidegger se pregunta si corresponde hablar de “ciencia” cuando el procedimiento propio de la ciencia es el de la “desvivificación objetivante” (*objektivierende Entlebung*). Como la fenomenología de la donación, el proyecto fenomenológico del joven Heidegger se caracteriza por constituir un intento de captación del acontecer mismo del fenómeno en sus propios términos, sin poner en práctica una operación de objetivación. Dice Heidegger, la ciencia del origen:

No se orienta a la vida fáctica y a sus contenidos [*Gehalte*] como tales, y no pretende, por tanto, expresarlos científicamente en el sentido de su genuina y teórica exposición y objetivación. [...] La vida debe ser comprendida al modo de la ciencia del origen como emergiendo del origen [*aus dem Ursprung entspringend*] (GA 58: 82).

Heidegger opone a una concepción objetivada de la vida, la idea de la captación de su “emerger del origen”, de su acontecer. En el curso *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, Heidegger distingue dos tipos de comportamientos posibles: en primer lugar, el comportamiento teórico que considera que lo que está en juego en la intuición es un proceso (*Vor-gang*) de objetivación. El “yo” procura una

observación neutral,¹¹ que se caracteriza por constituir una desvivificación (*Entlebung*) de la vivencia, una designificación (*Entdeutung*) de su carácter significativo y una deshistorización (*Entgeschichtligung*) del yo histórico (GA 56/57: 89). En segundo lugar, el acontecer apropiador (*Ereignis*)¹² como comportamiento que involucra al “yo”:

La vivencia no desfila ante mí como un objeto o como una cosa que yo coloco ahí, sino que yo mismo me la a-propio [*er-eigne*], y ella se a-propia de sí misma según su esencia [*es er-eignet sich seinem Wesen nach*] (GA 56/57: 75).

Se trata, en este caso, de evitar un “proceso” (*Vor-gang*) teórico objetivador que acceda a la vivencia “desde afuera”, para involucrarse en primera persona con la vivencia en el acto mismo de vivirla. De este modo, el acontecer apropiador hace posible el acceso a la vivencia tal como ella se manifiesta, sin tergiversarla en una asignación a una esfera objetiva.

De un modo similar al heideggeriano, Marion también propone una contraposición entre el objeto y el acontecimiento. Un fenómeno se manifestará como objeto si es constituido por un sujeto o como acontecimiento si se renuncia a su constitución (2010b: 269-280).¹³

¹¹ “Al acontecer objetivado, al acontecer como algo objetivo y conocido, lo designamos como *proceso* [*Vor-gang*]; este acontecer pasa simplemente delante de mí yo cognoscente y establece con ese yo sólo una relación cognoscitiva, de manera que esta depauperada referencia al yo queda reducida a un mínimo de vivencia. [...] En el comportamiento teórico me dirijo hacia algo, pero yo no vivo (en cuanto yo histórico) en contacto con este o con aquel elemento mundano” (GA 56/57: 74).

¹² Si bien, no opto por traducir *Ereignis* simplemente como “apropiación”, como sugiere Jesús Adrián Escudero, pues considero que de esta manera se destaca un matiz subjetivo que ya no está presente en el acercamiento preteórico, entiendo que es pertinente su nota aclaratoria: “En estas lecciones *Ereignis* se utiliza para llamar la atención sobre la peculiar forma de ser de la vida humana, que, a diferencia de la forma epistemológica propia de los procesos cognitivos (*Vorgang*), no consiste en objetivar y describir las vivencias, sino en sumergirse, comprender y apropiarse de la corriente significativa en la que de hecho estamos inmersos. El prefijo *er-*, presente en las expresiones *Ereignis* y *Erlebnis*, apunta al estadio inicial o primario del que nacen la vida y las vivencias” (2005: 152-153).

¹³ Volveré sobre esta cuestión en el último apartado.

2) Finalmente, el motivo de la crítica heideggeriana a las *Weltanschauungen* también difiere del husserliano. Heidegger critica la idea de filosofía como “concepción del mundo” no tanto por miedo a un relativismo historicista, sino porque ésta asume una posición determinada e inmóvil, regional, que le impide un acceso a la esfera originaria. En los apuntes tomados por Franz Josef Brecht del curso dictado en el *Kriegsnotsemester* se encuentra una definición elocuente al respecto:

Objetivo de la fenomenología: investigación de la vida en sí misma. [...] La filosofía fenomenológica y la concepción del mundo son opuestas. La concepción del mundo: es inmovilización. La vida [...] es objetivada e inmovilizada en un determinado momento. [...] La fenomenología nunca está cerrada, sino provisionalmente, ella siempre se sumerge en lo provisional [*das Vorläufige*] (Heidegger, 1996: 12-13).

Asimismo, en el curso de 1927, *Grundprobleme der Phänomenologie*, Heidegger caracteriza a la auténtica filosofía como ciencia ontológica y a las *Weltanschauungen* como ciencias ónticas.

Para concluir, cabe aclarar que si bien Heidegger no utiliza la expresión *erste Philosophie*, está claro que la “ciencia ontológica” (*ontologische Wissenschaft*) ostenta una primacía por sobre todas las ciencias ónticas. Basta con recordar el carácter “correctivo” que tiene la filosofía como ciencia ontológica respecto de la teología en tanto ciencia óntica en la conferencia „*Phänomenologie und Theologie*“ de 1927. En ese texto, la teología se subordina a la filosofía. “La fe no necesita de la filosofía, pero sí la *ciencia* de la fe en cuanto ciencia *positiva*” (GA 9: 61). La filosofía cumple la función de “correctivo ontológico” (*ontologische Korrektiv*) del contenido óntico de la teología. Y si bien Heidegger destaca que esto no debe ser considerado como una subordinación de la teología a la filosofía, pues esta última sólo indica formalmente los conceptos teológicos fundamentales pero no se constituye en fundamento de ellos (GA 9: 64-65), esta competencia de la filosofía señala una primacía que bien puede entenderse en el sentido de una “filosofía primera”.

4. La dimensión crítica de la “filosofía última”

Como puede observarse, las ideas de rigurosidad científica y primacía filosófica aplicadas a la fenomenología, si bien tienen un origen husserliano, encuentran en la propuesta filosófica del joven Heidegger el modelo más adecuado para entender el modo en que Marion las despliega. Como bien destaca George Kovacs, la ciencia originaria preteórica heideggeriana no mienta “un conjunto de enseñanzas, sino una manera de conocer, no es el contenido de una nueva disciplina, sino un método de develamiento, una búsqueda de la ‘cosa’ de la filosofía” (1994: 96). La ciencia primera heideggeriana, al igual que la fenomenología como “filosofía última” en Marion, no busca erigirse como una *mathesis universalis* que permitiría igualar toda manifestación de los fenómenos, sino que procura operar como la previsión que prohíbe toda previsión, la herramienta que impide toda objetivación o igualación prevista *a priori* de la aparición fenoménica.

En este sentido, la defensa marioniana de la idea de la primacía de la filosofía tiene un sentido crítico fundamental. Si Emmanuel Falque sostiene que *Étant donné* constituye una auténtica inversión de la *Crítica de la razón pura* (Falque, 2003: 52), habría que agregar que Marion propone una crítica radical de la crítica, una crítica a toda filosofía que intente establecer *a priori* las condiciones de posibilidad de la experiencia y de los objetos de la experiencia. La noción de “fenómeno saturado”, que opera como paradigma de toda fenomenicidad (Marion, 1998: 316), se erige en categoría crítica decisiva. En *Étant donné*, Marion propone una tópica compuesta por tres tipos de fenómenos:

(1) El primer tipo es el de los “fenómenos pobres”. Se trata de fenómenos que requieren sólo una intuición formal (matemáticas) o una intuición categorial (lógica). A estos fenómenos les basta para darse con la mera inteligibilidad de su concepto. Estos son los casos que, gracias a su déficit de intuición, la metafísica convierte en paradigmas de certeza epistémica abstracta (Marion, 1998: 310-311).

(2) El segundo tipo es el de los “fenómenos de derecho común”. Estos fenómenos se manifiestan en tanto reciben cierto cumplimiento intuitivo, pero en ellos basta con una débil confirmación intuitiva del concepto para dar el fenómeno correspondiente si este se confirma repitiéndose regularmente.

El caso paradigmático de fenómeno de derecho común es el “objeto técnico”. En estos casos, el concepto y la intención son el “plano”, “esquema” o “diseño” que permite un “‘mostrar por concepto’ [...] que precede, determina y a veces anula la donación intuitiva” (1998: 312).

(3) El tercer tipo es el de los “fenómenos saturados”, fenómenos en los que la intuición desborda la expectativa de la intención. Estos fenómenos aparecen cuando se despejan las dos condiciones que se impone a la mostración de los fenómenos (el horizonte y el Yo).

Esta gradación, como bien destaca Christina Gschwandtner, desaparece a partir de *Certitudes négatives* cuando la “tópica del fenómeno” es reemplazada por una nueva tabla que distingue sólo dos tipos: objetos y acontecimientos.¹⁴ Los objetos son aquellos fenómenos que son constituidos y los acontecimientos aquellos en los que se renuncia a la constitución. En su última obra, *Reprise du donné*, Marion repite esta nueva clasificación (Marion, 2016: 147-189). Gschwandtner lamenta esta nueva alternativa binaria que reduce la complejidad de los modos de mostración de los fenómenos (2014: 8-9). Sin embargo, ¿cuál es el objetivo de este nuevo énfasis marioniano? ¿Por qué Marion opone de modo dramático el objeto al acontecimiento?

La contraposición entre objeto y acontecimiento devuelve la fuerza crítica a su propuesta filosófica. Como bien destaca en su libro de 2016, si la filosofía se limita a trabajar con objetos, sin advertir la dimensión acontecimental, entonces ella pierde su lugar propio. Si la filosofía olvida que existe una decisión filosófica previa a la objetivación lograda a partir de las ciencias exactas, entonces –según Marion– ella comete un doble error. En primer lugar, de este modo, la filosofía da lugar a

¹⁴ “De este modo, se dispone de una nueva tabla de fenómenos. Por un lado, los fenómenos del tipo del objeto, que comprenden los fenómenos pobres (formas lógicas, entidades matemáticas, etc.) y los fenómenos de derecho común (objetos de las ciencias de la “naturaleza”, objetos industriales, etc.). Por el otro, los fenómenos del tipo del acontecimiento, que comprenden los fenómenos saturados simples (el acontecimiento en sentido estricto, según la cantidad; el ídolo o el cuadro, según la cualidad; la carne, según la relación; y el ícono o rostro del otro según la modalidad), pero también los fenómenos de revelación (que combinan diversos fenómenos saturados, como el fenómeno erótico, los fenómenos de revelación, la Revelación, etc.). Esta tabla completa y complica la de *Étant donné* [...], ligando saturación y acontecimentalidad: un fenómeno se muestra tanto más saturado cuando se da con una acontecimentalidad más grande” (2010: 301, n. 1).

su propia marginación deviniendo una mera comentadora tardía y “frecuentemente superficial o anecdótica” de la práctica científica de las ciencias exactas. Y, así, pierde su dominio propio y toda autoridad. En segundo lugar, al haber privilegiado el modelo matemático que desmaterializa, la filosofía misma es culpable de la reducción de todo tipo de saber al de las ciencias del objeto. Esta filosofía, que abandonó su función crítica, es responsable y debe dar explicaciones (2016: 164-165). Pero ¿por qué es relevante que la filosofía no “pierda su autoridad”? La respuesta es clara: la filosofía no puede limitarse a convalidar el *statu quo*, el ordenamiento objetivado fruto de la práctica científica. La filosofía debe recuperar su talante crítico.

Se trata para Marion, como para Heidegger, ya no de procurar un privilegio basado en una cientificidad apodíctica, sino de asegurar la posibilidad de un acceso a una esfera fundamental que se sustrae a la objetivación y a la razón teórica. La constatación de la originariedad de esta esfera –la esfera de la donación– constituye la tarea descriptiva de la fenomenología que, cumple, al mismo tiempo y en ese mismo acto, una labor prescriptiva o crítica decisiva. Frente a un mundo dominado por la técnica y la objetivación científica, la filosofía “permanece útil” al descubrir su “ámbito propio”, pues al hacerlo no sólo recuerda que no puede reducirse la realidad a su manifestación objetivada, sino que señala que lo que se sustrae a la objetivación constituye aquello que nos concierne más inmediatamente, aquello que puede darle sentido a nuestra existencia. En *Le phénomène érotique*, Marion sostiene que la certeza válida para los objetos no es aplicable al *ego*.

Los productos de la técnica y los objetos de las ciencias, las proposiciones de la lógica y las verdades de la filosofía bien pueden gozar de toda la certeza del mundo, ¿qué tengo que ver yo con todo eso, *yo* que no soy un producto de la técnica, ni un objeto de la ciencia, ni una proposición de lógica, ni una verdad filosófica? La única investigación cuyo resultado *me* importaría en verdad se dedicaría a la posibilidad de establecer alguna certeza sobre mi identidad, mi estatuto, mi historia, mi destino, mi muerte, mi nacimiento y mi carne, en una palabra, sobre mi irreductible ipseidad (Marion, 2003: 33).

Ningún proceso objetivador puede decirme algo del acontecimiento de mi existencia que experimento en mi carne, en primera persona. Lo que está en juego es el sentido mismo del existir.

Ciertamente, en esta reformulación marioniana, al menos en su sentido metafísico, queda poco de la idea de “filosofía primera”. Por este motivo, probablemente, Marion afirma en el prefacio de *Le visible et le révélé* que su intención no fue asumir el concepto de “filosofía primera”, sino, por el contrario, deshacerse de él (2005: 8). Pero en su tematización permanece el motivo más importante por el que siempre será necesario situar a la filosofía en un lugar central o, al menos, en un lugar desde el que se pueda escuchar su voz crítica, su cuestionamiento incesante que no acepta respuestas objetivantes, que no acepta respuestas últimas. La “filosofía primera” debe devenir “filosofía última” precisamente porque debe ubicarse en el lugar de las respuestas últimas para desactivarlas, para recordarles que “lo último” sólo puede alcanzarse *a posteriori* y nunca puede entenderse como lo definitivo capaz de fijar las condiciones de posibilidad de lo que vendrá, al menos no respecto de lo que nos concierne más profundamente como existentes humanos.

5. Bibliografía

- Benoist, J. (1998). Sur l'état présent de la phénoménologie. En Benoist, J. (2001). *L'idée de phénoménologie*. París: Beauchesne.
- ____ (1994). Le 'tournant théologique'. En Benoist, J. (2001). *L'idée de phénoménologie*. París: Beauchesne.
- Bruzina, R. (2004). *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology 1928-1938*. New Haven & London: Yale University Press.
- Cairns, D. (1977). *Conversations with Husserl and Fink*. The Hague: Nijhoff-Phaenomenologica 66.
- Escudero, J. A. (2005). Notas Aclaratorias. En Heidegger, M. (2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Escudero, A. (trad. y notas). Barcelona: Herder.
- Falque, E. (2003). Phénoménologie de l'extraordinaire. *Philosophie*, 78, 2, 52-76.
- Fink, E. (2008). *Gesamtausgabe. Abteilung III. Die letzte phänomenologische Werkstatt Freiburg: Eugen Finks Mitarbeit bei Edmund Husserl. Manuskripte und Dokumente. Teil 1 – 1927-1938. Band 2: Bernauer*

- Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*. Freiburg: Karl Alber.
- Grondin, J. (1999). La tension de la donation ultime et de la pensée herméneutique de l'application chez Jean-Luc Marion. *Dialogue. Revue canadienne de philosophie*, 38, 547-559.
- Gschwandtner, C. (2014). *Degrees of Givenness. On Saturation in Jean-Luc Marion*. New York: Fordham University.
- Heidegger, M. (1996 [1919]). Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Auszug aus der Nachschrift Brecht). *Heidegger Studien*, volume 12, 9-14.
- (1992 [1920]). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 59. Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (GA 59).
- (1992 [1919-1920]). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 58. Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (GA 58).
- (1987 [1919]). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 56/57. Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (GA 56/57).
- (1927). *Phänomenologie und Theologie*. En Heidegger, M. (1976). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 9. Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (GA 9).
- Henry, M. (1991). Quatre principes de la phénoménologie. *Revue de Métaphysique et de Morale. À propos de Réduction et donation de Jean-Luc Marion*, 96, 1, 3-26.
- Husserl, E. (1976 [1913]). *Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke. Band III.1. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. Haag: Martinus Nijhoff (Hua III/1).
- (1973). *Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke. Band I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Haag: Martinus Nijhoff (Hua I).
- (1973). *Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke. Band II. Die Idee der Phänomenologie*. Haag: Martinus Nijhoff (Hua II).
- (1956). *Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke. Band VII. Erste Philosophie (1923/24)*. Haag: Martinus Nijhoff (Hua VII).
- (1911). *Philosophie als strenge Wissenschaft*. En Husserl, E. (1987). *Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke. Band XXV. Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. Dordrecht: Martinus Nijhoff (Hua XXV).

- Janicaud, D. (1998). *La phénoménologie éclatée*. En Janicaud, D. (2009). *La phénoménologie dans tous ces états*. París: Gallimard.
- Kovacs, G. (1994). Philosophy as Primordial Science in Heidegger's Courses of 1919. En *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*. Kisiel, Th. y van Buren, J. (eds.) Albany: State University of New York Press.
- Laruelle, F. (1991). L'appel et le phénomène. *Revue de Métaphysique et de Morale*. A propos de Réduction et donation de Jean-Luc Marion, 96, 1, 27-41.
- Marion, J.-L. (2016). *Reprise du donné*. París: PUF.
- ____ (2012). *La rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbib*. París: Flammarion.
- ____ (2010a [2001]). *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*. 1a. ed. « Quadrige ». París: PUF.
- ____ (2010b). *Certitudes négatives*. París: Grasset.
- ____ (2005). *Le visible et le révélé*. París: Cerf.
- ____ (2003). *Le phénomène érotique*. París: Grasset.
- ____ (2001). Jean-Luc Marion. Entretien du décembre 1999. En *Heidegger en France II. Entretiens*. Janicaud, D. (210-227). París: Albin Michel.
- ____ (1989). *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. París: PUF.
- ____ (1998 [1997]). *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. 2da ed. París: PUF.
- ____ (1986). *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie cartésienne*. París: PUF.
- Ricard, M.-A. (2001). La question de la donation chez Jean-Luc Marion. *Laval théologique et philosophique*, 57, 83-94.
- Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos.
- Serban, C. (2012). La méthode phénoménologique, entre réduction et herméneutique. *Les études philosophiques*, 100, 1, 81-100.