

La posibilidad de un pensamiento práctico en Marion a partir de la estima cartesiana

Ezequiel D. Murga

Universidad del Salvador – ANCBA / CONICET

ezequielmurga@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-2567-9067>

Resumen: Según Jean-Luc Marion, el sujeto es responsable de la fenomenalización de lo dado. Este proceso, caracterizado por el autor como “hermenéutico”, implica un discernimiento sobre el modo más adecuado de mostrar el fenómeno. Sin embargo, para ello se necesita una modalidad de pensamiento que no trate con objetos, sino con acontecimientos. En este artículo, propongo que esta modalidad, apropiada para decidir el modo de fenomenalización de lo dado, puede encontrarse en el pensamiento práctico. En primer lugar, rastreo esta posibilidad en la estima cartesiana. En segundo lugar, la abordo a partir de la prudencia aristotélica. Finalmente, vinculo ambas propuestas con la comprensión (*Verstehen*), que Marion retoma de Heidegger y Gadamer.

Palabras clave: Marion; estima; prudencia; hermenéutica; fenomenología

Abstract: “The Possibility of Practical Thought in Marion based on Cartesian Esteem”. According to Jean-Luc Marion, the subject is responsible for the phenomenalization of the given. This process—characterized as “hermeneutic” by the author—implies a discrimination concerning which is the most adequate way to show the phenomenon. For this to be possible, however, a modality of thought which does not deal with objects but with events is needed. This paper argues that this modality—suitable for deciding the way of phenomenalization of the given—can be found in practical thought. Firstly, I trace back this possibility to the Cartesian esteem. Secondly, I discuss it with reference to the Aristotelian prudence. Finally, I relate both approaches to comprehension (*Verstehen*), a concept that Marion picks up from Heidegger and Gadamer.

Keywords: Marion; esteem; prudence; hermeneutics; phenomenology

Introducción

La posibilidad de una dimensión práctica dentro de la fenomenología de la donación no es un tema abordado directamente por Marion. De hecho, las disciplinas filosóficas que se asocian tradicionalmente con el conocimiento práctico –la moral y la política– suelen ser vinculadas por Marion con el pensamiento metafísico que pretende superar¹. En efecto, podríamos sostener que la misma distinción entre teoría y *praxis*, y la subordinación de la segunda a la primera son una consecuencia de la metafísica, como ya lo señaló Heidegger. En este contexto, se hace necesaria la pregunta por la pertinencia de la cuestión dentro de la fenomenología de la donación. La posibilidad de un conocimiento práctico en el marco de esta propuesta debe ser fundamentada fenomenológicamente.

La tesis que busco sostener en este artículo es que el conocimiento práctico ocupa un lugar privilegiado en la fenomenología de Marion, aunque no opera del mismo modo que en la tradición metafísica. Este conocimiento desempeña un papel crucial dentro de la hermenéutica, pues cumple la función de discernir el modo de fenomenalización de lo dado. El adonado marioniano es el responsable de la mostración de los fenómenos y, por lo tanto, de decidir cuál es el modo de aparecer que más justicia le hace al fenómeno. Si bien no hay, por parte de Marion, un abordaje directo y sistemático sobre el modo de conocimiento que le corresponde a este discernimiento, considero que se pueden identificar elementos suficientes para explorarlo a partir de dos tradiciones: la *phrónesis* aristotélica y la estima cartesiana.

Con estos objetivos, en un primer apartado, justifico la necesidad de un discernimiento fenomenológico en la obra de Marion. Luego, en un segundo apartado, establezco la relación entre el discernimiento y la estima cartesiana. Finalmente, introduzco cierta conexión de estas ideas con la *phrónesis* aristotélica a través de la interpretación fenomenológica propuesta por Heidegger y Gadamer.

¹ Respecto de la ética: “Pero si la modernidad consuma la metafísica ¿qué ocurre entonces con la ética? Como correlato del fin de la metafísica, nos arriesgamos a que la modernidad contemple también la perfecta derrota de la ética” (Marion, J.L., *Prolegomènes à la charité*, p. 45). Y respecto de la política: “una parte de la filosofía política me resulta demasiado ingenua, en tanto ella permanece muy metafísica y no critica ciertos conceptos como, justamente, el de poder” (Marion, J.L., *Paroles Données*, p. 66).

1. La necesidad de un discernimiento hermenéutico

Una de las funciones principales que Marion le asigna al adonado –aquel que viene después del sujeto– es la de gestionar la fenomenalización de lo dado. Marion sostiene que el adonado es el responsable de los fenómenos, ya que “la responsabilidad pertenece de pleno derecho a toda la fenomenicidad que se despliega según la donación: lo que se da (la llamada) no logra mostrarse como fenómeno sino es sobre la pantalla y según el prisma, que solo le ofrece el adonado (la respuesta)”². El adonado es el encargado de gestionar el pasaje de la donación a la mostración, o, lo que es lo mismo, de la llamada a la respuesta. Esta función del adonado implica no solo una responsabilidad fenomenológica, sino que ella es la responsabilidad originaria a partir de la cual se derivan la responsabilidad ética y jurídica: “no podrá refutarse que la responsabilidad –entendida como la propiedad que obliga a un ‘sujeto’ jurídico a responder de sus actos y, a un sujeto ‘ético’, a responder lo que exige el rostro del Otro (a encararlo en cuanto tal)– puede deducirse de la figura más general del responsorio de un adonado a una llamada”³.

Esta función receptiva y fenomenalizadora del adonado, y la responsabilidad que conlleva, implican una hermenéutica del fenómeno, es decir, la posibilidad de que el adonado interprete lo dado de diferentes maneras. Marion, en su obra *Certitudes négatives*, define esta capacidad del fenómeno como una “variación hermenéutica”. Afirma que la fenomenicidad que se da originariamente como un acontecimiento puede volverse un objeto a partir de la imposición de las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia. De esta manera, el fenómeno puede aparecer como un acontecimiento o un objeto a partir de la mirada de aquel que lo recibe, al punto de poder afirmar que solo depende de mi mirada que una piedra pueda aparecer como un acontecimiento o que Dios aparezca como un objeto⁴.

La cuestión de la hermenéutica termina de ser profundizada por Marion en *Reprise du donné*, donde distingue cuatro usos de la hermenéutica en su obra. El primero consiste en identificar la llamada como tal, es decir, dar una primera respuesta: “debo decidir acerca *del hecho* de que se trata cabalmente de una llamada, y de que su calificación eventual como llamada real constituye ya

² Marion, J.L., *Étant Donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, p. 405.

³ *Ibid.*, p. 404.

⁴ Marion, J.L., *Certitudes négatives*, p. 307.

mi primera respuesta”⁵. En un segundo momento, luego de haber interpretado a la llamada como tal, se debe reconocer si se trata de un fenómeno saturado o, por el contrario, un fenómeno de derecho común. Si se trata de un fenómeno saturado, se deben recorrer las significaciones faltantes y las posibles interpretaciones del fenómeno. La tercera intervención de la hermenéutica corresponde a la distinción entre los grados de intuición que Marion había establecido en la tópica del fenómeno de *Étant donné*. Allí, los fenómenos se clasificaban en pobres, de derecho común y saturados⁶. Sin embargo, Marion nos recuerda que esta clasificación no debe comprenderse como regiones cerradas, sino como una gradualidad donde las transiciones son posibles. En este nivel de la hermenéutica, aparece la posibilidad de que un fenómeno que de entrada se da como pobre o común –segunda hermenéutica– pueda ser saturado a partir del modo en que el adonado lo recibe, y esto “varía con el talento, la educación, el coraje también, en resumen, la resistencia que el adonado puede desplegar”⁷. Finalmente, el cuarto y último uso de la hermenéutica marioniana –que retoma los análisis de *Certitudes négatives*– “separa todos los fenómenos en objetos o en acontecimientos y también *transforma* el objeto en acontecimiento o viceversa”⁸. En este último nivel, el adonado puede hacer variar el fenómeno de objeto a acontecimiento o de acontecimiento a objeto, dependiendo de la temporalidad a partir de la cual se interprete el fenómeno: el presente permanente para el objeto y el futuro anticipado para el acontecimiento⁹.

Como se puede observar, el adonado cumple la función hermenéutica de determinar en diferentes niveles el modo de fenomenalizar lo dado y, como se ha mostrado anteriormente, esta función conlleva una responsabilidad fenomenológica. Podríamos afirmar que la fenomenología marioniana –o la fenomenología en general– no es simplemente descriptiva, sino que se articula con un deber prescriptivo a la hora de decidir el modo de fenomenalización. Marion va a referirse a esta articulación a la hora de decidir si un fenómeno *debe* fenomenalizarse, o no, como saturado: “se trata de ver, delante de determinado fenómeno, si yo *puedo* describirlo como un objeto (un fenómeno de derecho

⁵ Marion, J.L., *Reprise du donné*, p. 37.

⁶ Marion, J.L., *Étant Donné*, pp. 309-325.

⁷ Marion, J.L., *Reprise du donné*, pp. 94-95.

⁸ *Ibid.*, p. 95.

⁹ *Cf. ibid.*, p. 96.

común, cuya intuición se sostiene en el concepto), o bien si yo *debo* describirlo como un fenómeno saturado (cuya intuición desborda el concepto)¹⁰.

La decisión sobre el modo de fenomenalizar lo dado implica un discernimiento hermenéutico. Gschwandtner señala su necesidad e importancia en su obra *Degrees of Givenness* donde afirma que: “La hermenéutica permite discernir entre mayores y menores niveles de saturación, manifestaciones más y menos apropiadas, auténticas e inauténticas formas de fenómenos. Es la hermenéutica la que nos permite comenzar el proceso de discernimiento que juzga el efecto de los fenómenos históricos, distinguir una gran obra de arte de una mediocre, discernir entre mejores y peores interpretaciones del cambio climático o de otro fenómeno natural, cerciorarse que una oferta de amor es genuina, distinguir un regalo gratuito de uno manipulador, describir varios niveles de oración y santidad”¹¹.

Marion parece coincidir con la importancia del discernimiento hermenéutico cuando afirma, sobre la decisión de describir un fenómeno como saturado o no, que “este asunto no se decide abstracta y arbitrariamente, se requiere cada vez de la atención, del discernimiento, del tiempo y de la hermenéutica; ¿pero de qué otra cosa se trata en filosofía, y cómo se puede seguir siendo filósofo si se rechaza este trabajo?”¹².

2. La estima cartesiana

Establecida la centralidad e importancia del discernimiento hermenéutico y la responsabilidad fenomenológica que conlleva, queda por descubrir el modo de conocimiento que permite tal discernimiento. Al tratarse de una decisión que responde a cada caso particular y al tener que decidir antes de que se conceptualice un objeto, parece claro que la modalidad del conocimiento teórico no podría cumplir esta función.

Una primera modalidad de conocimiento que parece capaz de responder a las necesidades del discernimiento hermenéutico se la puede encontrar en los últimos estudios cartesianos de Marion sobre la estima. En efecto, esta cuestión es abordada por Descartes en su estudio sobre las pasiones del alma, vinculándola con la admiración. En *Les passions de l'âme*, Descartes define a las pasiones como “percepciones, o sentimientos, o emociones del alma que se

132

¹⁰ Marion, J.L., “La banalité de la saturation”, en *Le visible et le révélé*, p. 170. El subrayado es mío.

¹¹ Gschwandtner, C.M., *Degrees of Givenness. On Saturation in Jean-Luc Marion*, p. 199.

¹² Marion, J.L., “La banalité de la saturation”, p. 170.

refieren particularmente a ellas y que son motivadas, mantenidas y amplificadas por algún movimiento de los espíritus”¹³. A la hora de establecer y enumerar las pasiones, Descartes establece como primera de ellas a la admiración: “Cuando nos sorprende el primer encuentro con algún objeto y lo juzgamos nuevo o muy distinto de lo que conocíamos hasta ahora o bien de lo que suponíamos que debía ser, lo admiramos sorprendidos; y puesto que esto puede ocurrir antes de que sepamos que dicho objeto nos es conveniente o no, creo que la admiración es la primera de todas las pasiones”¹⁴.

Marion, por su parte, comenta que esta “se produce justamente sin idea corporal, porque se produce sin idea en absoluto, puesto que experimentamos ‘cualquier objeto... nuevo’ y que ‘nos sorprende’ y mismo ‘antes de que [lo] conozcamos’ –o por la sola imagen de un bosquejo, ‘la primera imagen de los objetos que se ha presentado’-. De hecho, la admiración (por ende, la generosidad) se refiere menos a un objeto representable que a un proceso, a un acontecimiento, que pasa y debe pensarse como *pasando*, a una ‘sorpresa’, es decir... a la llegada súbita e inopinada del ‘acontecimiento’, en tanto que ‘raro’”¹⁵.

Inmediatamente, Descartes afirma que “a la admiración va unida la estimación o el desprecio, según sea lo que admiremos: la grandeza o la pequeñez de un objeto”¹⁶. En la tercera parte de la obra, “De las pasiones particulares”, Descartes profundiza la cuestión de la estima.

En primer lugar, hay que señalar un desdoblamiento, dependiendo de si esta se ejerce con o sin pasión, ya que cada caso determina un régimen epistemológico diferente. En el primer caso, la estima es “la opinión que se tiene, sin pasión, del valor de cada cosa”¹⁷. Cuando la estima se realiza sin pasión “valida la evidencia que el entendimiento descubre en la cosa a querer estimar”¹⁸. Mientras que en el segundo caso –cuando la estima se realiza con pasión a partir del movimiento causado por el espíritu– la estima ya no se guía por la luz del entendimiento, sino que la voluntad sigue el hilo conductor de la afección. Es decir, se produce una inversión de la relación entre la voluntad y el entendimiento: “nuestra voluntad puede siempre obligar a nuestro entendimiento,

¹³ Descartes, R., “Passions de l’ame”, en: Paul Tannery y Charles Adam (eds.), *Oeuvres de Descartes*, p. 349. En adelante AT. XI.

¹⁴ *Ibid.*, p. 373.

¹⁵ Marion, J.L., *Sur la pensée passive de Descartes*, p. 246.

¹⁶ AT. XI, p. 373.

¹⁷ *Ibid.*, p. 443.

¹⁸ Marion, J.L., *Questions Cartésiennes III. Descartes sous le masque du cartésianisme*, p. 98.

cuando nosotros juzgamos que la cosa que se presenta vale la pena”¹⁹. Este es el caso de la admiración en el que no hay objeto para que el entendimiento juzgue y, por lo tanto, la estimación se realiza a partir de la afección. Para Marion, el segundo caso posibilita una modalidad de conocimiento no-teórica:

Estimar, en la pasión, significa que el entendimiento se encuentra directamente controlado por la voluntad, contrariamente a la situación normal y a la definición estándar de la verdad, donde la voluntad ratifica indirectamente el conocimiento claro y distinto, de entrada obtenido directamente por el entendimiento (AT VII, 59, 1-4). Sin embargo se trata, en la estima como pasión, de una forma de conocimiento, porque ella permite aún ‘representarse’ (AT X, 444, 1) alguna cosa. Pero se trata de un conocimiento muy particular, que trata menos sobre la ‘cosa’ en tanto tal, que sobre su ‘valor’, según ‘ella vale la pena’, pues en tanto que útil²⁰.

La estima con pasión realiza un tipo de conocimiento, ya que se representa la cosa al interpretarla como “valor”. Es decir, nos encontramos con un “conocimiento no objetivo y propiamente *hermenéutico*”²¹. En este sentido, la estima parece un tipo de conocimiento que se adapta a las necesidades de la fenomenología de la donación. Puesto que es un “conocimiento sin el método, sin orden y sin medida, comprendemos que la estima puede intervenir en los límites de la objetividad; no solamente en su límite inferior –el uso en la vida, los acontecimientos que no dependen de nosotros–, sino también en su límite superior: la incomprehensibilidad por exceso y no por defecto”²².

Ahora bien, Marion indica que la estima no debe considerarse una modalidad de conocimiento marginal y secundaria, que solo operaría por defecto cuando no es posible el conocimiento racional. Por el contrario, para Descartes, la estima pone en obra el verdadero uso de la razón. Para justificar esta posición, Marion cita dos cartas de Descartes. En primer lugar, una carta a Elisabeth de Bohemia donde afirma: “es por esto por lo que el verdadero oficio de la razón es el de examinar el justo valor de todos los bienes de los que la adquisición parece depender de cierta manera de nuestra conducta”²³. Y una segunda carta dirigida a Chanut: “el verdadero uso de nuestra razón para la conducta de la vida no consiste en más que en examinar y considerar sin pasión el valor de todas las

¹⁹ Descartes, R., AT, XI, p. 385.

²⁰ Marion, J.L., *Questions Cartésiennes III*, p. 99.

²¹ *Ibid.*, p. 99.

²² *Ibid.*, pp. 99-100.

²³ Descartes, R., “Correspondance”, en: Paul Tannery y Charles Adam (eds.), *Oeuvres de Descartes*, p. 284. En adelante AT. IV.

perfecciones”²⁴. A partir de estas referencias, Marion concluye que “la estima es entonces el valor que ella pone en obra definiendo así el modo de conocimiento *en general* de estas ‘cosas’ que no tienen el estatuto de objetos posibles para un conocimiento claro y distinto, pero que sin embargo nos conciernen en primer lugar a título de objetos eventualmente oscuros de deseo y temor, según nuestro interés”²⁵. La estima opera con un conocimiento de las cosas a partir de su utilidad y no como objetos extensos. En este sentido, Marion interpreta que hay en Descartes una doble interpretación de los entes mundanos en tanto que se los puede considerar a partir del entendimiento o a partir de la sensación y que puede ser comparada con la distinción heideggeriana entre el objeto (*Vorhandenheit*) y el útil (*Zuhandenheit*)²⁶. La estima es la encargada del conocimiento práctico en el ámbito de lo no objetivable. Sin embargo, permanece sin resolver la cuestión principal: ¿cómo estimar correctamente?

La primera dificultad que Marion señala para la estima correcta es que esta depende de las pasiones que “desdibujan las cosas deformando su valor”²⁷. Para poder contrarrestar la deformación causada por la pasión, se propone realizar un golpe contrario al de la primera deformación con el fin de equilibrar las pasiones. Descartes pone como ejemplo el contrarrestar la tristeza a partir de la alegría con el fin de equilibrar las pasiones para poder realizar una estima correcta. Esta situación se puede dar en tres casos diferentes. El primero de ellos es cuando la tristeza y la alegría proceden ambas de un conocimiento verdadero. En este caso, conviene elegir la alegría que siempre es útil. En el segundo caso, cuando ambas pasiones se encuentran mal fundadas, el amor y la alegría nuevamente son preferidos. Finalmente, el tercero es cuando la alegría es falsa mientras que la causa de la tristeza es verdadera. Para Descartes, también en este último caso es preferible una alegría falsa que una tristeza bien fundada. Para Marion, “el ejemplo de una estimación que prefiere siempre la alegría (incluso infundada) a la tristeza (incluso fundada) manifiesta sin embargo que la ética de la estima procede más por una práctica hermenéutica que por un cálculo teórico; como ella no puede ni cuantificarse ni calcularse con precisión, su justeza tampoco puede demostrarse evidentemente”²⁸. Esta dificultad para establecer la estimación justa aparece de manera ejemplar en la generosidad.

²⁴ *Ibid.*, pp. 536-537.

²⁵ Marion, J.L., *Questions Cartésiennes III*, p. 103.

²⁶ Cf. Jean-Luc Marion, *Sur la pensée passive de Descartes*, §10.

²⁷ Marion, J.L., *Questions Cartésiennes III*, p. 105.

²⁸ *Ibid.*, p. 113.

En efecto, Descartes define la generosidad como la correcta estima de sí. Pero ¿cómo establecer el punto de la justa estima de sí sin caer en la auto-justificación egoísta? “Para superar esta objeción persistente, Descartes realiza un movimiento notable, aunque poco advertido por la crítica: propone reglar la estima (y luego la generosidad misma) según un nuevo criterio, la consideración de otro por el *ego*, en lugar de atenerse a la consideración del ego por sí solo. La medida de la estima de sí se encuentra establecida por referencia a la estima hacia otro, de modo que la generosidad se regla por el amor”²⁹.

La estima entonces se limita y se regula a partir del amor que la hace posible. Una definición de amor en Descartes la podemos encontrar en la carta a Chanut del primero de diciembre de 1646: “yo no sé de otra definición de amor, sino que es una pasión que nos impulsa a unir nuestra voluntad a algún objeto sin distinguir si este objeto es igual, más grande, o menor que nosotros”³⁰. Ahora bien, a partir de esta definición de amor se establece una jerarquía de acuerdo con la dignidad del objeto amado: “cuando se estima el objeto de su amor menos que a sí mismo, se tiene por él un simple afecto; cuando se lo estima tanto como a uno mismo, se hablará de amistad; y cuando se lo estima más, la pasión que se tiene puede ser llamada devoción”³¹. De esta manera, el valor que la estima le asigna al objeto no proviene *a priori* de la certeza del *ego*, sino, por el contrario, de la cosa misma a partir de la relación ética en el ejercicio práctico de la vida.

Sin embargo, permanece aún una dificultad. La estima realiza una valoración de la cosa. Marion es sumamente crítico del concepto de valor por considerarlo consecuencia del nihilismo: “ya sea que uno los combata o los defienda, el valor depende en efecto siempre intrínsecamente del nihilismo: calificar una realidad con el *siniestro* título de valor consiste en decir que el ente, ya reducido a su representación y a su cogitabilidad por la metafísica triunfante, debe en última instancia reducirse al juicio de valor que lo afirma o lo deniega, es decir, a la voluntad de poder”³².

Ahora bien, considero que se puede diferenciar la interpretación de “valor” que realiza la estima de la noción de valor que critica Marion. En efecto, el valor que asigna la estima se diferencia de la evaluación realizada por la voluntad,

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Descartes, R., “Correspondance”, en Paul Tannery y Charles Adam (eds.), *Oeuvres de Descartes*, pp. 610-611.

³¹ *Ibid.*, p. 611.

³² Marion, J.L., *La Rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbib*, p. 263. La misma crítica la podemos encontrar en *Brève apologie pour un moment catholique*, pp. 86-88.

pues el primero “*adviene al ego desde otro lado que de él mismo (desde las cosas del mundo, los otros hombres y Dios)*”³³. De esta manera, la evaluación que realiza la estima no se rige por la voluntad de poder, sino a partir del advenimiento de la cosa.

Finalmente, encontramos en la estima cartesiana una modalidad de conocimiento práctico que permite establecer un juicio de valor sin necesidad del conocimiento objetivo y que se encuentra reglada por el amor. En este sentido, podemos relacionar la estima con la máxima agustiniana “*ama y haz lo que quieras*”³⁴. Marion comenta esta frase en su obra sobre las confesiones de san Agustín, *Au lieu de soi*, donde interpreta la frase como el principio de discernimiento para juzgar todos los actos humanos³⁵. Ahora bien, queda por establecer si es fenomenológicamente lícito trasladar el modelo de la estima cartesiana a la fenomenología de la donación.

3. Marion y la prudencia aristotélica-tomista

Los análisis de Marion sobre la estima cartesiana no han sido –por el momento– retomados explícitamente en su fenomenología de la donación³⁶. Si bien se puede establecer una relación entre sus estudios cartesianos y su propio pensamiento³⁷, propongo analizar la factibilidad de aplicar el modelo de la estima cartesiana en la hermenéutica de Marion siguiendo el hilo conductor de la prudencia aristotélica y tomista y la *Verstehen* heideggeriana.

La relación entre la estima y la prudencia la establece Marion al señalar la presencia de la estima ya en los sueños de Descartes de 1619. En el relato que Baillet nos transmite de los tres sueños nos dice que “el terror con el que fue golpeado en el segundo sueño marcaba, a su entender, la *sindéresis*, es decir, el remordimiento de su conciencia acerca de los pecados que pensaba haber cometido durante el transcurso de su vida hasta ese momento”³⁸. Según Marion, la conciencia moral del segundo sueño vuelve a aparecer en *Discours de*

³³ Marion, J.L., *Questions Cartésiennes III*, p. 117.

³⁴ San Agustín, “In Epistolam Joannis Ad Parthos Tractatus Decem”, en: Migne, J.P. (ed.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, p. 2033.

³⁵ Marion, J.L., *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, p. 376.

³⁶ En una entrevista del 2017, Marion insinúa la relación entre la estima cartesiana y el conocimiento de los acontecimientos: “Yo creo que uno también piensa (y actúa) a la estima, sobre todo, delante del acontecimiento” (Marion, J.P., *Paroles Données*, p. 170).

³⁷ Esta es la tesis sostenida por Gschwandtner en *Reading Jean-Luc Marion. Exceeding Metaphysics*.

³⁸ Descartes, R., “Olympica”, en: Tannery P. y C. Adam (eds.), *Oeuvres de Descartes*, p. 186.

la *méthode* de 1637: “esto me sirvió para librarme de todos los arrepentimientos y remordimientos que suelen agitar las conciencias de estos espíritus débiles y vacilantes que, con inconstancia, se dejan llevar a practicar como buenas las cosas que después juzgan malas”³⁹. Descartes se juzga a sí mismo, en 1619, como un espíritu débil y vacilante, incapaz de distinguir las cosas buenas de las malas en la vida práctica. Marion concluye entonces que para Descartes “la (mala) conciencia moral depende entonces, en primer lugar, de una mala decisión sobre el bien y el mal”⁴⁰.

Marion remite la *sindéresis* a la que se hace referencia en el sueño a santo Tomás. En efecto, el filósofo dominico considera la *sindéresis* como un hábito que, al modo de la razón especulativa, busca captar los primeros principios del actuar práctico: “Tampoco los principios prácticos infundidos en nosotros por naturaleza pertenecen a una potencia especial, sino a un hábito especial natural llamado *sindéresis*. Por eso, se dice que la *sindéresis* impulsa al bien y censura el mal en cuanto que por los primeros principios procedemos a la investigación y, por ellos, juzgamos lo averiguado. Por lo tanto, resulta evidente que la *sindéresis* no es una potencia, sino un hábito natural”⁴¹.

La *sindéresis* es la encargada de aprehender los principios morales para que luego la prudencia determine los medios prácticos para alcanzar el fin propuesto⁴². Ahora bien, la prudencia, para poder captar los principios morales y los casos particulares, opera por medio de la facultad estimativa.⁴³ Marion concluye que en santo Tomás, el ámbito de lo contingente –el de la prudencia– se decide por medio de la estimación que ocupa el lugar que se corresponde con el de la ciencia en el campo de lo teórico.

Marion ya había indicado cuál es la relación entre la prudencia y lo contingente en su obra temprana *Sur l'ontologie grise de Descartes*⁴⁴. Allí, cita el capítulo VI de la *Ética a Nicómaco*: “podría parecer extraño que la prudencia, aunque inferior a la sabiduría, le saque ventaja –puesto que, en efecto, produ-

³⁹ Descartes, R., “Discours de la méthode”, en: Tannery P. y C. Adam (eds.), *Oeuvres de Descartes*, p. 26.

⁴⁰ Marion J.L., *Questions Cartésiennes III*, p. 129.

⁴¹ Santo Tomás de Aquino, *Suma de teología I. Parte I*, Martorell Capó, J. (trad.), p. 738.

⁴² Santo Tomás de Aquino, *Suma de teología III. Parte II-II (a)*, José Martorell Capó, J. y L. Jiménez Patón, (trads), p. 405.

⁴³ Santo Tomás de Aquino, *Suma de teología I. Parte I*, p. 719.

⁴⁴ Marion, J.L., *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*, p. 33.

ciendo, ella gobierna y ordena a cada (¿acontecimiento? ¿hecho?) particular⁴⁵. Marion no solo vincula la prudencia con el conocimiento de lo contingente, sino que, además –adelantándose a sus desarrollos posteriores– piensa lo contingente en clave de acontecimiento.

La contingencia es una consecuencia de la *hyle*. Explica Aristóteles: “Así que será la materia, que admite [ser] de otro modo aparte de lo [que se da] la mayoría de las veces, la causa del accidente⁴⁶. El objeto se caracteriza por ser aquello que puede ser conocido con certeza. Ahora bien, el conocimiento cierto se logra eliminando entonces la contingencia de la materia: “En adelante, no se tratará sino de conocer *objetos* y, para eso, en primer lugar, de *producirlos*, en el lugar de la cosa, reemplazando al ente de la naturaleza. Esa operación consiste en constituir esos objetos, poniendo entre paréntesis la cosa, a fin de eliminar en ella la *hyle* y de retener de su experiencia solo los elementos que satisfacen la única condición de la ciencia⁴⁷.”

Por lo tanto, el conocimiento de los fenómenos dados y de los acontecimientos, al pertenecer al ámbito de lo contingente, no puede estar sometidos al conocimiento teórico que opera abstrayendo la *hyle*. Al contrario, por sus características mismas parecen necesitar de un conocimiento práctico al modo de la prudencia aristotélica y tomista, o de la estima cartesiana. Explica Marion: “cuando se trata de un fenómeno del tipo de acontecimiento, su conocimiento teórico mismo supone que se le responda mediante la razón práctica⁴⁸.”

4. La prudencia en la fenomenología de la donación

La estima cartesiana se relaciona con la prudencia, tanto en su figura aristotélica como tomista, en la medida en que el conocimiento de lo contingente (el de la prudencia) necesita de un conocimiento práctico que opera mediante una estima de “valor”. En este sentido, parece ser una modalidad de conocimiento que responde a las necesidades que nos imponía la posibilidad de un discernimiento hermenéutico sobre los modos de fenomenicidad. Sin embargo, falta analizar si es fenomenológicamente posible trasladar el modelo de la estima y la prudencia a la fenomenología de la donación.

⁴⁵ *Ibid.* *Ética Nicomáquea*, VI, 12, 1143b, pp. 33-38. Traduzco desde la cita de Marion para mantener la relación entre acontecimiento y discernimiento que el autor propone.

⁴⁶ Aristóteles, *Metafísica*, 1027a.

⁴⁷ Marion, J.L., *Reprise du donné*, p. 156.

⁴⁸ Marion, J.L., *Certitudes négatives*, p. 291.

Una primera relación entre la prudencia y la fenomenología la podemos encontrar, siguiendo la tesis de Volpi, en Heidegger. En efecto, la relación entre la fenomenología y Aristóteles fue trabajada por el joven Heidegger en el *Natorp Bericht* y profundizada en el curso del semestre de invierno de 1924-1925 sobre *El Sofista* de Platón. Estos trabajos conducen hacia las tesis centrales de *Sein und Zeit*, al punto que Volpi sostiene que la obra de Heidegger es una versión modernizada de la *Ética a Nicómaco*⁴⁹.

En el *Natorp Bericht*, la prudencia es introducida en relación con la pregunta por la verdad. Heidegger critica la concepción aristotélica de la verdad como adecuación para proponer una concepción ontológica que la comprende como un “estar-aquí desocultado y ser-mentado en sí mismo”⁵⁰. En este contexto, Heidegger retoma las modalidades del saber propuestas por Aristóteles en el Libro VI de la *Ética a Nicómaco* para definir las como “modalidades que permiten llevar a cabo una *auténtica custodia del ser en la verdad*”⁵¹ y, por lo tanto, custodian el a-partir-de-dónde del ente. Para Heidegger, la prudencia reguarda el horizonte en el que se despliega el trato de la vida humana y, como tal, se enraiza en la comprensión: “la *phrónesis* permite que quien actúa comprenda la situación porque fija el *on eneche*, el motivo-por-el-cual actúa, porque hace accesible el para-qué que en ese momento determina la situación, porque aprehende el ‘ahora’ y porque prescribe el cómo”⁵².

Estas ideas van a ser retomadas y profundizadas en el curso dedicado a *El Sofista* de Platón. En el §8 Heidegger va a retomar la descripción que Aristóteles hace de la *phrónesis* en la *Ética a Nicómaco*: “la prudencia es un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre. Porque el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción no puede serlo; pues una acción bien hecha es ella misma el fin”⁵³. Aristóteles define la *phrónesis* y la *téchne* en tanto que su objeto se determina a partir de lo contingente, pero ambas se diferencian en que la segunda tiene su fin en un objeto exterior mientras que la primera tiene su fin en el hombre mismo. Heidegger interpreta de la definición aristotélica que la *phrónesis* tiene como objeto al *Dasein* mismo.

⁴⁹ Cf. Volpi, F., “Being and Time: A Translation of the Nichomachean Ethics”.

⁵⁰ Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, p. 377.

⁵¹ *Ibid.*, p. 376.

⁵² *Ibid.*, p. 283.

⁵³ Aristóteles, *Ética nicomaquía*, 1140b 5-7.

Posteriormente, la *phrónesis* aristotélica va a ser reinterpretada e integrada dentro de la analítica existencial del *Dasein* en *Sein und Zeit* como la comprensión (*Verstehen*) misma. Alejandro Vigo acierta al señalar que: “Heidegger extrae del análisis aristotélico de la *phrónesis* elementos concretos que, transformados y reinterpretados, quedan luego integrados, como momentos constitutivos, en la analítica de la existencia desarrollada en dicha obra, en particular, en la caracterización de la *Verstehen* como determinación fundamental de la existencia humana”⁵⁴.

Esta relación que establece Vigo entre la *phrónesis* aristotélica y la *Verstehen* heideggeriana, nos permite, a su vez, vincular estos elementos con la hermenéutica marioniana. En efecto, Marion retoma la *Verstehen* para explicitar el modo en que comprende la interpretación de lo dado:

la hermenéutica (de la cosa) se origina en la comprensión (de sí del *Dasein*) esa comprensión quiere decir siempre *pre*-comprensión, por ende, la apertura del *Dasein* a su posibilidad: ‘La comprensión (*Das Verstehen*), en cuanto que apertura del *-Da*, alcanza siempre la totalidad del ser-en-el-mundo’ (GA, 2, 152). La posibilidad del *Dasein* se juega en y por el ser-en-el-mundo, ya que allí solo le va su ser porque él mismo se pone en juego en el mundo. Así entre el sentido del *Dasein* y la significación de cada ente, la comprensión (*Verstehen*), tal como ella permite la interpretación (*Auslegung*), se juega en la ‘estructura de la pregunta y la respuesta’ (Gadamer)⁵⁵.

Marion retoma la *Verstehen* para integrarla dentro de la estructura hermenéutica siguiendo el modelo de Gadamer de la llamada y la respuesta. Ahora bien, Gadamer también reinterpreta la *phrónesis* dentro de su propuesta hermenéutica, por lo que el pensamiento práctico vuelve a aparecer como un elemento central en la estructura de la llamada y la respuesta. Ya en su temprano texto “*Praktisches Wissen*”, Gadamer se detiene en el conocimiento práctico aristotélico que se diferencia de la ciencia al ocuparse de lo singular de cada caso⁵⁶. Asimismo, en *Verdad y método*, en el capítulo titulado “la actualidad hermenéutica de Aristóteles”, sostiene que la hermenéutica tiene un especial interés en el conocimiento práctico aristotélico y la vincula directamente con la *Verstehen*: “comprender es, entonces, un caso especial de la aplicación de algo en general a una situación concreta y determinada. Con ello gana una especial

⁵⁴ Vigo, A.G., *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*, p. 216.

⁵⁵ Marion, J.L., *Reprise du donné*, p. 87.

⁵⁶ Gadamer, H.G., „*Praktisches Wissen*“, en *Gesammelte Werke*, p. 242.

relevancia la ética aristotélica⁵⁷. Gadamer se va a interesar específicamente en la *phrónesis* al punto que la termina considerando como una “especie de modelo de los problemas inherentes a la tarea hermenéutica”⁵⁸.

Podríamos concluir que, si bien Marion no vincula directamente el pensar según la estima cartesiana o la prudencia aristotélica con su fenomenología de la donación y su hermenéutica, es posible pensar su legítima aplicación en la medida en que el comprender y la estructura de la llamada y la respuesta se relacionan mediante Heidegger y Gadamer con la prudencia aristotélica, y que Marion la vincula directamente con la estima.

Conclusión

La tarea hermenéutica que la fenomenología marioniana deposita en el adonado como encargado de fenomenalizar lo dado, decidiendo el modo de mostrarse más justo para cada fenómeno, introduce la necesidad de un discernimiento hermenéutico. Sin embargo, para poder realizar esta labor de discernimiento, se vuelve necesario encontrar un modo de conocimiento que sea acorde a su dimensión acontecencial, es decir, que no opere con objetos necesarios y permanentes, sino que puede actuar con la contingencia y la singularidad del acontecimiento.

Si bien Marion no aborda directamente esta cuestión, los desarrollos sobre la estima cartesiana parecen ofrecer un modo de conocer no objetivo que se adapta a las necesidades de los acontecimientos, y, por lo tanto, apto para realizar el discernimiento sobre el modo más justo de fenomenalizar. En efecto, la estima opera como una modalidad de conocimiento que permite establecer un juicio de valor sin la necesidad de un objeto. Marion lo explica elocuentemente: “este término no renvía a un registro de la subjetividad, de la psicología (cuando se habla de estima de sí) sino, en primer lugar del léxico de la navegación. Un marinero navega a la estima cuando mide aproximadamente su posición o trayectoria en función del sol, del viento, de las corrientes, etc. La localización se hace por un juicio, con el ‘olfato’ diríamos familiarmente”⁵⁹. La estima, siguiendo la regla dada por el amor, es capaz de juzgar y discernir lo dado.

142

⁵⁷ Gadamer, H.G., *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen*, p. 317.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 329.

⁵⁹ Marion, J.L., *Paroles Données*, p. 170.

Sin embargo, para poder justificar fenomenológicamente la función hermenéutica de la estima dentro de la fenomenología es necesario relacionar, siguiendo las indicaciones de Marion, la estima con la prudencia aristotélica que, asimismo, también es un modo de conocer y juzgar con anterioridad al objeto. La relación de la estima con la prudencia permite vincularla con la *Verstehen*, tal como es propuesta por Heidegger y Gadamer, y que Marion relaciona con la interpretación del fenómeno. De esta manera, el pensamiento práctico pasa a ocupar un lugar central al ser el modo que se corresponde con el conocimiento de lo acontecimental. La interpretación del fenómeno, al depender de la comprensión, se abre a la posibilidad de un discernimiento hermenéutico capaz de decidir el mejor modo de fenomenalizar lo que se da, al modo de la estima cartesiana.

Bibliografía

- Aristóteles, *Metafísica*, Sinnot, E. (trad.), Buenos Aires: Colihue, 2022.
- Aristóteles, “Ética nicomaquéa”, en: *Aristóteles III*, Pallí, J. (trad.), Madrid: Gredos, 2011.
- Descartes, R., “Passions de l’âme”, en: Tannery, P. y Adam, C. (eds.), *Oeuvres de Descartes*, v. XI, París: J. Vrin, 1909. <https://doi.org/10.5962/bhl.title.39750>
- Descartes, R., “Olympica”, en: Tannery, P. y Adam, C. (eds.), *Oeuvres de Descartes*, v. X, París: J. Vrin, 1908. <https://doi.org/10.5962/bhl.title.39750>
- Descartes, R., “Discours de la méthode”, en: Tannery, P. y Adam, C. (eds.), *Oeuvres de Descartes*, v. VI, París: J. Vrin, 1902. <https://doi.org/10.5962/bhl.title.39750>
- Descartes, R., “Correspondance”, en: Tannery, P. y Adam, C. (eds.), *Oeuvres de Descartes*, v. IV, París: J. Vrin, 1901. . <https://doi.org/10.5962/bhl.title.39750>
- Gadamer, H., *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen*, v. I, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. <https://doi.org/10.15581/006.20.19482>
- Gadamer, H., “Praktisches Wissen”, en: *Gesammelte Werke*, v. V, Tübingen: Mohr Siebeck, 1985.
- Gschwandtner, C., *Reading Jean-Luc Marion. Exceeding Metaphysics*, Bloomington: Indiana University Press, 2007.
- Gschwandtner, C., *Degrees of Givenness. On Saturation in Jean-Luc Marion*, New York: Fordham University Press, 2014.
- Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, coll. “Gesamtausgabe. II. Abteilung, Vorlesungen 1919-1944 / Martin Heidegger” Bd. 62, 2005. <https://doi.org/10.5944/endoxa.4.1994.4831>
- Marion, J., *Paroles Données*, París: Cerf, 2021.
- Marion, J., *Questions Cartésiennes III. Descartes sous le masque du cartésianisme*, París: Presses Universitaires de France, 2021. <https://doi.org/10.3917/puf.mario.2021.01>

- Marion, J., *Brève apologie pour un moment catholique*, Paris: Bernard Grasset, 2017. <https://doi.org/10.3917/etu.4241.0119c>
- Marion, J., *Reprise du donné*, Paris: Presses Universitaires de France, 2016.
- Marion, J., *Sur la pensée passive de Descartes*, Paris: Presses universitaires de France, 2013.
- Marion, J., *La Rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbib*, Paris: Flammarion, 2012. <https://doi.org/10.3917/etu.4183.0407t>
- Marion, J., *Certitudes négatives*, Paris: Grasset, 2010.
- Marion, J., *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris: Presses Universitaires de France, 2008. <https://doi.org/10.1007/s11007-009-9117-x>
- Marion, J., "La banalité de la saturation", en: *Le visible et le révélé*, Paris: Cerf, 2005, pp. 143-182.
- Marion, J., *Étant Donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris: Presses Universitaires de France, 1997. <https://doi.org/10.7202/027481ar>
- Marion, J., *Prolégomènes à la charité*, Paris: La Différence, 1986.
- Marion, J., *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*, Paris: J. Vrin, 1975.
- San Agustín, "In Epistolam Joannis Ad Parthos Tractatus Decem", en: Migne, J. (ed.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, v. XXXV, Paris: Paris Apud Garnier, 1864.
- Santo Tomás de Aquino, *Suma de teología I. Parte I*, Martorell, J. (trad.), 4ta. edición, Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2001.
- Santo Tomás de Aquino, *Suma de teología III. Parte II-II (a)*, Martorell, J. y Jiménez, L. (trads.), 4ta. edición, Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1990.
- Vigo, A.G., *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*, 1era. edición, Buenos Aires: Biblos, 2008. <https://doi.org/10.1007/s11007-010-9163-4>
- Volpi, F., "Being and Time: A Translation of the Nichomachean Ethics", en: John van Buren, J. y Kisiel, T. (eds.), *Reading Heidegger from the start: Essays in his Earliest Thought*, Albany: State University of New York Press, 1994, pp. 195-121. <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.570>

Recepción: 15/02/2023

Aprobación: 02/01/2024