
Dossier "Heidegger y la pregunta por lo humano"

Lecturas de la Filosofía Moderna y el Renacimiento en la
fenomenología acontecimental: Jean-Luc Marion y Jean-Louis
Chrétien contra Martin Heidegger

TÁBANO

Readings of Modern Philosophy and the Renaissance in
Evental Phenomenology: Jean-Luc Marion and Jean-Louis
Chrétien Against Martin Heidegger

Matías Ignacio Pizzi

Universidad de Buenos Aires, Argentina
matiasipizzi@gmail.com

Tábano

núm. 27, 9, 2026

Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos
Aires, Argentina

ISSN-E: 2591-572X

Periodicidad: Semestral

revista_tabano@uca.edu.ar

Recepción: 16 abril 2025

Aprobación: 25 mayo 2025

URL: <https://portal.amelica.org/ameli/journal/828/8285519009/>

Resumen: El objetivo del presente trabajo consiste en analizar las interpretaciones de la Filosofía Moderna a partir de las obras fenomenológicas de Jean-Luc Marion y Jean-Louis Chrétien, mostrando cómo estas pueden contraponerse a la lectura ofrecida por Heidegger de dicho período. A la luz de los análisis de ambos pensadores franceses de la Modernidad y el Renacimiento, buscamos mostrar la posibilidad de una lectura acontecimental de ambas etapas. En el caso de Marion, esto puede apreciarse a partir de lo que llamamos "historia bifronte", y en cuanto a Chrétien, mediante la "historia oblicua". En ambos casos se intenta mostrar la posibilidad de una simultánea lectura de la Modernidad y el Renacimiento, no como períodos donde la comprensión del ser como certeza y objeto adquiere su mayor nivel (Heidegger), sino más bien como un momento histórico en el que puede elucidarse una historia de fenómenos caracterizados por un exceso de sentido.

Notas de autor

Sobre el autor Matías Pizzi es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente es becario posdoctoral de ICALA a partir de una investigación sobre la fenomenología de la palabra de Jean-Louis Chrétien. Se desempeña como Profesor Adjunto de Filosofía Moderna I en la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales (UCES), Profesor a Honorario en la Universidad Católica de la Santísima Concepción (UCSC) en Chile, y como Ayudante en Introducción al Pensamiento Científico (IPC) en el Ciclo Básico Común (CBC) de la Universidad de Buenos Aires (UBA).

Es miembro de diversos grupos de investigación sobre fenomenología y neoplatonismo cristiano a nivel nacional e internacional. Destaca en esto su pertenencia al Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires, radicado en el Instituto de Filosofía Dr. Alejandro Korn de la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Su tema de investigación se concentra, en términos generales, en la recepción de la tradición neoplatónico-cristiana en la Fenomenología francesa contemporánea (especialmente en la obra de Jean-Luc Marion, aunque también ha abordado dicha cuestión en la fenomenología histórica, como son los casos de Edmund Husserl y Martin Heidegger), y de modo específico, en un estudio del problema del lenguaje en la *nouvelle phénoménologie française*.



Palabras clave: Filosofía Moderna, Renacimiento, Martin Heidegger, Ernesto Grassi, Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien.

Abstract: The aim of this work is to analyze the interpretations of Modern Philosophy based on the phenomenological works of Jean-Luc Marion and Jean-Louis Chrétien, showing how these can be contrasted with Heidegger's reading of that period. In light of the analyses of Modernity and the Renaissance by these two French thinkers, we seek to demonstrate the possibility of an event-based reading of both eras. In Marion's case, this can be seen through what we call a "bifrons history," and in Chrétien's case, through an "oblique history." In both instances, the goal is to show the possibility of a simultaneous reading of Modernity and the Renaissance, not as periods in which the understanding of being as certainty and object reaches its peak (as Heidegger suggests), but rather as historical moments in which a history of phenomena characterized by an excess of meaning can be elucidated.

Keywords: Modern Philosophy, Renaissance, Martin Heidegger, Ernesto Grassi, Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien.

1. Introducción

Caro al ímpetu de pensar la tradición y sus variadas recepciones, en la presente comunicación buscamos ofrecer lecturas alternativas y críticas de la Modernidad frente al relato de la fenomenología histórica, y puntualmente, la propuesta de Heidegger, intentando así formular una lectura acontecial de la filosofía moderna. Esto implicará dos cuestiones. Por un lado, tomar distancia frente a la lectura de la filosofía moderna como una tradición estrictamente gnoseológica, tal como quedó asentado por el neokantismo. Sostenemos que solo puede pensarse una interpretación acontecial de la filosofía moderna si nos corremos de toda reducción de dicho período a una teoría del conocimiento, y como consecuencia de ello, también dejamos de lado el centramiento en la subjetividad como tema programático de dicha época. Esto permitirá poner sobre la mesa problemas eminentemente ontológicos en dicho período. Por otro lado, buscamos alejarnos también del canon clásico de pensar la historia de la filosofía moderna, remitiéndonos a temáticas presentes entre la filosofía del Renacimiento y la filosofía de la Modernidad temprana.¹ Así, veremos junto con Ernesto Grassi cómo la falta de un análisis profundo sobre la filosofía del Renacimiento, esto es, un olvido del Humanismo (agregamos nosotros, de un “cierto” humanismo), lleva a Heidegger a elaborar una lectura crítica de la filosofía moderna anclada en un reduccionismo gnoseológico.

Ambos puntos, a nuestro juicio, se encuentran, aunque no de modo total (el caso de Kant no cumple el primer punto) en la concepción heideggeriana de la filosofía moderna. A los fines de realizar esta tarea, en primer lugar, abordaremos lo que podemos denominar como “historia bifronte” en Jean-Luc Marion, propuesta en diversos momentos de su obra fenomenológica. A su juicio, y de modo paradójico, todos los autores que pueden leerse como consumidores de la reducción de los fenómenos al mero carácter de objetos, también son quienes transgreden dicha simplificación. Descartes, Kant y Husserl serán pensadores bifrontes, pues permiten tanto la lectura canónica de la modernidad, como también su transgresión. En segundo lugar, y en el marco de una interpretación de las *Conversations Chrétiennes* de Malebranche, Chrétien propondrá en su obra temprana *La voix nue* (1990) lo que llamaremos “historia oblicua”, entendiendo por ello un acercamiento hermenéutico que se orienta, no tanto a captar las grandes ideas presentes en escritos filosóficos y sus problemas, sino más bien a los momentos en los que el diálogo filosófico se desplaza hacia los márgenes, configurando una contra-lectura. Veremos también cómo esta lectura puede verse, no solo en la modernidad del siglo XVIII, sino también en la filosofía del Renacimiento, tal como el mismo Chrétien ensaya en su escrito *Corps à corps* (1997).

En todos estos casos, sostenemos que opera una comprensión de la tradición, y por ende de la metafísica, en términos de recepción, no en un sentido propio de la historia de la filosofía, sino como un fenómeno en sí mismo que debe ser analizado y descrito fenomenológicamente. Estos pensadores pretenden comprender la filosofía en diálogo con la tradición, no en términos meramente eruditos, sino en tanto “apropiación productiva”, dando cuenta de que lo que es recibido siempre puede ser nuevamente repensado, pues lo que se recibe nunca puede ser llevado en su totalidad a un concepto/objeto (Marion, 2023, pp. 103-141). O dicho de otro modo, recibir una tradición es en sí mismo un fenómeno saturado (Marion) o un fenómeno oblicuo (Chrétien). Así, argumentamos que a partir de la fenomenología acontecial de Marion y Chrétien puede elaborarse una relectura de la Modernidad que ponga el ojo, no tanto en el realce de la matematización de la

realidad y su consiguiente reducción de los fenómenos al paradigma de la objetualidad, sino también en aquellos momentos de la Modernidad donde aparece un exceso de sentido que no se deja apresar por la metafísica del objeto. La historia bifronte (Marion) y la historia oblicua (Chrétien) son, tal como pretendemos sostener, lecturas aconteciales de la Modernidad que se corren de la preminencia gnoseológica de dicho período, ofreciendo un nuevo modo de pensar la modernidad que (a) permita abordar fenómenos de carácter acontecial y (b) ajuste cuentas con la filosofía del Renacimiento y la Modernidad temprana.

2. Heidegger y la Modernidad: la noche de lo originario

La relación de la filosofía con la historia de la filosofía en Heidegger adquiere desde temprano un carácter preciso. Ya en sus lecciones de Friburgo de 1923 hallamos una tesis que recorrerá, aunque de diversas maneras, el arco amplio de toda su filosofía, y que podríamos resumir del siguiente modo: la historia de la filosofía debe comprenderse como el lugar de aparición de una insuficiencia que hace aparecer un sentido originario que debe ser recuperado. En el contexto de la formulación de su hermenéutica de la facticidad y la recuperación del sentido originario de ontología, Heidegger elabora una suerte de historia de la fenomenología, tal como aparece en los §§14 y 15 de dicho escrito (1988, pp. 66-77). Allí, Heidegger muestra esta “insuficiencia” en el campo de la fenomenología. Sin embargo, y esto es lo que justifica acudir a la historia, la deficiencia debe remontarse al origen de la filosofía. En palabras del mismo Heidegger (1988):

a partir de un desmontaje crítico de la tradición no queda posibilidad alguna de extraviarse en problemas que solo en apariencia son relevantes [...] ‘Desmontaje’ (*Abbau*) significa aquí: retorno a la filosofía griega, a Aristóteles, para ver cómo lo que era originario decae y queda encubierto, y para ver cómo nosotros estamos en medio de esa *caída* (*Abfall*). (p. 76)

De este modo, la historia de la filosofía aparece como el espacio para regresar a un momento originario que requiere un esfuerzo, un “desmontar” determinadas tesis que encubren dicho sentido primigenio. Así, la historia de la filosofía es entendida como el campo de una serie de encubrimientos que el fenomenólogo debe aclarar, toda vez que “se trata de volver a configurar de nuevo la posición originaria” (Heidegger, 1988, p. 76). Recordemos este último punto: es posible volver a configurar una posición originaria. La historia de la filosofía implica la ocasión para volver a recuperar un sentido.

Este diagnóstico de la historia de la filosofía reaparece en el §6 de *Sein und Zeit*, nuevamente a la luz de la noción de *Destruktion* y la búsqueda de lo originario. Ya en el marco del proyecto de una “ontología fundamental” (*Grundontologie*) y su correspondiente analítica del Dasein como momento preparatorio, encontramos la insistencia en comprender la historia de la filosofía como un camino de reparación de un sentido perdido y que debe ser recobrado, a la vez que cierta sospecha frente a la *traditio*. En este sentido, Heidegger parece replicar de modo curioso la tesis cartesiana sobre la tradición, al sostener que esta “hace principalmente y sobre todo lo que transmite tan poco accesible que más bien lo encubre [...] llega a hacer olvidar totalmente tal origen” (1977a, p. 29). Y nuevamente, a raíz de esta concepción de tradición como un fenómeno encubridor, aparece la necesidad de retornar a la ontología antigua como espacio de búsqueda de “experiencias originales en las que se obtuvieron las primeras determinaciones del ser” (Heidegger, 1977a, p. 30). Este proyecto “solo puede practicarse en algunas etapas fundamentalmente decisivas de esta historia” (Heidegger, 1977a, p. 31). La *Destruktion*, en su doble valencia positiva y negativa (indirecta y táctica) debe entonces iniciar su camino desde la ontología antigua y reconsiderar la historia de la filosofía en su conjunto (Heidegger, 1977a, p. 31). Frente a esto podemos preguntarnos: ¿qué ocurre con la Modernidad temprana desde la óptica de esta *Destruktion*?

En su conferencia “Die Zeit des Weltbildes” (1938), Heidegger ofrece una suerte de diagnóstico de conjunto sobre la Modernidad (tanto temprana como consumación posterior). Concentrándose en la Revolución científica del siglo XVII, Heidegger organiza su interpretación a partir de cinco nociones (ciencia, campo visual de la estética, cultura y desvinización). En esta ocasión, podemos concentrarnos solo en el concepto de ciencia y su “técnica maquinal” (*Maschinentechnik*). Esta concebida por Heidegger, no como una mera aplicación de la matemática en la codificación y formalización de los fenómenos naturales, sino como “una transformación sui generis de la práctica” (1977b, p. 75). Esto implica para Heidegger algo más radical aún: “La técnica maquinal siguiendo hasta ahora el puesto avanzado más visible de la esencia de la técnica moderna, esencia que es idéntica a la de la metafísica moderna” (1977b, p. 75). Así, este proceso de transformación que opera en el siglo XVII parecería trazar el hilo conductor de la Modernidad en su conjunto. O dicho de otro modo, y aunque Heidegger no lo ponga en estos términos, el pasaje del animismo renacentista al mecanicismo moderno funciona como un criterio de identidad de la Modernidad, donde los fenómenos son reducidos a un puro carácter objetual.

Desde esta perspectiva, Heidegger define la esencia de la ciencia Moderna a partir del concepto de “investigación” (*Forschung*). Esto implica que “el conocer se instala a sí mismo como proceso en un sector del ente, de la naturaleza o de la historia” (Heidegger, 1977b, p.77). Y este procedimiento es posible, según Heidegger, mediante una planificación que se anticipa a lo existente, un proceder que de antemano traza el campo de investigación. Y en la Modernidad este procedimiento no sería otro que la física matemática. Con esto queda dicho algo que cuestionaremos a través de las lecturas de Marion y Chrétien, a saber, que la metafísica moderna pueda ser comprendida únicamente desde esta decisión interpretativa. ¿Acaso va de suyo que la ciencia moderna, entendida como la matematización de lo real, pueda ser un criterio para comprender el conjunto de la Modernidad?

Todas estas ideas, lejos de irrumpir en los últimos años de la década del 30, ya se encuentran presentes en su lectura de Descartes, tal como aparece en *Sein und Zeit* (1927). En el §14 de dicha obra, Heidegger pretende explicar la reducción del mundo a un mero fenómeno cognoscitivo o teórico (*Vorhandenheit*). Esto mismo se extiende a los §§19 y 20, donde Heidegger analiza la definición de mundo como *res extensa* junto con sus fundamentos ontológicos y hermenéuticos. En dicho horizonte interpretativo, Descartes irrumpe como el principal responsable de dicha reducción. De modo categórico, Heidegger afirma que “Descartes no se deja que se le impongan la forma de ser de los entes intramundanos, sino que basándose en una idea del ser de origen no revelada y de legitimidad no comprobada [...] prescribe al mundo [...] su verdadero ser” (1977a, p. 128).² Y así, el ser del *Dasein* y el ser del mundo quedan reducidos a la mera extensión, dando el paso para legitimar la reducción del ser al objeto y su certeza.

Por todo esto, su lectura de Descartes aparece, a nuestro juicio, como un espejo de la lectura canónica de la Modernidad temprana, pues afirma un camino unidireccional donde la concepción de método parece ser un mero modo de traducir lo real a una imposición teórica por vía de la técnica. Desde este punto de vista, sostenemos que Heidegger asume acríticamente una concepción enteramente procedimental del concepto de método, a la vez que no observa que dicha noción se encuentra atravesada por lo que podríamos llamar una ontología de la *mens* humana. Esto implica afirmar que el método es con-natural a la mente humana, del mismo modo que el número como expresión privilegiada del operar de la mente.

La investigación como proceder y reducción de un “sector” (*Bereich*) de lo ente es posible para esta época justamente porque dicho proceso de reducción de los fenómenos a objetos o entidades matemáticas es presentado como con-natural a la propia mente humana. Dicho con otras palabras, no hay aquí una “construcción” de un modelo matemático que pretende ser aplicado a lo real con el fin de ofrecer leyes con su correspondiente “exactitud” (*Exaktheit*), sino más bien una relación de identificación entre lo real (y su esencia matemática) y la mente humana que se expresa naturalmente de modo matemático. La lectura heideggeriana parece reducir la matematización de la naturaleza a un mero proceder gnoseológico, cuando lo que se encuentra detrás es realmente una ontología o metafísica radical del método matemático bajo la metáfora del mundo como mecanismo.³

En el mismo horizonte interpretativo de matriz heideggeriana de la historia de la filosofía, podemos encontrar la figura de Ernesto Grassi. A nuestro juicio, una de sus grandes virtudes consiste en haber ofrecido una suerte de “reparación histórica” frente a la ausencia de tematización explícita del Renacimiento por parte de Heidegger. Así, Grassi elabora una reconstrucción de dicho período a partir de la poesía como la experiencia original de la Palabra. En este sentido, acordamos con su lectura de una experiencia del lenguaje como palabra que no parece encontrarse de modo radical en otro período (y que Heidegger no aborda). Esta intensificación de la palabra se debe a la recuperación y radicalización de la doctrina cristiana del *Verbum* y su concepción del mundo como el campo de aparición y expresión de esa “Palabra”. Según Grassi, esta *Bildung* de la poesía se contrapone a la concepción del puro saber de la modernidad, o dicho de otro modo, al supuesto “giro gnoseológico” de la Modernidad. Frente a esto, Grassi muestra que, contrariamente al sujeto activo de la modernidad, los *Studia humanitatis* ponen de manifiesto una formación centrada en la poesía que permite pensar lo originario que se nos presenta por vía de un padecimiento. Así, “la interpretación de la poesía [...] parece nutrirse de experiencias que brotan *no de conocimientos generales*, que cualquiera se puede apropiarse, sino de la experiencia de lo originario, en la que *solo participan unos pocos*” (Grassi, 2017a, p. 27). De un modo semejante a Heidegger, encontramos la búsqueda de una palabra originaria que se desmarque de la primacía de lo teórico (*Vorhandenheit*) y su carácter derivado. En este caso, y trazando un puente con los análisis de Heidegger sobre la poesía de Hölderlin, Grassi cree encontrar esa dimensión originaria de la palabra poética en un momento anterior al romanticismo alemán: el humanismo italiano.⁴

En resumen, Grassi ofrece una explicación pormenorizada de los *Studia humanitatis* apelando a las nociones de *peritia litteratum* y *scientia rerum* (2017a, pp. 109-115). En cuanto a lo primero, Grassi apela a Leonardo Bruni, al sostener que “la palabra es sobre todo la expresión de los entes en su variedad” (2017a, p.110). Así, encontramos una contraposición al método cartesiano de la universalidad de un único método, puesto que aquí se trata del conocimiento de muchas cosas (Grassi, 2017a, p. 110). En relación a la *scientia rerum*, Grassi recupera el saber de la historia, la poesía y la oratoria (2017a, p. 112), disciplinas desacreditadas por Descartes, tal como puede apreciarse en las Regula I. A la “sabiduría humana, que permanece siempre una y la misma” [*humana sapientia, qua semper una & eadem manet*] (Descartes, 1966, pp. 33-34), Grassi contrapone la necesidad de formarse en la pluralidad de disciplinas por las que la realidad de la Palabra se despliega (2017a, pp. 112-113). Así, esta suerte de ontología del Renacimiento está puesta al servicio de un “ideal de formación” amplio que reivindica la idea del mundo como un libro que debe ser explorado desde múltiples maneras, y nunca meramente desde un saber teórico que reduzca todo conocimiento a una serie de criterios universales.

Con todo, consideramos que esta lectura del Renacimiento propuesta por Grassi resulta un tanto parcial, pues comete el error de extender ese humanismo a todo el período, no teniendo en cuenta toda una otra tradición humanista que se pone contra el predominio de la gramática, la poesía y la retórica, mostrando el carácter pedante y estéril de esta concepción. En este otro humanismo podemos ubicar a pensadores como Nicolás de Cusa, Giordano Bruno,⁵ y Leonardo da Vinci,⁶ entre otros. Y ello porque estos autores creen que la *humana dignitatis* no se juega solo en el mundo de las academias y las universidades, sino también, y como dirá el *Idiota* Cusano, en el mercado (1983a, *De sap.* I [h V n. 3])⁷ Con esto se apela a una larga tradición medieval que comprende al mundo como un libro, haciendo de la experiencia un fenómeno vinculado con la palabra, el *Verbum*: leer la experiencia (Falque, 2017, pp. 172-197). No solo hay otra modernidad, también hay otro Renacimiento.

Lejos de ser un intento de correccionismo académico sobre el Renacimiento, consideramos que Grassi replica una lectura de la Modernidad como el período de radicalización de olvido del sentido del ser, pues desde esa perspectiva es que pretende volver para atrás para ver los orígenes de la Modernidad por vía del humanismo renacentista. Dicho de otro modo, su retorno al humanismo parece condicionado por la lectura de la modernidad propuesta por Heidegger. Así, Grassi delinea una lectura del humanismo renacentista como una suerte de vía de escape de la Modernidad, un momento donde lo originario brilló por vía de la poesía (*peritia litteratum y scientia rerum*) y su centramiento en el fenómeno de la palabra, que luego fue ocultado nuevamente por Descartes y la filosofía anclada en un saber teórico. Brevemente, Grassi nunca cuestiona que la Modernidad pueda quizás no ser lo que sostiene Heidegger.

Si bien consideramos que con justa razón Grassi detecta uno de los grandes puntos débiles de la *Seynsgeschichte* frente a la ausencia de reflexiones sólidas acerca del Renacimiento, sin embargo replica el modo de proceder, toda vez que la justificación del humanismo implica, por medio de la poesía, la “experiencia del padecimiento de lo originario” (Grassi, 2017a, p. 25).⁸ Frente a ello, contraponemos la noción fenomenológica de recepción que hemos abordado en otras ocasiones (Pizzi, 2024). Encontramos en la nueva fenomenología, no tanto una concepción de historia como el campo de recuperación de un sentido originario perdido, sino más bien como el espacio de la recepción de sentido excesivo que solo puede fenomenalizarse a partir de una apropiación productiva y un diálogo. De modo más concreto, encontramos el reemplazo de una estrategia de lo originario por una fenomenología recepcional. A raíz de esto, y como intentaremos mostrar a partir de los próximos apartados, encontramos en la nueva fenomenológica francesa, y puntualmente en las figuras de Jean-Luc Marion y Jean-Louis Chrétien, un discurrir fenomenológico que permite repensar la modernidad desde un lugar donde dicha época es revalorada al interior de sí misma, toda vez que ya no es pensada como el tránsito de un sentido originario que alcanza su momento más decadente, sino como el espacio de recepción de un sentido excesivo.

3. La Modernidad se dice de muchas maneras: Marion y la “historia bifronte”

La obra fenomenológica de Marion se compone, a nuestro juicio, por una suerte de sinfonía de diversas tradiciones que operan y cooperan de modo productivo en su propuesta. Su capacidad de leer de modo crítico la tradición le permite esbozar una fenomenología sumamente atenta a la historia de la filosofía, a la vez que lo autoriza en cada paso a apropiarse productivamente de cada tradición en cuestión, ofreciendo lecturas renovadas y rigurosas. Lo que opera aquí es una “recepción” de la tradición, entendiendo por esto la aceptación de un fenómeno excesivo que permite una lectura siempre renovable, o dicho de otro modo, una hermenéutica infinita de la tradición.

A los fines de mostrar esta suerte de fenomenología de la recepción en Marion, podemos remitirnos a lo que denominamos “historia bifronte”. Este concepto aparece, a nuestro juicio, en el apartado “Trois exemples” de *Étant donné* (1997). Aquí podemos encontrar una suerte de breve historia de los fenómenos saturados. En primer lugar, Marion aborda la idea cartesiana de “infinito”. Retomando la inversión que se ejemplificaba en la categoría de modalidad, el “Yo” cartesiano, aunque considerado como punto de partida de la modernidad, también puede leerse como un “interpelado” (*interpellé*) y, por ende, como un simultáneo cuestionamiento del sujeto cartesiano clásico (Marion, 2013a, p. 360). Dicho de otro modo, en el sujeto cartesiano habita, tanto la modernidad y su subjetividad trascendental, como la posibilidad de una reformulación de la subjetividad en términos de su capacidad para recibir el don (*adonné*) o como interpelado por el don.⁹ Descartes opera como un pensador cuya ambigüedad conceptual resulta para Marion, tanto decisiva como productiva. En este mismo horizonte, y en segundo lugar, reaparece Kant. Así, el mismo autor que sirvió como antesala del fenómeno saturado mediante una inversión (Kant), también oficia como aquel que se ha aproximado a la saturación. En esta ocasión, Marion se concentra en el fenómeno de “lo sublime” (Kant, 1974, pp. 269-272). Repitiendo nuevamente la estrategia de encontrar cada categoría invertida en este fenómeno, Marion destaca el carácter “ilimitado” (*Unbegrenztheit*) de lo sublime, escapando así a todo horizonte y a toda analogía.

Ya en el campo de la fenomenología, Marion recurre, en tercer lugar, a Husserl y su noción de “conciencia inmanente del tiempo” (*Das innere Zeitbewusstsein*). Ofreciendo nuevamente una inversión de cada categoría, pasemos a destacar algunas cuestiones (Marion, 2013a, pp. 361-362). A juicio de Marion, en la conciencia inmanente del tiempo encontramos una imposibilidad de un horizonte unificado. De allí que Marion destaque la famosa frase husserliana del “orden cuasi-temporal” (*quasi-zeitliche Ordnung*) de la conciencia inmanente (Husserl, 1966, pp. 82-83). Su desmesura resulta en la célebre distinción entre “intencionalidad transversal” e “intencionalidad longitudinal” (según la relación). Este último modo de intencionalidad, como bien recuerda Marion (2013a, p. 363), no supone ninguna relación ni mención con objeto alguno. Del mismo modo que en Descartes y Kant, podemos leer en Husserl, tanto una reducción de los fenómenos a la objetualidad como la simultánea liberación de la penuria de la intuición. En esta doble valencia se cifra, a juicio de Marion, la historia de los fenómenos saturados junto con sus correspondientes fenómenos pobres y de sentidos, pues de lo que se trata es de ofrecer una historia de los fenómenos en sus diversas modalidades.

Esta misma propuesta hermenéutica puede encontrarse en su escrito *Certitudes négatives* (2010). Con el fin de ofrecer una nueva clave de lectura de esta historia de los fenómenos, Marion recurre a la invención de una nueva, a la vez que siempre *antiqua* noción: las “certezas negativas”. La pertinencia de esta temática radica en los antecedentes de esta noción, los cuales se cifran nuevamente en el horizonte de la filosofía Moderna: Descartes y Kant. Del mismo modo que es plausible elaborar una historia de los fenómenos saturados como momento de una historia general de los fenómenos (Marion, 2013a, pp. 359-364), también lo es respecto de las certezas negativas y a sus correspondientes certezas positivas, esto es, los fenómenos pobres y fenómenos de sentido común.¹⁰

Concentrándonos en esta ocasión exclusivamente en Descartes, Marion aborda el escrito temprano *Regulae ad directionem ingenii* (1619), trabajo al que Marion había dedicado previamente su libro *Sur l'ontologie grise de Descartes* (1975). Si bien para Descartes todo conocimiento se constituye mediante la sustracción de lo incierto a fin de retener nada más que el objeto verificable, tal como se deja apreciar en la constitución de los objetos por vía de una certeza positiva, y que describe todo el espectro de su método universal y único para todas las ciencias, no es menos cierto también, como señala en la *Regula VIII*, que este proceso puede depender de alguna experiencia que no esté en nuestro poder, mostrando así que aquello que

es buscado sobrepasa todo alcance del espíritu humano. El conocimiento de mi desconocimiento, lejos de ser una nota peyorativa, muestra que “este conocimiento no es menos ciencia que aquella que hace ver la naturaleza de la cosa misma” [*Quae cognitio non minor scientia est, quam illa quae rei ipsius naturam exhibet*] (Descartes, 1966, p. 393). Esto significa que es posible alcanzar una ciencia, no sólo de modo positivo mediante una objetivación de la naturaleza, sino también a través de una vía negativa, esto es, mediante “el conocimiento de la incognoscibilidad [...] reconocer negativamente los ‘límites del espíritu’” (Marion, 2010, p. 17). Al entender de Marion, con esto Descartes avizora la tensión del espíritu frente al conocimiento de lo finito y de lo infinito (1991, pp. 49-66), estableciendo certezas positivas en lo que concierne al conocimiento de lo finito, pero también certezas negativas para acceder a un conocimiento de no objetos o bien al conocimiento que tiende hacia lo infinito (Marion, 2010, p. 17).

Retomando la crítica a la matriz heideggeriana, podríamos decir que la lectura marioniana de la Modernidad (y en especial, de Descartes, tema que ameritaría un trabajo aparte) se compone a contrapelo de la afirmación de Heidegger, la cual sostiene que “en la metafísica de Descartes se determina por primera vez lo existente como objetualidad del representar y la verdad como certidumbre del representar” (1977b, p. 87). Así, y aquí otro contrapunto con Marion, Heidegger quita toda posible referencia a un exceso de sentido en la Modernidad, pues esta época se define por una “imagen”, esto es, un mundo que se presenta bajo un control total de la subjetividad bajo el “representar”. Y esto porque “el hombre pasa a ser el representante de lo ente en el sentido de lo que está enfrente (*gegenständiges*)” (Heidegger, 1977b, p. 87), esto es, la reducción de lo ente a objeto (*Gegenstand*). Desde este punto de vista, Heidegger no puede concebir otro modo de la certeza que no sea su versión positiva, obturando toda posible referencia a un exceso, o como hemos dicho más arriba, a un sentido aconectual de la Modernidad, y menos aún en la filosofía del Renacimiento.

Sostenemos que esta lectura bifronte de la Modernidad ofrecida por Marion puede caracterizarse como una “historia filosofante de la filosofía” (2021, p. 58), en tanto pretende mostrar cómo en toda lectura habita de modo simultáneo su contra-lectura, no como una contraposición de afirmación y negación, sino más bien como diversos modos en los que la saturación se hace presente excesivamente en la historia de la filosofía. Esto implica aprender a leer la saturación en la historia de la filosofía como un requisito hermenéutico. Esto mismo lo indica Marion (2021), al sostener que:

lo que me fascinaba entonces de Descartes, y aún me fascina, es que con él se puede abordar la constitución de la ciencia moderna como una cuestión, en un sentido aún no resuelto [...] permite enfrentar la paradoja que quiere que esta ciencia sea, al mismo tiempo, enteramente verdadera y enteramente finita, por lo tanto, perfectamente problemática. (p. 57)

Por todo esto, sostenemos que la lectura de Marion desafía la mirada clásica de la Modernidad encarnada por Heidegger, puesto que, lejos de negar la reducción del sentido del ser a la objetualidad (en esto Heidegger y Marion coincidirían), Marion también ve una doble posibilidad: la liberación de la intuición de su penuria y la aparición de los fenómenos saturados, esto es, la certeza negativa. La Modernidad aparece así como un fenómeno bifronte por excelencia, esto es, una variación entre un sentido objetual (Heidegger) y un sentido aconectual (Marion).

4. Chrétien y la “historia oblicua”: Malebranche y Nicolás de Cusa

La fenomenología de la voz de Jean-Louis Chrétien aparece, a nuestro juicio, como un modo de fenomenología aconectual que hace un profundo hincapié en el carácter eminentemente “receptional” de la fenomenología. Así, la propuesta de Chrétien hace “de la recepción el lugar de la donación” (1990, p. 10).

A los fines de mostrar esta lectura acontecimental de la Modernidad en Chrétien, podemos ocuparnos de dos escritos. En primer lugar, su escrito *La voix nue* (1990). De modo puntual, queremos destacar su capítulo dedicado a las *Conversations chrétiennes* de Malebranche. Al inicio del mismo, Chrétien sostiene que el pensamiento de Malebranche puede definirse como una “filosofía del Verbo” (1990, p. 99). Con esta declaración, Chrétien ubica a Malebranche como una suerte de espejo de su propia fenomenología de la voz/palabra, toda vez que la obra de Malebranche opera un privilegio del fenómeno del *Verbum* o palabra. Y esto porque, como hemos mostrado en otras ocasiones, la fenomenología de Chrétien puede leerse como una recepción y apropiación productiva de la doctrina cristiana del *Verbum*, expresando así las consecuencias fenomenológicas de comprender lo real como el despliegue de una Palabra. Desde aquí, el fenómeno de la voz, o dicho de otro modo, de la palabra hablada, ocupa el centro de la escena filosófica.

Esta serie de consideraciones generales sobre una lectura fenomenológica del Verbum se encarnan de modo singular en su concepto de “oblicuidad” (*obliquité*) o “movimiento oblicuo” (*mouvement oblique*).¹¹ Este es elaborado de modo sistemático a la luz de su lectura de las *Conversations chrétiennes* (1702) de Malebranche (Chrétien, 1990, pp. 295-314). La oblicuidad es un fenómeno que solo puede aparecer en la estructura de un diálogo. Chrétien lo resume del siguiente modo:

Por oblicuidad o movimiento oblicuo del diálogo se entiende aquí el movimiento por el cual el centro (y al mismo tiempo el interés central) del diálogo se desplaza de manera irresistible, a través de una serie de deslizamientos o desplazamientos, de lo que había sido planteado explícitamente como tal hacia otro objeto (o personaje) que inicialmente se había dado como simplemente lateral, periférico, y el primer centro se encuentra relegado a lo marginal. (Chrétien, 1990, p. 100)

Por este movimiento oblicuo, principalmente bajo el personaje de Teodoro, Chrétien pretende mostrar cómo “lo marginal viene a ocupar el centro” (1990, pp. 100-101). Esto permite revisitar las afirmaciones tradicionales de la Modernidad, pues lo marginal aparece como un nuevo centro que permite releer y actualizar lo asumido por la tradición. Ahora bien, y desde la mirada canónica de la Modernidad ¿dónde ubicar el centro y el margen? A juicio de Chrétien, esta oblicuidad no estriba meramente en el cambio de eje del diálogo por medio de las vicisitudes de los personajes, sino más bien en la “recepción del Verbo mismo que habla sin cesar” (1990, p. 105). Así, revisitar la tradición moderna desde la oblicuidad consiste, a contrapelo de la propuesta heideggeriana, en reconocer una instancia o dimensión excesiva que nos invita a retraducir toda interpretación que se asume, tanto desde el *objectum* de un escrito filosófico, como desde un personaje que se asume central. Así, Chrétien pretende mostrar cómo todo diálogo puede reconducirse hacia la Voz/palabra como exceso fundante de sentido que permite toda posible lectura. Esto significa que el problema de la Palabra, y a diferencia de la propuesta de Grassi, no es un fenómeno exclusivo del humanismo renacentista, sino que la temática acerca del Verbum posee una proyección sumamente rica en la Modernidad.

Por todo esto, la oblicuidad aparece como un modo de leer la tradición que nos obliga a una doble lectura: el objeto temático y el exceso que posibilita toda reducción de un diálogo a un objeto o tema y que se manifiesta como el margen de todo objeto. Esto permite, entonces, una “oblicuidad de la manifestación” (Chrétien, 1990, p. 8), una oscilación excesiva originaria que habita en toda lectura, una presencia oblicua: la manifestación del secreto que ninguna interpretación puede apresar (Chrétien, 1990, p. 110). En pocas palabras, la oblicuidad permite fenomenalizar “el exceso de lo que le corresponde a la metafísica en relación con la palabra metafísica misma, el exceso de lo sensible sobre lo sensible mismo [...] el exceso del amor sobre el amor” (Chrétien, 1990, p. 10). Así, la obra de Malebranche aparece como un caso de

fenomenalización del exceso en el que ninguna lectura canónica puede hacer anclaje, pues, paradójicamente, la oblicuidad y su historia manifiesta siempre lo que no puede nunca llegar a ser objeto, o en otras palabras, una lectura acontecual de la tradición. Nuevamente, el exceso, que el mismo Chrétien señala como intercambiable al concepto marioniano de saturación,¹² aparece como el personaje central de la historia del *Verbum* propuesta por Chrétien. E inversamente, Marion concibe la posibilidad de interpretar su noción de saturación a la luz del concepto de secreto en Chrétien (Marion, 2024).

A los fines de ampliar esta historia oblicua, podemos mostrar, aunque no dicho explícitamente por Chrétien, la aplicación y el carácter hermenéutico del movimiento oblicuo a partir de una fenomenología del *verbum*, cuestión que puede encontrarse en su escrito *Corps à corps* (1997). En el contexto de un análisis del fenómeno artístico, Chrétien retoma la propuesta de Malebranche, la cual también puede expandirse, de modo retrospectivo, al Renacimiento, ofreciendo así una expansión de esta posible lectura acontecual de la filosofía moderna, y así desafiar la lectura heideggeriana de dicha época. Cabe notarse aquí cómo este movimiento oblicuo del *Verbum* como criterio hermenéutico se desplaza de la figura del diálogo filosófico a la obra de arte. En este contexto, Malebranche reaparece como un pensador que permite vislumbrar cómo la encarnación del *Verbum* se desdobra en dos niveles. Así, Chrétien muestra que pervive en Malebranche “el tema medieval de dos libros [...] él distingue y reúne dos expresiones de Dios, el mundo y la biblia, en libro del mundo y el libro de las escrituras, el uno y el otro nos remiten a su autor y pueden esclarecerse mutuamente” (1997, p. 110).

De modo semejante a Grassi, Chrétien retoma la filosofía del Renacimiento y la modernidad temprana, épocas que lejos están de ser las más visitadas y revisitadas por la tradición fenomenológica. Con todo, la indagación de Chrétien no se desarrolla a la luz de una estrategia heideggeriana de lo originario y su correspondiente búsqueda en la historia de la filosofía, sino más bien desde una exploración y descripción de ciertos fenómenos que se definen por un exceso de sentido, o dicho de otro modo, fenómenos acontecuals.

Retomando aquel otro humanismo ajeno a las Academias y no explorado en su justa medida por Grassi,¹³ Chrétien se concentra en la figura de Nicolás de Cusa, y de modo puntual, en las consideraciones acerca del arte que se desprenden del personaje del *idiota* y su arte de fabricar cucharas, tal como aparece en el Capítulo II de *Idiota. De mente* (1983b, *De mente* c. 2 [h V n. 62-68]).¹⁴ Más allá de los debates historiográficos acerca de la figura del Cusano como el primer moderno (Cassirer) o como un pensador de umbrales (Blumenberg) (González Ríos, 2014, pp. 19-34), Chrétien intenta mostrar el carácter productivo y ambiguo de Nicolás, toda vez que “este elogio de lo que es completamente artificial y de origen humano va sin duda en contra de la distinción moderna entre el artista y el artesano, ya que el alfarero se acerca aquí más a Dios que el más grande de los pintores, pero constituye, sin embargo, uno de los fundamentos de la modernidad” (1997, pp. 118-119).

De este modo, Chrétien logra ver en la concepción del arte de Nicolás un momento que implica, a nuestro juicio, un movimiento oblicuo en la historia de la filosofía, pues su la concepción cusana del arte escapa a la perspectiva medieval, a la vez que simultáneamente anuncia y se corre del espectro moderno tradicional. Como bien señala José González Ríos (2024), este fabricante de cucharas es también un “artesano de los nombres”. Del mismo modo que en el caso de Malebranche, en esta concepción cusana del artista resplandece una apropiación productiva de la doctrina cristiana del *Verbum*. Así, *Verbum* y *ars* se entrelazan a partir de la noción de creatio. En el proceder de este fabricante de cucharas pueden apreciarse, tanto la concepción de la *mens humana* como una *viva imago dei*, como también la *vis assimilativa*, imagen complicante de la *vis entitativa* de la *mens divina* (1983b, *De mente* c. 4 [h V n. 74-79]).¹⁵ Por otro lado, no podemos olvidar también que *Idiota. De mente* es también un diálogo (entre el *idiota*, el orador y el filósofo), género a partir del cual, a juicio de Chrétien, es posible captar y comprender de modo más preciso el movimiento oblicuo.

5. Conclusiones

Pensar una historia acontecual de la filosofía implica poner de manifiesto una paradoja: ¿cómo es posible abordar sistemáticamente aquello que, como bien señala Claude Romano, se sustrae a toda explicación, entramado u ordenamiento causal? ¿Cómo es posible hacer una historia del exceso, si justamente esta se define por lo que no puede ser considerado un “objeto” de estudio?

Intentando responder a esta pregunta, en este trabajo buscamos mostrar cómo la fenomenología acontecual permite ofrecer una re-lectura de la Modernidad, ya no desde el espectro de la fenomenología heideggeriana, anclada en una concepción de la Modernidad como reducción del sentido del ser al objeto y su consiguiente subjetividad trascendental, sino como una época que permite mostrar, tanto lo asumido por la mirada clásica, como la posibilidad de reconocer fenómenos excesivos. Desde este punto de vista, sostenemos que toda lectura acontecual permite una convergencia entre las interpretaciones clásicas sobre un fenómeno determinado y la posibilidad de nuevas miradas, toda vez que se piensa la tradición como una variación hermenéutica, el pasaje de una lectura canónica (objeto) hacia la posibilidad de nuevas lecturas que irrumpen y desarmen nuestro modo de ver el fenómeno ya conocido (acontecimiento). Tanto la “historia bifronte” de Marion como la “historia oblicua” de Chrétien nos permiten dirigir la mirada hacia aquello que se sustrae a toda lectura canónica, esto es, poner el acento en lo que no puede verse sino corriéndonos del sentido del fenómeno como objeto y su control por medio de una explicación causal. Estas perspectivas de la historia de la filosofía desde una fenomenología acontecual tienen, a nuestro juicio, una serie de beneficios. Por un lado, (a) reconsiderar la historia de la filosofía Moderna desde una nueva óptica que no se circunscriba, ni a la lectura de dicha época como un proceder filosófico estrictamente gnoseológico, ni a su consiguiente reducción y menosprecio por la aceptación acrítica de dicha consideración. Por otro lado (b) estas indagaciones sobre la Modernidad temprana ofrecen la posibilidad, aún por explorar (y que intentamos iniciar en parte aquí) de una lectura fenomenológica de la filosofía del Renacimiento, ya no desde la óptica heideggeriana (Grassi), sino desde el marco de una fenomenología acontecual que permita, tanto recuperar dicha época, como también leerla a la luz de la historia bifronte y la historia oblicua, propuestas que, de diversos modos y desde diferentes grados de explicitación, son elaboradas a la luz del pensamiento de Nicolás de Cusa.

Bibliografía

- Bruno, G. (2010). *De la causa, principio y uno*. Losada.
- Chrétien, J.-L. (1990). *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*. Minuit.
- Chrétien, J.-L. (1997). *Corps à corps. À l'écoute de l'œuvre d'art*. Minuit.
- Chrétien, J.-L. (2024). Sur la 'Nouvelle phénoménologie en France'. En C. Riquier (Ed.), *Jean-Louis Chrétien et la philosophie* (pp. 81-88). PUF.
- Cusa, N. (1983a). Idiota. De sapientia. En R. Steiger (Ed.), *Nicolai de Cusa Opera Omnia. V, Idiota de sapientia, de mente, de staticis experimentis*. Felix Meiner.
- Cusa, N. (1983b). Idiota. De mente. En R. Steiger (Ed.), *Nicolai de Cusa Opera Omnia. V, Idiota de sapientia, de mente, de staticis experimentis*. Felix Meiner.
- Da Vinci, L. (2011). *Cuadernos de arte, literatura y ciencia* (Vol. II, pp. 142-146; J. E. Burucúa & N. Kwiatkowski, Trad.). Colihue.
- Descartes, R. (1966). *Physico-mathematica; Compendium musicae; Regulae ad directionem ingenii; Recherche de la verité; Supplément à la correspondance*. Vrin.
- Falque, E. (2017). *Le livre de l'expérience. D'Anselme de Cantorbéry à Bernard de Clairvaux*. Cerf.
- Gschwandtner, C. (2014). *Degrees of Givenness. On Saturation in Jean-Luc Marion*. Fordham University.
- González Ríos, J. (2014). *Metafísica de la Palabra. El problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa*. Biblos.
- González Ríos, J. (2024). El artesano de los nombres: La presencia del *Crátilo* de Platón en el *Idiota. De mente* de Nicolás de Cusa a propósito de la imposición de nombres. *Revista de Filosofía UCSC*, 23(2), 124-145. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2024.23.2.2875>
- Grassi, E. (1983). *Heidegger and the question of Renaissance Humanism. Four Studies*. Center for Medieval and Early Renaissance Studies.
- Grassi, E. (2017a). *Defensa de la vida individual. Los studia humanitatis como tradición filosófica*. Anthropos.
- Grassi, E. (2017b). *La primacía del logos. El problema de la Antigüedad en la confrontación entre la filosofía italiana y la filosofía alemana*. Anthropos.
- Heidegger, M. (1977a). *Gesamtausgabe: Band 2, Sein und Zeit* (F.-W. von Herrmann, Ed.). Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1977b). Die Zeit des Weltbildes. En F.-W. von Herrmann (Ed.), *Gesamtausgabe: Band 5, Holzwege* (pp. 75-97). Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1988). *Gesamtausgabe: Band 63, Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (K. Bröcker-Oltmanns, Ed.). Vittorio Klostermann.
- Husserl, E. (1966). *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Martinus Nijhoff.
- Kant, I. (1974). *Kritik der Urteilkraft*. Suhrkamp.
- Marion, J.-L. (1991). *Questions cartésiennes I. Méthode et métaphysique*. PUF.

- Marion, J.-L. (2005). *Acerca de la donación*. Jorge Baduino Editor.
- Marion, J.-L. (2010). *Certitudes négatives*. Grasset.
- Marion, J.-L. (2013a). *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. PUF.
- Marion, J.-L. (2013b). *Sur la pensée passive de Descartes*. PUF.
- Marion, J.-L. (2021). *Paroles données. Quarante entretiens (1987-2017)*. Cerf.
- Marion, J.-L. (2023). *La métaphysique et après. Essais sur l'historicité et sur les époques de la philosophie*. Grasset.
- Marion, J.-L. (2024). Connaître un secret, d'après Jean-Louis Chrétien. En C. Riquier (Ed.), *Jean-Louis Chrétien et la philosophie* (pp. 307-326). PUF.
- Pizzi, M. (2024). Recibir una tradición como expresión del *doubler la métaphysique*. Pragmatismo dionisiano y performatividad en el lenguaje de la saturación de Jean-Luc Marion. *Revista de Filosofía UCSC*, 23 (2), 301-314.
- Riquier, C. (Ed.). (2024). *Jean-Louis Chrétien et la philosophie*. PUF.

NOTAS

- ¹ Como intentaremos mostrar más adelante, en la misma línea de nuestro trabajo podemos traer a colación los estudios críticos de Ernesto Grassi sobre el pensamiento de Heidegger, aunque en su caso, aplicados al Renacimiento y al concepto de humanismo (Grassi, 1983).
- ² La traducción es nuestra. Una diferencia sumamente curiosa entre Heidegger y Marion puede encontrarse en la mirada contrapuesta frente al fenómeno de la sorpresa o asombro. A juicio de Heidegger, la “sorpresa/asombro” (*Auffälligkeit*) implica comprender al ente bajo una fenomenalización derivada, pues el modo originario y pre-teórico de los entes bajo el concepto de “útil” aparece como “no-sorprendente”. La sorpresa requiere distancia frente al fenómeno (*Vorhandenheit*). Ver Heidegger (1977a, p. 99). La distinción entre ser a la mano (*Zuhandenheit*) junto con su carácter a-temático condena a la sorpresa a ser un fenómeno estrictamente temático y teórico. Contrariamente, para Marion, y acudiendo a Descartes (*Les Passions de l'âme*, §73), el asombro puede interpretarse como un modo de saturación. Y esto porque la sorpresa implica la imposibilidad de dar forma de antemano, esto es, de objetivar un fenómeno. La sorpresa así mostraría el exceso de intuición frente a un concepto anticipador (Marion, 2005, p. 22).
- ³ Sin embargo, no podemos concluir un diagnóstico de su lectura de la Modernidad a partir de esto último. Frente a esto, sostenemos que es a partir de su lectura de Kant que aparece una ambigüedad productiva en su lectura de la Modernidad, tal como aparece en su escrito *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929). Del mismo modo que en *SuZ* podemos observar una oscilación entre una fenomenología trascendental (§§14 y 44, entre otros) y una fenomenología no-trascendental (§7), consideramos que Kant aparece en la obra de Heidegger como un autor en el que se pone en juego el carácter bifronte que apreciamos en Marion, aunque de modo parcial y no como un elemento hermenéutico que ordena su modo de pensar y reconstruir la historia de la filosofía. La irrupción de un Kant “metafísico” frente a la lectura gnoseológica y neokantiana de la *KrV* aparece en Heidegger, no tanto como un cuestionamiento de la reducción del sentido del ser al carácter de objeto propia de la Modernidad, sino a una posibilidad fallida en el propio Kant referida exclusivamente a su noción de temporalidad y al tiempo como horizonte de la pregunta por el sentido del ser.



- ⁴ Grassi pretende también encontrar puentes de contacto entre el humanismo italiano y la filosofía alemana a través de un estudio del concepto de logos, apostando por un puente entre ambas tradiciones que, heideggerianamente hablando, se encuentran unidas por un distancia frente al centramiento de la filosofía en un puro “saber” teórico. Ver Grassi (2017b, pp. 1-29),
- ⁵ Aquí baste recordar, entre múltiples críticas al humanismo académico, las diatribas irónicas de Bruno a la vana erudición y pedantería del saber filológico y de gramática que aparecen en la mayoría de los diálogos londinenses de Bruno. A modo de ejemplo, ver Bruno (2010, p. 54): “Quiero decir que aquellos que son muy versados en locuciones y nombres, y no se preocupan de las cosas mismas, cabalgan en la misma mula que aquel reverendo padre de las mulas”.
- ⁶ Las críticas al humanismo académico por parte de Leonardo se pueden encontrar en la tendencia de estos a ofrecer “compendios” o “breviarios” sobre la naturaleza, cometiendo así el mayor de todos los errores para Leonardo, a saber, evitar acudir a la experiencia como *magistra vitae*. Ver Da Vinci (2011, pp. 142-146).
- ⁷ Para las referencias a los escritos de Nicolás de Cusa seguimos la edición crítica de la Nicolai de Cusa, *Opera Omnia, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita* (h). Ofrecemos aquí la abreviatura canónica del texto, el número de libro en romano y de capítulo cuando corresponda en números arábigos y entre paréntesis el tomo de la edición crítica y el párrafo correspondiente en romano también. Para la referencia al filosofar del idiota en la plaza pública, en contraposición al mundo de las universidades y las academias, ver *De sap.* I, c. (h V n. 3): “Hoc est quod aiebam, scilicet te duci auctoritate et decipi: Scripsit aliquis verbum illud, cui credis. Ego autem tibi dico, quod sapientia foris clamat in plateis, et est clamor eius, quoniam ipsa habitat in altissimis”.
- ⁸ A nuestro juicio, su concentración radical en la poesía como hilo conductor de su lectura del humanismo es uno de los motivos que no le permiten observar toda esta otra tradición de humanismo que mencionamos con el Cusano, Leonardo y Bruno, críticos de la poesía, la filología y la gramática como acercamientos decisivos a los problemas filosóficos.
- ⁹ Podemos señalar brevemente que un gesto propio de la lectura marioniana de Descartes consiste en encontrar claves de lectura que permitan ofrecer una suerte de sujeto pasivo y no meramente anclado en la lectura tradicional del sujeto moderno. Un claro ejemplo puede hallarse en su obra *Sur le pensée passive de Descartes* (Marion, 2013b). Allí Marion pretende reivindicar la corporalidad en la obra de Descartes, y por ende mostrar una subjetividad pasiva a través del concepto de *meum corpus* de la sexta meditación. (Marion, 2013b, pp. 71-95, 167-175).
- ¹⁰ Para los diversos problemas en relación a la posible adecuación entre la tópica de los fenómenos saturados y al dualismo acontecimientos/ objetos a la luz de la certeza negativa (ver Gschwandtner, 2014, pp. 8-15).
- ¹¹ La primera aparición de esta noción puede hallarse ya en su disertación doctoral defendida en 1983 en la Sorbona, titulada “Herméneutique de l’obliquité dans le néoplatonisme et la christianisme antique” (ver Riquier, 2024, pp. 656-657).
- ¹² (Chrétien, 2024, p. 87): “C’est là ce que je nomme, de façon latine, excès que Jean-Luc Marion nomme saturation, que Maldiney n’a cessé de méditer par divers noms, notamment celui de transpassible et de transposable”.
- ¹³ Sin embargo, es curioso que a la hora de justificar los *Studia humanitatis*, Grassi acuda al concepto de héroe propuesto por Bruno en su diálogo *De gli heroici furori* (1585). Aquí se puede ver uno de los movimientos centrales de la filosofía de Grassi: proyección del humanismo italiano a ciertas características de la posterior filosofía alemana. En este caso, puede verse cómo su definición de

héroe humanista presenta una profunda similitud con la idea de genio romántica, toda vez que el héroe/poeta padece las formas originales por vía de la inspiración. (Grassi, 2017a, pp. 18-20).

¹⁴ *De mente* c. 2 (h V n.62-68).

¹⁵ *De mente* c. 4 (h V n.74-79).

AmeliCA

Disponible en:

<https://portal.amelica.org/ameli/ameli/journal/828/8285519009/8285519009.pdf>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en portal.amelica.org

AmeliCA

Ciencia Abierta para el Bien Común

Matías Ignacio Pizzi

Lecturas de la Filosofía Moderna y el Renacimiento en la
fenomenología acontecimental: Jean-Luc Marion y Jean-Louis
Chrétien contra Martin Heidegger

Readings of Modern Philosophy and the Renaissance in Evental
Phenomenology: Jean-Luc Marion and Jean-Louis Chrétien
Against Martin Heidegger

Tabano

núm. 27, 9, 2026

Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los
Buenos Aires, Argentina
revista_tabano@uca.edu.ar

ISSN-E: 2591-572X