
Artículos

La función estructural de Pascal en la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion

TÁBANO

The Structural Role of Pascal in Jean-Luc Marion's Phenomenology of Givenness

Ezequiel D. Murga Sobre el autor

Universidad del Salvador, Argentina CONICET,
Argentina
ezequiel.murga@usal.edu.ar

Tábano

núm. 28, 2, 2026
Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos
Aires, Argentina
ISSN-E: 2591-572X
Periodicidad: Semestral
revista_tabano@uca.edu.ar

Recepción: 08 junio 2025
Aprobación: 14 septiembre 2025

DOI: <https://doi.org/10.46553/tab.28.2026.e2>

URL: <https://portal.amelica.org/ameli/journal/828/8285709002/>

Resumen: Este artículo sostiene que Blaise Pascal no cumple en la obra de Jean-Luc Marion una función meramente crítica ni histórica, sino estructural para la formulación de su fenomenología de la donación. A partir del análisis de tres ejes conceptuales —la jerarquía de los tres órdenes, la relación entre evidencia y caridad, y la distinción entre ego y *moi*— se muestra cómo Pascal provee las condiciones para una reconfiguración de la fenomenicidad más allá de los límites de la metafísica. En lugar de anular la tradición fenomenológica precedente, Marion la reinscribe desde un horizonte pascaliano en el que la donación se convierte en el principio originario del aparecer. Así, el pensamiento de Pascal permite tanto reinterpretar las figuras clásicas de la subjetividad (yo trascendental, Dasein) como establecer una variación hermenéutica que articula el pasaje entre objetos y acontecimientos.

Palabras clave: Jean-Luc Marion, Pascal, fenomenología, hermenéutica, reducción.

Abstract: This article argues that Blaise Pascal plays not merely a critical or historical role in the work of Jean-Luc Marion, but a structural one in the formulation of his phenomenology of givenness. Through an analysis of three key conceptual axes—the hierarchy of the three orders, the relationship between evidence and charity, and the distinction between ego and *moi*—the article shows how Pascal provides the conditions for rethinking phenomenality beyond the limits of metaphysics. Rather than rejecting the phenomenological tradition, Marion reinterprets it from a Pascalian horizon, where givenness becomes the original principle of

Notas de autor

Sobre el autor Ezequiel Daniel Murga es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y profesor en Filosofía por la Universidad del Salvador. Es becario del CONICET y se desempeña como investigador y profesor asociado en la Universidad del Salvador. Es miembro de la sección de Fenomenología y Hermenéutica de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Ha publicado libros, artículos y capítulos de libro sobre Husserl, Heidegger y Marion, abordando temas como la fenomenología de la donación y el discernimiento hermenéutico.



manifestation. In this light, Pascal's thought enables a critical reconfiguration of classical figures of subjectivity (transcendental ego, Dasein) and grounds a hermeneutic variation that articulates the passage between objects and events.

Keywords: Jean-Luc Marion, Pascal, Phenomenology, Hermeneutics, reduction.

1. Introducción

Al contrario de lo que sucede con figuras como Descartes, Husserl o Heidegger, Jean-Luc Marion no ha dedicado ninguna obra al estudio de Blaise Pascal. Este hecho puede inducir a una lectura apresurada y conducir a subestimar el peso filosófico del autor de los *Pensées* en la arquitectura conceptual del pensamiento marioniano. Sin embargo, Pascal atraviesa transversalmente la obra de Marion, desde sus primeros textos hasta sus trabajos más recientes, constituyéndose en uno de sus interlocutores más persistentes e influyentes.

De hecho, Pascal es citado de manera recurrente a lo largo de la obra de Marion, desde sus primeros escritos hasta sus últimas publicaciones. Ya en un diálogo juvenil organizado por Guy Baret entre Marion y Alain de Benoist (1970), el nombre de Pascal aparece como una referencia temprana en su pensamiento. En *L'idole et la distance* (1977), la presencia es aún marginal, pero cobra centralidad en el artículo de «De connaître à aimer: l'éblouissement» (1978), posteriormente incorporado a *Prolégomènes à la charité* (1986a). Allí, aparecen por primera vez algunos de los conceptos pascalianos que se volverán centrales para el desarrollo del pensamiento de Marion. En el contexto de una reflexión sobre la apologética cristiana, Marion retoma el principio pascaliano de la primacía de la voluntad sobre el entendimiento, así como la jerarquía de los órdenes, para mostrar los límites de la razón cuando se enfrenta a lo incondicionado.

El pensamiento de Pascal vuelve en *Dieu sans l'être* (Marion, 1982), donde aparece incluso en el epígrafe inicial, con una cita de los *Pensées* sobre los tres órdenes: “de todos los cuerpos y espíritus no se sabría sacar un impulso de verdadera caridad; esto es imposible y de un orden distinto, sobrenatural” (Pascal, 1963b, §308).¹ Durante el desarrollo del texto, Pascal es citado en ocasión del análisis de la vanidad como un modo de suspender el ser para alcanzar el orden de la caridad. Esta tematización será retomada en *Sur le prisme métaphysique* (1986b) y más tarde en *Réduction et donation* (1989). En un artículo de 1991 que acompaña la publicación de este último libro, Marion (1991b) presenta a Pascal como el hilo conductor de sus intentos por superar la metafísica.

En *Métaphysique et phénoménologie* (1993), la figura de Pascal reaparece en el marco de la discusión entre fenomenología y teología: “la fenomenología le cede a la teología revelada, exactamente como el segundo orden le cede, según Pascal, al tercero” (Marion, 1993, p. 205). En *Au lieu de soi* (2008a) se retoma la verdad correspondiente al tercer orden y el rol epistemológico del amor como condición de posibilidad del conocimiento. Esta misma idea reaparece en *Certitudes négatives* (2010) donde Pascal es ubicado junto a Heidegger y Agustín como aquellos pensadores para quienes la verdad depende del amor.

Esta centralidad ha sido reconocida por diversos comentaristas. Así, según Pavlovits (2012), Pascal ocupa un lugar privilegiado en la obra de Marion, no por la cantidad de páginas que se le dedica, sino por la función estratégica que cumple en la crítica de la metafísica a partir del principio de caridad. Por su parte, Gschwandtner (2007) llega a afirmar que Pascal es incluso más importante que Heidegger en el pensamiento de Marion, en tanto ofrece un modelo no violento para superar la metafísica. Esta interpretación encuentra respaldo explícito en el propio Marion, quien al comentar el trabajo de Pavlovits sostiene: “Tamás Pavlovits explica excelentemente que Pascal fue tan importante, si no más, que Descartes en mi relectura de la historia de la filosofía moderna y de su constitución (doblemente onto-teológica) de la metafísica” (Marion, 2012c, p. 11). De manera similar, Vinolo (2024) ha caracterizado a Pascal como la “brújula metafísica” del fenomenólogo francés. Ahora bien, si bien la mayoría de estos estudios subraya la importancia de Pascal como



figura clave en la lectura marioniana de la historia de la filosofía y como paradigma para pensar la superación de la metafísica, el presente artículo sostiene una tesis complementaria y, a la vez, más profunda: la figura de Pascal no solo cumple una función histórico-crítica, sino que resulta estructural para la propia formulación de la fenomenología de la donación. Es decir, Pascal no opera únicamente como un referente externo o como una figura de transición hacia la fenomenología, sino que sus conceptos atraviesan e informan directamente el núcleo teórico del dispositivo fenomenológico marioniano.

A partir de este recorrido, es posible concluir que la referencia a Pascal no constituye un mero recurso ocasional ni una herramienta exclusivamente crítica. Entre los conceptos que Marion hereda del pensamiento pascaliano y que resultan fundamentales para la arquitectura de su fenomenología, pueden distinguirse tres ejes centrales: (a) la jerarquía discontinua de los tres órdenes como principio heurístico y hermenéutico; (b) la subordinación de la evidencia racional a la caridad como criterio último de verdad; y (c) la distinción entre ego y *moi*, que permite pensar una subjetividad descentrada, no fundada en la autarquía, sino en la donación. Estos tres ejes no sólo informan la crítica marioniana a la metafísica, sino que operan como pilares positivos en la configuración de su fenomenología de la donación. El presente artículo se propone reconstruir esta tríada conceptual, mostrando que Pascal no es simplemente un autor citado o un modelo alternativo, sino una fuente estructural que permite repensar, desde un horizonte fenomenológico, las nociones de horizonte, verdad y sujeto.

Para desplegar esta hipótesis, el artículo se organiza en tres secciones, cada una dedicada a uno de los ejes conceptuales mencionados. En primer lugar, se analiza el esquema pascaliano de los tres órdenes, que Marion retoma como clave para reconfigurar la fenomenología desde una estructura jerárquica y transgresiva. A continuación, se examina la relación entre evidencia y caridad, que permite pensar la fenomenicidad no desde la claridad racional, sino desde una disposición afectiva que transforma la recepción del fenómeno. Finalmente, se aborda la distinción entre ego y *moi*, que posibilita una concepción del sujeto como adonado, es decir, como recibido a partir de la donación misma.

2. La jerarquía de los tres órdenes: estructura pascaliana de la fenomenicidad

Una vez establecida la centralidad de Pascal en la obra de Marion, resta esclarecer cómo su pensamiento es incorporado a su fenomenología. En esta sección abordo el primero de los ejes conceptuales pascalianos, el esquema de los tres órdenes que puede considerarse el centro de su pensamiento (von Balthasar, 1962; Mesnard, 1992).

Los tres órdenes —la carne, el espíritu y la caridad— son establecidos por Pascal en distintos momentos de su obra y con ciertas variaciones. En *Traité du triangle arithmétique* se presenta la incomensurabilidad entre los elementos matemáticos. En la carta a la reina Cristina de Suecia de 1652 los tres órdenes son aplicados a la jerarquía social, vuelven a aparecer en los *Trois discours sur la condition des grands* y, finalmente, en los *Pensées* en §308 y §933 (Villar Ezcurra, 2021). Los órdenes funcionan como principios ordenadores y horizontes de sentido que implican aspectos antropológicos, ontológicos, gnoseológicos y axiológicos.

Este esquema es tratado por Marion especialmente en *Sur le prisme métaphysique*, donde lo emplea para mostrar una vía de superación interna de la metafísica en la historia de la filosofía. La clave de esta arquitectónica consiste en que cada orden se constituye por transgresión respecto del anterior. No se trata de un sistema cerrado ni continuo: la radical heterogeneidad entre los órdenes impide cualquier intento de sistematización unívoca. El primer orden corresponde a lo sensible y material; el segundo, a la razón y a la evidencia, ámbito de la metafísica; el tercero, a la caridad. Cada orden tiene su lógica interna, sus propias “grandezas” y sus criterios de juicio. La transgresión que abre cada nuevo orden no anula al anterior, pero lo relativiza. Marion interpreta así el §308 de los *Pensées* como una estructura que permite superar la metafísica cartesiana desde dentro de su propio despliegue.

Cada orden funciona, según Marion (2005), como principio heurístico —visibiliza fenómenos inaccesibles a los órdenes inferiores— y hermenéutico —reinterpreta los fenómenos ya conocidos—. Aquí adquiere centralidad la metáfora de la mirada: cada orden permite ver con ojos distintos: “La caridad no interviene más como un auxiliar piadoso y superfluo de la pasión del amor: ella abre un mundo distinto abriendo otros ojos a los hombres” (Marion, 1986b, p. 333). Por ello, aunque inconmensurables, los órdenes se vinculan jerárquicamente: el superior juzga al inferior, pero no viceversa. Esta jerarquía permite una continuidad entre órdenes sin recaer en la homogeneidad: “cada orden se basta a sí mismo —se aparece a sus propios ojos— gobierna al inferior, y se dispensa del superior” (Marion, 1986b, p. 336).

Para precisar esta estructura, Marion (1981) recurre a la teoría cartesiana del código. Descartes (1623-1629/1908) concibe las sensaciones como efectos de figuras inteligibles codificadas por la naturaleza. Entre el efecto (sensación) y su causa (figura) interviene un código, que Marion denomina “(des-)figuración”. En la *Primera Meditación*, la duda cartesiana introduce un sobrecódigo que pone en crisis la equivalencia entre percepción y verdad, pero que luego es neutralizado por la garantía divina de la veracidad (Descartes, 1641/1904). Marion propone que en Pascal el sobrecódigo no es producto de un genio maligno, sino de la caridad divina. La diferencia clave reside en que, para Descartes, la evidencia es insuperable; Pascal, en cambio, introduce un parámetro distinto: la caridad, que desplaza a la evidencia como criterio último. La distancia entre el segundo y el tercer orden se sostiene en la distancia de los parámetros: evidencia o caridad.

Este desplazamiento no es inocente. Cuando un orden pretende juzgar a otro con sus propios criterios, se incurre en tiranía. Pascal la define como “el deseo de dominación, universal y fuera de orden” (Pascal, 1963b, §58). En este sentido, Pascal —y Marion con él— no critican a la metafísica en sí misma, sino su pretensión de dominar ámbitos que la trascienden. La caridad puede juzgar a la metafísica, pero no a la inversa. Este juicio del tercer orden sobre los inferiores se observa en el §694, donde Pascal reconoce la validez formal de la geometría y la metafísica, pero denuncia su inutilidad desde el punto de vista del orden superior:

Orden. –Yo habría expuesto de esta forma este razonamiento sobre el orden: para demostrar la vanidad de todas las clases de posiciones sociales haría ver la vanidad de las vidas filosóficas, pirrónicas, estoicas; pero el orden no sería respetado. Sé un poco lo que es y qué pocas personas lo comprenden. Ninguna ciencia humana lo puede guardar. Santo Tomás no lo ha guardado. Las matemáticas lo guardan pero son inútiles y sin profundidad. (Pascal, 1963b, §694)

Lo mismo vale para las pruebas metafísicas de la existencia de Dios: son verdaderas, pero ineficaces. Vincent Carraud (1992) lo sintetiza: “Aunque justas, las pruebas metafísicas son descalificadas, nulas y sin valor para la mirada del tercer orden, el único que importa, el de la caridad” (p. 380).

Este esquema de los tres órdenes no se limita a una relectura puntual de Pascal. Marion lo reelabora como herramienta filosófica transversal a su propia obra, donde opera como matriz interpretativa capaz de estructurar fenómenos diversos. Ya en *Métaphysique et phénoménologie*, Marion (1993) lo invoca para sugerir que el tránsito de la fenomenología a la teología revelada no constituye una ruptura, sino una transgresión entre órdenes: la fenomenología, situada en el segundo orden, sería relativizada, pero no negada por la irrupción del tercero: “Cuando el ente-dado se vuelva a la caridad (el ente amado o amoroso, el amante en sentido estricto), la fenomenología le cede a la teología revelada, exactamente como el segundo orden le cede, según Pascal, al tercero” (Marion, 2005, p. 97).

En su intercambio con Arbib, Marion (2012b) aplica la misma estructura para resolver la tensión entre pensamiento y praxis en Heidegger: “Una cosa al menos parece incuestionable: Heidegger carecía de sentido político y también de coraje político. Podemos dudar que haya sido un príncipe en el primer orden pascaliano, como no podemos dudar que haya sido uno en el orden de los espíritus” (pp. 171-172). Distingue así entre la genialidad del filósofo en el segundo orden —el de la razón y la evidencia— y su error político en el primero, el orden mundano: lo segundo no invalida lo primero, porque los órdenes no se juzgan entre sí más que desde el superior. De este modo, Marion evita una lectura reductiva que descalifique una producción intelectual por errores ajenos a su propio horizonte de grandeza. Asimismo, en *Au lieu de soi*, Marion (2008a) introduce los tres órdenes como clave para pensar la verdad. El primer orden correspondería a una verdad de adecuación (*adaequatio rei et intellectus*), el segundo a una verdad fenomenológica (la manifestación del fenómeno como tal) y el tercero a una verdad erótica, donde el amor constituye el acceso a la inteligibilidad del otro. Esta tripartición no anula las formas precedentes de verdad, pero las reinscribe dentro de una jerarquía donde la última palabra la tiene el amor. Incluso en el plano político y jurídico, Marion recurre a esta arquitectura. En *Brève apologie pour un moment catholique*, defiende que la laicidad estatal se justifica dentro del primer orden, mientras que las libertades de conciencia y religión pertenecen al tercero. Esto significa que el Estado no puede legislar ni restringir el ámbito del amor ni el ejercicio libre de la fe, porque dichos fenómenos exceden el orden desde el cual el Estado opera (Marion, 2017, p. 79). Finalmente, en *La métaphysique et après*, Marion (2023) se interroga por la posibilidad de una filosofía del tercer orden que no sea estrictamente teológica. Esta posibilidad se abre a través de la fenomenología contemporánea del acontecimiento, donde el fenómeno se da sin condición previa de posibilidad, de forma gratuita y no anticipable. Aquí, la fenomenicidad no responde ya a la evidencia racional del segundo orden, sino a una forma de donación que remite al amor como criterio último de inteligibilidad.

Ahora bien, considero que uno de los aportes más importantes del esquema de los tres órdenes en el pensamiento de Marion se encuentra en la relación entre las reducciones fenomenológicas. Marion (1989) reconoce tres grandes reducciones en la historia de la fenomenología. En el prólogo a la edición española de *Étant donné*, Marion (1997/2008b) relaciona directamente las reducciones con los órdenes pascalianos:

una segunda coherencia concierne al esquema de una triple reducción, que se encontraba de hecho esbozada por el uso especulativo de la doctrina de los tres órdenes elaborada por Pascal, uso que habíamos intentado en el último capítulo de nuestro estudio *Sobre el prisma metafísico de Descartes. Constitución y límites de la onto-teo-logía en el pensamiento cartesiano*, París, 1986. La distinción entre el orden del cuerpo del espíritu y el orden del corazón, en una jerarquía en la que cada orden superior ve los órdenes inferiores sin que éstos puedan verlo, nos conduce (con todas las aproximaciones necesarias) a las reducciones distinguidas por *Reducción y donación* y puestas por obra posteriormente en *Siendo dado*. Respectivamente, la reducción trascendental del fenómeno al objeto llevada a cabo por el Yo según Husserl; luego, la reducción por el *Dasein* del fenómeno al ente según Heidegger; finalmente, una tercera reducción que retoma, valida y descalifica a la vez a las dos primeras: la reducción del fenómeno a lo dado en él. (pp. 13-14)

Esta arquitectónica de los tres órdenes no solo permite a Marion pensar una fenomenología estratificada, sino también articular una comprensión jerárquica y relacional de las diversas formas de reducción. Cada orden, como Pascal lo indica, realiza tanto una heurística como una hermenéutica: por un lado, abre nuevos fenómenos que los órdenes inferiores no podrían siquiera vislumbrar; por otro, reinterpreta los fenómenos anteriores a la luz de una mirada más alta. A su vez, los órdenes inferiores conservan su validez en su propio régimen, aunque permanecen ciegos frente a los fenómenos del orden superior, que sí tiene el poder de juzgarlos. Esta estructura, trasladada al campo de la fenomenología, permite integrar los horizontes de la fenomenicidad sin disolver su especificidad.

En efecto, cada reducción —trascendental, ontológica y de la donación— se corresponde con un orden que abre una determinada región del aparecer y reconfigura los fenómenos anteriores en función de un nuevo horizonte. La primera reducción (husserliana) introduce el fenómeno intencional y reconduce el aparecer a la objetividad. La segunda (heideggeriana) abre a fenómenos invisibles para la primera —como el ser-en-el-mundo o el Dasein— y reconduce lo dado a la enticidad. Finalmente, la tercera reducción (marioniana) permite el acceso a fenómenos que permanecen ocultos a las dos anteriores: el rostro, el don, la llamada, el amor. Estos ya no son reconducidos a la objetividad ni al ser, sino a la donación misma.

Este esquema implica que, así como en Pascal las grandezas de los órdenes inferiores no pueden ver las del superior, pero este sí puede juzgarlas, también en Marion las reducciones anteriores no pueden dar cuenta de los fenómenos saturados, mientras que la reducción a la donación puede reinterpretar a las anteriores sin anularlas. La fenomenología de la donación no elimina ni la objetividad ni la enticidad, sino que les asigna su justo lugar: son válidas, pero no originarias. Lo que Marion critica no es su contenido, sino su pretensión de fundamentación *a priori*. En términos pascalianos, estas pretensiones constituyen una “tiranía”, al querer dominar un orden que las excede. La donación, como tercer orden, les devuelve su legitimidad dentro de un marco más amplio, permitiendo así comprender que la fenomenicidad en su conjunto depende de un horizonte originario que no se impone, sino que se da.

3. De la evidencia al amor: variación hermenéutica y donación del fenómeno

La articulación pascaliana de los tres órdenes permite a Marion repensar la relación entre voluntad y entendimiento, así como el vínculo entre evidencia y caridad. Desde sus primeros textos, Marion sitúa a Pascal junto con Agustín y Heidegger entre aquellos pensadores que reconocen una fenomenicidad que solo se da si previamente nos entregamos a ella. Este tipo de aparición —dependiente del amor— constituye uno de los fundamentos de lo que más tarde desarrollará como fenomenología de la donación.

Un texto temprano como *De connaître à aimer: l'éblouissement* (1978) introduce esta idea en el marco de la apologética cristiana. Allí, Marion critica la tentativa racionalista de probar la verdad del cristianismo mediante argumentos conceptuales. A su juicio, cuando la apologética busca convencer, fracasa, pues la convicción escapa al terreno del entendimiento y se decide en el ámbito autónomo de la voluntad. La apologética no puede forzar la creencia, pero sí apremiarla, desplazando el problema desde la lógica de la prueba hacia la lógica de la decisión. En este punto, Marion (1978) recurre explícitamente a Pascal: “entre la evidencia de las razones y la voluntad de la fe, el paso se da de un orden a otro” (Marion, 1986a, p. 78). Solo el corazón, según Pascal, puede alcanzar la caridad, que pertenece a un orden distinto y superior. La razón, impotente frente a ella, puede al menos preparar el terreno para su recepción. Esto es lo que sucede con la célebre apuesta, que no pretende probar la existencia de Dios sino conducir al sujeto a una decisión vital (Pascal, 1963b, §418).



La apologética, así concebida, opera como una estrategia fenomenológica: no obliga, sino que prepara el terreno para que algo acontezca. Su función no es colmar el abismo que separa al entendimiento de la caridad, sino dejarlo al descubierto, de modo tal que la voluntad se vea enfrentada a su decisión. Ahora bien, ¿qué sucede cuando la voluntad misma se revela impotente, cuando el sujeto reconoce: “no tengo la fe que quisiera tener” (Marion, 1986a, p. 80)? Introducir aquí el concepto de gracia como auxilio heterónomo implicaría, según Marion, anular la libertad que se quiere salvar. La única salida es una decisión paradójica: querer de otro modo, es decir, abandonarse al don en vez de buscar una garantía. En este sentido, la evidencia del amor no se capta, sino que enceguece; se manifiesta como un deslumbramiento, accesible solo a quien ya ama.

Esta lógica de la donación amorosa da lugar a una inversión hermenéutica: ante el mismo fenómeno —por ejemplo, Cristo en la cruz— algunos ven a Dios, otros no ven nada. El acceso depende no del grado de racionalidad, sino del tipo de disposición afectiva. Desde aquí, Marion reformula el itinerario apologético como una pedagogía del amor: se parte de evidencias débiles, que requieren poca inversión afectiva, y se avanza hacia evidencias saturadas que solo pueden ser acogidas por un corazón transformado. En este sentido, según Marion, la apologética puede compararse con la fenomenología como un trabajo de conversión (Marion, 1986a, p. 85).

Esta dependencia de la evidencia respecto del amor permite a Marion leer de manera crítica la regla cartesiana de verdad —según la cual lo claro y distinto garantiza lo verdadero— y encontrar en Pascal una superación más sutil. En “Pascal et la “règle générale” de vérité”, Marion (1996) señala que, si bien Pascal parece aceptar inicialmente esta regla (por ejemplo, en su *Respuesta al Padre Noël*), más adelante la complejiza. En *De l'esprit géométrique*, Pascal observa que los primeros principios, por ser más evidentes, no pueden ser definidos: su claridad es tal que escapa a la discursividad. Esto implica una paradoja: cuanto más evidente es algo, menos disponible está para el razonamiento.

Las definiciones, lejos de capturar esencias, buscan designar relaciones naturales entre palabras y cosas. Así, Pascal introduce una distancia entre evidencia y verdad. Esta escisión se profundiza al distinguir entre dos formas de racionalidad: el *esprit de géométrie* y el *esprit de finesse*, que trabajan con principios distintos y modos de acceso divergentes. El primero opera con principios abstractos y demostrables; el segundo, con intuiciones inmediatas y prácticas. El corazón, que conjuga alma y cuerpo, capta los primeros principios por una forma de “sentimiento” que no puede reducirse a la razón discursiva.

Esta racionalidad afectiva culmina en *De l'art de persuader*, donde Pascal afirma que el alma tiene dos entradas: el entendimiento y la voluntad, cada una con sus propios principios (axiomas y deseos). Aquí aparece un modelo de conflicto entre dos evidencias: la de la verdad y la de la voluptuosidad. Ninguna tiene primacía absoluta; ambas compiten por la adhesión del sujeto. De este conflicto se sigue una bifurcación metodológica: el arte de convencer (dirigido al entendimiento) y el arte de agradar (dirigido a la voluntad). Si bien Pascal declara su incapacidad para desarrollar este segundo arte, Marion encuentra un ejemplo en la *Lettre IV à Mademoiselle de Roannez*, donde Dios se manifiesta para “agradar por placer” y no para “probar por razón”.

Marion extrae de este texto una doble hermenéutica de la naturaleza: una científica, que persuade mediante pruebas; y otra teológica, que persuade al corazón por una evidencia oscura, pero gustosa. La fenomenicidad se vuelve así dependiente del régimen afectivo del sujeto. El mismo fenómeno puede ser leído de dos modos, dependiendo del orden en que se lo ubique. En este punto, los tres órdenes pascalianos reaparecen como matriz hermenéutica: permiten pensar una fenomenicidad estratificada, donde lo mismo aparece de maneras distintas según sea abordado por la razón o por la voluntad, desde el deseo o desde la demostración.

La utilidad hermenéutica del modelo pascaliano se vuelve explícita en *Certitudes négatives*, donde Marion (2010) distingue entre objetos y acontecimientos a partir de una variación hermenéutica. A diferencia de la tópica de los fenómenos propuesta en *Étant donné*, donde la fenomenicidad dependía del grado de intuición donadora del fenómeno, en este caso depende del modo en que el *adonado* recibe lo que se da en una hermenéutica. Este segundo modelo de variación a partir de una hermenéutica puede también pensarse a partir de Pascal. En efecto, Pascal reconoce también la posibilidad de hacer variar la fenomenicidad de lo dado, en su caso a partir de la primacía de la razón o del entendimiento. Esta posibilidad conduce, a su vez, a la distinción de dos métodos diferentes: el arte de convencer y el arte de agradar. De esta manera, un mismo fenómeno se interpreta de dos maneras diferentes siguiendo a la voluntad o a la razón. Ahora bien, en ambos casos hay una primacía de una interpretación sobre la otra: en Marion el objeto es una disminución del acontecimiento, mientras para Pascal todo es figura de la Caridad (Pascal, 1963b, §25). Finalmente, la interpretación que se corresponde con el arte de agradar depende de la voluntad frente al entendimiento. De manera similar, Marion (2010, p. 291) insiste en que el conocimiento del acontecimiento depende de un conocimiento erótico, afirmando que hay verdades que sólo se las conoce amándolas primero. Si bien Pascal privilegia el arte de agradar sobre el arte de persuadir, no deja de practicar ambos métodos. En este sentido, hay en Pascal un uso legítimo del método cartesiano siempre y cuando se mantenga dentro del orden que le corresponda. En efecto, Pascal reconoce la posibilidad de una investigación científica que proceda por medio de pruebas y que busca arrastrar a la voluntad como una posibilidad legítima y justa de abordar el fenómeno. Ahora bien, Marion no sólo reconoce la posibilidad de que un objeto sea transformado en un acontecimiento a partir de una variación hermenéutica, sino, también, la posibilidad inversa: que un acontecimiento, sea interpretado como un objeto. Esta posibilidad también la podemos encontrar en la lectura marioniana de Pascal: “Ante el Cristo en la Cruz, que concentra en Él todas las profecías, que un rótulo identifica —¡en tres lenguas!— como el rey de los judíos, aquellos que no acceden a amarle no ven nada, sino la confirmación de su denegación; aquellos que aman (‘el buen ladrón’, María, Juan, el soldado de Marcos 15, 34) ven allí con una claridad ciertamente variable pero siempre indiscutible la figura suprema de Dios” (Marion, 1986a, p. 85).

En este caso, el acontecimiento por excelencia es interpretado como un objeto, mientras que aquellos que aman lo ven como figura de Dios. En este ejemplo, tenemos el caso contrario de un acontecimiento transformado en objeto. Sin embargo, Marion señala que en el caso de la apologética se debe comenzar por los argumentos de hecho, como es el caso del Jesús histórico, que no implican una decisión de la voluntad para ir avanzando hacia verdades que requieren de la voluntad. Notemos que, en este punto, Marion parece reconocer la posibilidad de una objetivación legítima de la figura de Cristo al abordarla a partir del Jesús histórico con el objetivo de alcanzar finalmente su verdad revelada. ¿No nos encontramos aquí con un caso de tiranía al querer abordar un elemento que pertenece al tercer orden a partir del segundo? La respuesta debe ser negativa ya que la reducción de Jesús a objeto de estudio histórico se realiza desde el tercer orden con el objetivo final de llevar al interlocutor a la caridad. Recordemos que el orden superior sí puede ver y juzgar a los inferiores. Podemos entonces concluir que, efectivamente, Pascal nos permite pensar la relación entre acontecimientos y objetos, ya sea en la primera y segunda tópica de Marion.

4. Del ego al *moi*: subjetividad donada y descentramiento pascaliano



El tercer eje que Marion hereda de Pascal para estructurar su fenomenología de la donación es la oposición entre *ego* y *moi*. Lejos de tratarse de una mera distinción gramatical, esta dualidad designa dos modos radicalmente distintos de subjetividad. Mientras que el *ego* se afirma como sujeto de conocimiento, centro de certeza y evidencia, el *moi* remite a la interioridad encarnada, singular, afectiva y vulnerable. Esta diferencia, explícitamente formulada en el §688 de los *Pensées*:

Un hombre que se asoma a la ventana para ver a los transeúntes; si yo paso por allí, ¿puedo decir que se ha asomado para verme? No; porque no piensa en mí en especial; pero aquel que ama a alguien a causa de su belleza, ¿le ama? No; porque la viruela, que matará la belleza sin matar a la persona, hará que deje de amarla.

Y si se me quiere por mi juicio, por mi memoria, ¿se me quiere? No; porque puedo perder esas cualidades sin perderme yo mismo. ¿Dónde está pues ese yo [moi] si no está en el cuerpo ni en el alma? ¿Y cómo amar al cuerpo o al alma si no es por sus cualidades que son lo que hace el yo [moi], puesto que son perecederas? Porque, ¿amaríamos acaso la subsistencia del alma de una persona abstractamente y cualesquiera que fuesen las cualidades que hubiera en ella? Eso no es posible y sería injusto. No amamos pues nunca a nadie sino solamente sus cualidades.

Que nadie, por lo tanto, se burle más de aquellos que se hacen honrar por sus cargos y oficios, porque no amamos a nadie más que por cualidades prestadas. (Pascal, 1963b, §688)²

Marion se detiene en un primer momento en el uso que hace Pascal del *moi* en vez de yo o *ego*. Esta elección conceptual busca desplazar el enfoque desde el nominativo hacia el acusativo, en una confrontación directa con Descartes. El comienzo del fragmento pascaliano remite, de hecho, a la segunda meditación cartesiana de Descartes (1904): “Si no hubiera por casualidad de observar por la ventana hombres que pasan por la calle, a los que digo también que veo con no menor costumbre que en el caso de la cera. Pero ¿qué veo además de sombreros y vestidos, bajo los cuales podrían esconderse autómatas? Sin embargo juzgo que son hombres” (p. 32). Sin embargo, mientras en el texto de Descartes el sujeto domina la escena como espectador activo de los transeúntes, Pascal invierte la situación para ubicarse en el lugar del transeúnte que es visto desde la ventana.³ Así, el pasaje del nominativo al acusativo se traduce también en un desplazamiento del conocer al amar. Mientras Descartes se interroga por la posibilidad de conocer con claridad y distinción aquello que percibe, el *moi* pascaliano anhela ser reconocido, es decir, amado. Según Carraud, “Pascal opera un desplazamiento doble. Primeramente, al *moi*, en tanto que objeto de una definición, o de un conocimiento, es substituido el *moi* como objeto de la mirada. Segundo, es esta visibilidad misma la que asegura el pasaje del *moi* objeto de una búsqueda de definición al *moi* objeto del amor” (Carraud, 1992, p. 319).

Marion (1986b) reconoce que la posición cartesiana es legítima dentro del segundo orden, en el cual predomina el paradigma de la evidencia. Sin embargo, en el tercer orden, el *yo* se disloca. En este nuevo orden, la cuestión ya no es la posibilidad de conocer con evidencia, sino la posibilidad de ser amado como tal. En el segundo orden, el *ego* se mantiene universal, sin necesidad de ser reducido a la *haecceitas* del sujeto individual. En cambio, en el tercero, al necesitar del amor para ser —trascendiendo así el criterio de la evidencia—, la individuación se vuelve central. El *ego* pierde entonces su autonomía, pues depende de la mirada del otro para existir. En definitiva, el tercer orden introduce un descentramiento del *ego*. Mientras que en el segundo orden el *ego*, autosuficiente, se basta a sí mismo para ser y se fija como centro, en el tercero —al no poder amarse a sí mismo— ya no puede ocupar el lugar central.

Sin embargo, según Marion, incluso en el tercer orden el *moi* puede pretender ocupar el lugar del centro. Esta usurpación es la que lleva a Pascal a afirmar, en el §597 de los *Pensées*: “el yo [*moi*] tiene dos condiciones: es injusto en sí, por el hecho de que se hace centro de todo; es molesto para los demás porque quiere someterlos: porque cada yo [*moi*] es el enemigo —y quisiera ser el tirano— de todos los otros”. Esta afirmación no debe leerse en clave moralista. Lo que Pascal denuncia no es un egoísmo voluntario y éticamente censurable, sino más bien un egoísmo original, extramoral y constitutivo. Como señala Marion: “el *moi* sufre e, indisolublemente, goza de un egoísmo original, extra y pre-moral, involuntario y constitutivo, que «siempre» se puede estigmatizar, porque «siempre» precede la denuncia meramente moral” (Marion, 1991a, p. 190). Nos encontramos aquí ante un caso de tiranía: el *moi* pretende instalarse como centro en un orden donde no le corresponde ese lugar. En el segundo orden, regido por la evidencia, el *ego* permanece como principio del pensamiento. En cambio, en el tercer orden, el *moi* no puede constituirse como “el primer amado”. Su pretensión de centralidad lo conduce inevitablemente al fracaso, y este fracaso engendra el odio del *moi* (Pascal, 1963b, §597).

Pero ¿cómo debe entenderse este “odio”? Marion advierte que no se trata de un odio moderno de sí, el cual encubre una idolatría narcisista del yo. No se odia el *sí mismo*, sino la forma falsificada que impide el acceso a un amor justo. Marion propone establecer una dualidad en el tercer orden a partir de los dos amores que Pascal distingue:

Dios ha creado al hombre con dos amores, uno hacia Dios, otro hacia sí mismo; pero con la condición de que el amor de Dios sería infinito, es decir, sin ningún otro fin más que Dios mismo, y que el amor a sí mismo sería finito y llevaría a Dios.

El hombre en este estado no solamente se amaba a sí mismo sin pecado, sino que sólo podía amarse sin pecado.

Después, al llegar, el hombre perdió el primero de estos amores; y el amor a sí mismo, al haber quedado solo en esa gran alma capaz de un amor infinito, se extendió y se desbordó por el espacio que el amor de Dios había dejado libre; y de esta suerte se ha amado sólo y a todas las cosas para sí, es decir, infinitamente.

He aquí el origen del amor a nosotros mismos. (Pascal, 1963a, p. 277)

La dualidad entre *ego* y *moi* se redobra así, en el tercer orden, con una nueva distinción: la de los dos amores. Hay un amor justo hacia uno mismo, finito y ordenado hacia Dios, y un amor injusto, infinito y cerrado sobre el *moi*. Según Marion, el amor propio desordenado —es decir, el amor infinito al *moi*— no deriva del *ego* metafísico, sino de una perversión interna al propio tercer orden. Lo idolátrico no es el *ego* en sí mismo, sino su apropiación por una caridad degradada en amor de sí, que excluye al amor de Dios.

No obstante, Pascal —según Marion— no renuncia al *ego* metafísico. Por el contrario, afirma que hay un lugar legítimo para él dentro del orden de la caridad. Este lugar no es inmediato, sino que debe ser conquistado (Marion, 1986b, p. 351). Para establecer este estatuto, Marion propone dos movimientos. Primero, identificar el *moi* llamado a ocupar legítimamente el lugar de centro en el tercer orden. Segundo, fijar el estatuto correcto tanto del *moi* como del *ego* en el interior de este orden, regulado ya no por la evidencia, sino por la lógica de la donación y la caridad.

La respuesta es que la primera cuestión se encuentra en Cristo. El tercer orden requiere un *moi* que puede ser amado sin caer en la injusticia. Para ello, se necesita un *moi* universal: “la universalidad fija la exigencia de todo *moi* que no sería injusto: amable perfectamente porque trasciende toda particularidad” (Marion, 1986b, p. 351). Cristo puede ocupar ese lugar ya que cumple con las exigencias del tercer orden al hacerse amar universalmente. Respecto a la segunda cuestión —determinar el justo lugar del *moi* y el *ego*— esta se sólo se vuelve posible una vez que Cristo se ha establecido como centro. En Pascal, según Marion, Cristo no sólo ejerce como el *moi* del tercer orden, sino que también asume para sí la función del *Yo*. No se trata, sin embargo, del *ego* del segundo orden ni del *moi* injusto del tercero, sino de un *Yo* que debe pensarse desde la fórmula bíblica del Éxodo: “Yo soy” (Ex 3:14; ver Marion, 1986b, p. 354). Ante esto, Marion se pregunta: “¿bajo qué condición puede el hombre conservar en el tercer orden el nombre que le conviene en el segundo?” (Marion, 1986b, p. 354).

La respuesta exige reinterpretar el *ego* desde Cristo como centro. Según Pascal, es sólo en Cristo que el hombre puede llegar a conocerse a sí mismo: “No solamente no conocemos a Dios más que por Jesucristo, sino que no nos conocemos a nosotros mismos más que por Jesucristo” (Pascal, 1963b, §417). Sin embargo, Marion aclara que este conocimiento que Dios tiene de nosotros debe interpretarse a partir de la caridad y no del conocimiento metafísico (claro y distinto) del segundo orden. Este conocimiento no se funda en la evidencia clara y distinta del segundo orden, sino en la caridad. El hombre puede ser llamado *Yo* en el tercer orden sólo porque Cristo lo reconoce primero como *moi*. Este *moi*, sin embargo, no ejerce injusticia, ya que se recibe desde una instancia anterior y más originaria. Finalmente, Marion concluye:

Por una extraña substitución, que manifiesta el admirable comercio, el yo/ego, que se pierde pasando del segundo al tercer orden, se recibe de vuelta de Cristo como un *moi* infinitamente amado, con la única condición de que abandone infinitamente su yo/ego pensado, para reconocer, luego para amar solamente el Yo de Cristo como único “centro”. En este intercambio, el hombre pierde un Yo/ego, finito en el segundo orden e injusto en el tercero, para ganar un *moi* infinitamente amado en el tercero. Abandona una suficiencia finita, o bien, una “tiranía”, para recibir un *moi* justo e infinito por gracia (Marion, 1986b, p. 355).

En este intercambio, el hombre pierde un *yo/ego* finito (legítimo en el segundo orden, injusto en el tercero) y recibe un *moi* justo e infinito, por gracia. Se abandona la suficiencia o la tiranía para recibir una subjetividad descentrada, pero infinitamente amada. Esto permite pensar en un uso legítimo del amor propio, siempre que esté reglado por el amor de Cristo. Si el *moi* que se erige en centro debe ser odiado, el *moi* reconocido como parte —y no como todo— puede ser amado con justicia.

Carraud (1992) identifica aquí “un amor justo de sí, que norma el discurso «de los miembros pensantes»” (p. 340). En el §368 de los *Pensées*, Pascal propone imaginar “un cuerpo lleno de miembros pensantes”, donde cada uno debe amarse como parte de un todo. El amor injusto nace cuando el miembro se ama a sí mismo como si fuera el todo, ignorando su condición de parte. El amor justo, por tanto, se funda en el reconocimiento de una diferencia y una distancia.

La relación entre el *ego* de la metafísica y el *moi* del tercer orden se articula a partir del esquema de los tres órdenes. Pero aquí el modelo se complejiza. Hay una doble injusticia: la del *ego* del segundo orden cuando pretende juzgar lo que pertenece al tercero, y la del *moi* del tercero cuando se adjudica el lugar de centro. En ambos casos, el *ego* debe donarse a Cristo, quien asume el título de *Yo* y devuelve al hombre su *moi*, ya no como autoafirmación, sino como don recibido. La subjetividad no puede fundarse en sí, sino que sólo puede recibirse como mirada y amor de Otro. Ese Otro es Cristo, único *moi* verdaderamente justo, que ocupa el centro sin ejercer dominio. En esta clave, Marion puede recuperar al *ego* no como principio originario, sino

como sujeto recibido. El sujeto no desaparece, sino que se redefine: es *ego* en la medida en que es constituido como *moi* infinitamente amado. El ego cartesiano, ilegítimo en el tercer orden, sólo puede ser recuperado si renuncia a la pretensión de fundarse a sí mismo. Lo que se recibe entonces no es un sujeto abstracto, sino un *moi* singular, encarnado, amado con justicia. En este gesto, la distinción pascaliana entre *ego* y *moi* adquiere una función arquitectónica: regula no sólo la legitimidad del amor de sí, sino la estructura misma del aparecer subjetivo, que se realiza a partir del amor y no de la evidencia.

Un primer paralelismo puede trazarse entre la crítica que Marion dirige al Yo trascendental y al Dasein, y su lectura pascaliana del ego metafísico. En todos los casos, la objeción central apunta a su pretensión de erigirse como fundamento de la fenomenicidad. Marion (1997) le reprocha al Yo su solipsismo, su incapacidad de individuarse, y el hecho de pensarse a sí mismo bajo los mismos esquemas de objetividad que aplica a los entes. Al Dasein, por su parte, le critica su indeterminación óptica, su autarquía y su permanencia como principio fundante, repitiendo en el fondo el gesto cartesiano. De modo convergente, la lectura que Marion hace de Pascal acusa al ego de cerrarse sobre el cogito —“el ego, regresando sobre sí la cogitatio, se experimenta directamente en su pensamiento” (Marion, 1986b, p. 345)—, sin acceder a la individualidad irreductible de la *haecceitas*, propia del orden del corazón.

Sin embargo, el núcleo de la crítica se concentra en su pretensión fundacional. En régimen de reducción trascendental, señala Marion (1989): “la conciencia determina radicalmente la fenomenicidad imponiéndole la efectividad de la presencia, el absoluto de la intuición y la experiencia de la vivencia” (p. 87), que permanecen —según subraya tres veces— ininterrogadas. De forma análoga, el Dasein retiene el carácter de fundamento subsistente: “los caracteres reflexionados del *Dasein* [...] imitan tan bien la reflexividad del sujeto trascendental que deben sugerir igualmente el carácter de fundación subsistente” (Marion, 1997, p. 360). Marion concluye que estas aporías persisten mientras se comience por el ego, el “sujeto” o el Dasein, tomados como principios (Marion, 1997, p. 360). Desde esta perspectiva, tanto el Yo trascendental como el Dasein encarnan, en términos pascalianos, una doble tiranía: por un lado, al pretender establecer su ipseidad en un orden que los excede; por otro, al situarse como origen y centro de la fenomenicidad, usurpando el lugar que corresponde a un principio superior.

Una vez establecido el paralelismo entre la crítica fenomenológica al yo trascendental y al Dasein, por un lado, y la crítica pascaliana al ego metafísico del segundo orden, por el otro, puede trazarse un segundo paralelismo entre el adonado y el *moi* del tercer orden. En el pasaje del segundo al tercer orden, Pascal introduce un descentramiento del ego: el *yo* se traslada a la figura de Jesucristo, quien, al ocupar el lugar de centro, le devuelve su condición de *moi* amado, “recibido de una instancia más originaria a él que él mismo” (Marion, 1986b, p. 355). Esta operatoria se corresponde con el establecimiento del adonado, que entrega la iniciativa al fenómeno, el cual deviene centro y sí-mismo, frente al cual el adonado se recibe.

En ambos casos se produce un cambio de horizonte: la iniciativa, el centro y el estatuto del sí-mismo se transfieren a una instancia más originaria, permitiendo luego una función subjetiva derivada. Este paralelismo puede confirmarse mediante la similitud textual de dos pasajes. Primero, la descripción del paso del ego al *moi* en Pascal según Marion:

Si el hombre finito y pecador puede, en el tercer orden, todavía decir legítimamente yo, se lo debe a Cristo, que lo reconoce como un moi; este moi no se expone a la “injusticia” de un moi abusivo, porque ya no se afirma más a sí mismo como el ego de segundo orden, sino que se recibe de una instancia más original a él que él mismo. [...] Por una extraña substitución, que manifiesta el admirable comercio, el yo/ego, que se pierde pasando del segundo al tercer orden, se recibe de vuelta de Cristo como un moi infinitamente amado, con la única condición de que abandone infinitamente su yo/ego pensado, para reconocer, luego para amar solamente el Yo de Cristo como único “centro”. (Marion, 1986b, p. 355)

En segundo lugar, la descripción del adonado en *De surcroît*:

si el fenómeno se da verdaderamente, entonces confisca obligatoriamente la función y el papel del sí mismo, por ende, no puede concederle al ego sino un *moi* de segundo nivel y por derivación [...] el ego, despojado de su púrpura trascendentalicia, debe admitirse como el que se recibe, como un adonado: el que se recibe a sí mismo de lo que recibe, aquél a quien lo que se da de un sí mismo primero —todo fenómeno— da un *moi* segundo, el de la recepción o respuesta. El ego conserva por cierto todos los privilegios de la subjetividad, salvo la pretensión trascendental de origen. (Marion, 2001, pp. 53-54)

Ambos textos comparten una misma estructura: la crítica a la centralidad del *yo*, que, en un nivel superior, se descubre descentrado por un sí-mismo que le concede un *moi* derivado. En este sentido, la crítica de Marion a las figuras de la subjetividad en Husserl y Heidegger, así como su propuesta del adonado como quien viene después del sujeto, pueden comprenderse a la luz de los tres órdenes pascalianos.

Una vez alcanzado el tercer orden, ¿qué ocurre con el ego metafísico propio del segundo? Marion (1986b) insiste en que Pascal le reconoce un lugar legítimo al ego en ese nivel: “Pascal admite y celebra la primacía del *ego* según el orden del pensamiento” (p. 340), “la primacía legítima que Descartes le reconoce [al *ego*] en el orden del espíritu” (p. 342), “esta operación [la intuición] guarda toda su legitimidad en el segundo orden, donde se trata de evidencia” (p. 345), “el *ego* no debe ni puede traspasar su dignidad de principio del segundo orden al tercero, el *ego* permanece «primer principio» en el pensamiento” (p. 348).

Ahora bien, ¿puede trasladarse esa legitimidad a la fenomenología de la donación? ¿Conservan el Dasein y el Yo trascendental un lugar válido? Siguiendo el esquema pascaliano, considero que el adonado no suprime ni al Yo trascendental ni al Dasein, sino que reconoce la validez de sus operaciones en tanto no reclamen centralidad, es decir, en tanto no pretendan ejercer una función trascendental. Podemos sostener que el adonado no rechaza las funciones constituyentes del *yo* y el *Dasein*. En este sentido, al referirse a la determinación de arribo del fenómeno dado, Marion afirma: “no se trata de renunciar a la síntesis o a la constitución, sino que hay que admitir que éstas suceden tras el arribo y la anamorfosis, sin ninguna anticipación posible de la percepción” (Marion, 1997, p. 187). Conservar estas funciones permite afirmar que el adonado puede efectivamente fenomenalizar lo dado según su modo de estar en el mundo y desde una variación hermenéutica: como objeto, ente o acontecimiento.

Esto aclara el cierre de la cita de *De surcroît*: “El ego conserva por cierto todos los privilegios de la subjetividad, salvo la pretensión trascendental de origen” (Marion, 2001, p. 54). El Dasein y el Yo mantienen sus funciones dentro del adonado, siempre que se reconozca su carácter derivado y a posteriori respecto de la donación, y actúen dentro del orden que les es propio. En este sentido, quizás podemos pensar al adonado como un fenómeno óntico-ontológico-acontecimental. Nuevamente, el esquema de los tres órdenes permite comprender cómo la tercera reducción retoma, válida y desautoriza a las anteriores: no repite la subjetividad trascendental, como afirman algunos intérpretes, ni la suprime, como sostienen otros, sino que la sitúa en su justo lugar.⁴

5. Conclusión

A lo largo de este artículo se ha mostrado que la referencia a Pascal en la obra de Jean-Luc Marion no se limita a una función crítica ni se reduce a una relectura estratégica de la historia de la filosofía. Por el contrario, la figura de Pascal resulta estructural para la configuración misma de la fenomenología de la donación. Lejos de ser un interlocutor ocasional, Pascal proporciona a Marion conceptos arquitectónicos que permiten repensar la fenomenicidad más allá de los marcos tradicionales de la objetivación y de la metafísica.

En primer lugar, el esquema pascaliano de los tres órdenes permite a Marion articular una jerarquía fenomenológica en la que cada nivel no anula a los anteriores, pero los relativiza y reinterpreta. Esta estructura no sólo permite comprender la progresión entre las reducciones trascendental, ontológica y donacional, sino que también ofrece un criterio para juzgar la legitimidad o la tiranía de ciertos gestos filosóficos, en función del orden desde el que operan. La donación, como fenómeno del tercer orden, no elimina la objetividad ni la enticidad, pero las reinscribe en un horizonte más amplio, regido por la caridad.

En segundo lugar, el pensamiento pascaliano permite a Marion desarrollar una concepción hermenéutica de la fenomenicidad, en la que el modo de aparición de un fenómeno depende del régimen afectivo y volitivo del adonado. Desde esta perspectiva, la distinción entre *esprit de géométrie* y *esprit de finesse* no sólo introduce dos estilos de racionalidad, sino dos modos de recepción fenomenológica. Este enfoque habilita una variación hermenéutica que puede transformar un acontecimiento en objeto o, inversamente, permitir que lo objetivado recupere su condición de acontecimiento. Tal inversión no depende del fenómeno en sí, sino del modo en que el sujeto se sitúa ante él: un mismo fenómeno —como la figura de Cristo en la cruz— puede ser reducido a un dato histórico o reconocido como epifanía del don. Esta plasticidad hermenéutica, articulada por Marion a partir de Pascal, permite pensar que la fenomenicidad no es estática ni unívoca, sino que se decide en la relación entre lo dado y quien lo recibe. Así, la donación se vuelve accesible sólo en la medida en que el adonado se deja transformar por ella, lo que implica que el fenómeno no se da según un criterio neutro de evidencia, sino conforme al orden desde el cual se lo acoge.

Finalmente, la distinción entre ego y *moi* permite repensar la subjetividad fenomenológica más allá del modelo fundacional moderno. Al recibir su *moi* desde un *Yo* que no se impone, sino que dona, el adonado encarna una forma de subjetividad descentrada y derivada, que conserva las funciones constituyentes del ego y del Dasein, pero desprovistas de pretensión trascendental. En este gesto, el sujeto ya no es origen de la donación, sino su efecto: es *yo* en la medida en que ha sido primero *moi* amado.

En síntesis, Pascal no es sólo un pensador que Marion interpreta, sino una matriz conceptual desde la cual Marion puede reinterpretar a Descartes, Husserl y Heidegger, y estructurar una fenomenología de la donación que, lejos de ser una superación externa, emerge como una transgresión interna de la tradición. En este sentido, Pascal no sólo ilumina el pasado de la metafísica: funda, desde el tercer orden, las condiciones de posibilidad para una fenomenología por venir.

Bibliografía

- von Balthasar, H. U. (1962). *Herrlichkeit: Eine theologische Ästhetik: Vol. 2. Fächer der Style*. Johannes Verlag.
- Carlson, T. (2007). Blindness and the decision to see. On revelation and reception in Jean-Luc Marion. En K. Hart (Ed.), *Counter-Experiences: Reading Jean-Luc Marion*. University of Notre Dame Press.
- Carraud, V. (1990). L'égologie cartésienne subvertie: Le fragment 688 des Pensées. *Équinoxe*, 6, 143-153.
- Carraud, V. (1992). *Pascal et la philosophie* (1re éd). PUF.
- Descartes, R. (1904). *Meditationes de Prima Philosophia* (C. Adam & P. Tannery, Eds.). Cerf.
- Descartes, R. (1908). Regulæ ad directionem ingenii. En P. Tannery & C. Adam (Eds.), *Oeuvres de Descartes* (Vol. 10). J. Vrin.
- Dodd, J. (2004). Marion and Phenomenology. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 25(1), 161-184. <https://doi.org/10.5840/gfj20042519>
- Grimwood, S. (2003). Iconography and Postmodernity. *Literature and Theology*, 17(1), 76-97. <https://doi.org/10.1093/litthe/17.1.76>
- Gschwandtner, C. (2007). *Reading Jean-Luc Marion. Exceeding Metaphysics*. Indiana University Press.
- Mackinlay, S. (2010). *Interpreting Excess. Jean-Luc Marion, Saturated Phenomena, and Hermeneutics*. Fordham University Press.
- Marion, J.-L. (1977). *L'idole et la distance. Cinq études*. Grasset.
- Marion, J.-L. (1978). De connaître à aimer: L'éblouissement. *Communio*, (18), 17-28.
- Marion, J.-L. (1981). *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles*. PUF.
- Marion, J.-L. (1982). *Dieu sans l'être*. Fayard.
- Marion, J.-L. (1986a). *Prolégomènes à la charité*. La Différence.
- Marion, J.-L. (1986b). *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Presses Universitaires de France.
- Marion, J.-L. (1989). *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Presses Universitaires de France.
- Marion, J.-L. (1991a). *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*. PUF.
- Marion, J.-L. (1991b). Réponses à quelques questions. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 96(1), 65-76. <https://www.jstor.org/stable/40903141>
- Marion, J.-L. (1993). Métaphysique et phénoménologie: Une relève pour la théologie. *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 94(3), 189-205.
- Marion, J.-L. (1996). *Questions Cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*. PUF.
- Marion, J.-L. (1997). *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Presses Universitaires de France.
- Marion, J.-L. (2001). *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*. PUF.

- Marion, J.-L. (2005). *Le visible et le révélé*. Cerf.
- Marion, J.-L. (2008a). *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*. Presses Universitaires de France.
- Marion, J.-L. (2008b). *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación* (J. Bassas-Vila, Trad.). Síntesis.
- Marion, J.-L. (2010). *Certitudes négatives*. Grasset.
- Marion, J.-L. (2012a). *Figures de phénoménologie*. Vrin.
- Marion, J.-L. (2012b). *La rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbib*. Flammarion.
- Marion, J.-L. (2012c). Préface. En S. Camilleri & Á. Takács (Eds.), *Jean-Luc Marion: Cartésianisme, phénoménologie, théologie*. Archives Karéline.
- Marion, J.-L. (2017). *Brève apologie pour un moment catholique*. Bernard Grasset.
- Marion, J.-L. (2023). *La métaphysique et après: Essais sur l'historicité et sur les époques de la philosophie*. Bernard Grasset.
- Marion, J.-L., & de Benoist, A. (1970). *Avec ou sans Dieu?* Beauchesne.
- Mesnard, J. (1992). Le thème des trois ordres dans l'organisation des *Pensées*. En *La culture du XVII^e siècle* (pp. 462-484). PUF.
- Pascal, B. (1963a). *Oeuvres complètes* (L. Lafuma, Ed.). Le Seuil.
- Pascal, B. (1963b). *Pensées*. En L. Lafuma (Ed.), *Oeuvres complètes*. Le Seuil.
- Pavlovits, T. (2012). Jean-Luc Marion lecteur de Pascal. En S. Camilleri & Á. Takács (Eds.), *Jean-Luc Marion: Cartésianisme, phénoménologie, théologie*. Archives Karéline.
- Villar Ezcurra, A. (2021). La espiritualidad de Pascal: Los tres órdenes de realidad: cuerpo, espíritu, caridad. *Thémata Revista de Filosofía*, 63, 132-153. <https://doi.org/10.12795/themata.2021.i63.08>
- Vinolo, S. (2024). ¿Descartes o Pascal? La brújula metafísica de Jean-Luc Marion. *Revista de Filosofía UCSC*, 23(2). <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2024.23.2.2898>
- Zarader, M. (2003). Phenomenology and transcendence. En J. E. Faulconer (Ed.), *Transcendence in philosophy of religion*. Indiana University Press.

NOTAS

- ¹ Todas las referencias de Pascal se realizan a partir de la edición crítica de Louis Lafuma. Las citas de *Pensées* se indican según el número de fragmento establecido por el editor.
- ² Para un análisis completo de este fragmento ver Carraud (1990).
- ³ Según Marion, la inversión pascaliana anticipa la propuesta de Levinas (Marion, 2012a, p. 70. Nota 1.)
- ⁴ En el primer grupo se pueden ubicar a James Dodd (2004) que critica una pérdida de la función constitutiva del sujeto, Zarader (2003) que entiende una ausencia del sujeto en Marion y, por lo tanto, una imposibilidad fenomenológica y Mackinley (2010, p. 33) que señala que en el intento marioniano de evitar reproducir otro heredero del ego cartesiano termina produciendo un sujeto demasiado pasivo. En el segundo grupo se encontrarían Steven Grimwood (2003) que considera que el sujeto marioniano sigue siendo demasiado cartesiano y Thomas Carlson (2007).

AmeliCA

Disponible en:

<https://portal.amelica.org/ameli/ameli/journal/828/8285709002/8285709002.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

Ezequiel D. Murga

La función estructural de Pascal en la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion

The Structural Role of Pascal in Jean-Luc Marion's Phenomenology of Givenness

Tabano

núm. 28, 2, 2026

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

revista_tabano@uca.edu.ar

ISSN-E: 2591-572X

DOI: <https://doi.org/10.46553/tab.28.2026.e2>