

# Generar el acontecimiento: tiempo y espacio entre Kant y Jean Luc Marion

## Generating the Event: Time and Space Between Kant and Jean Luc Marion

Francisco Novoa-Rojas  
Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile  
fnovoa@ucsc.cl  
<https://orcid.org/0000-0002-0451-0599>

DOI:

[doi.org/10.23924/oi.v15i35.667](https://doi.org/10.23924/oi.v15i35.667)

Fecha de recepción: 27/10/2023 • Fecha de aceptación: 15/02/2024

### Resumen

Este estudio explora las intersecciones y divergencias entre las concepciones de tiempo y espacio de Immanuel Kant y Jean-Luc Marion. Se analiza cómo Kant define estas nociones como intuiciones puras a priori en la *Crítica de la Razón Pura* y cómo Marion las reconsidera en su propuesta de la fenomenología de la donación. Se destaca cómo Marion transforma la perspectiva kantiana, enfatizando la pasividad del “adonado” en la recepción de fenómenos y proponiendo una dinámica interactiva entre sujeto y fenómeno. El estudio sugiere una síntesis de ambos enfoques para comprender tiempo y espacio como co-instituidos en un diálogo entre llamada y respuesta, ampliando la capacidad generativa de los sujetos dentro de una comunidad.

### Palabras clave

Acontecimiento, espacio, Kant, Marion, tiempo.

### Abstract

This study explores the intersections and divergences between the conceptions of time and space by Immanuel Kant and Jean-Luc Marion. It analyzes how Kant defines these notions as pure a priori intuitions in the *Critique of Pure Reason* and how Marion reconsiders them in his proposal of the phenomenology of donation. The study highlights how Marion transforms the Kantian perspective, emphasizing the passivity of the “adonado” in the reception of phenomena and proposing an interactive dynamic between subject and phenomenon. The study suggests a synthesis of both approaches to understand time and space as co-constituted in a dialogue between call and response, expanding the generative capacity of subjects within a community.

### Keywords

Event, Kant, Marion, Space, Time.

---

## *Introducción*

La influencia de Kant en la historia de la filosofía y, puntualmente, en la fenomenología ha sido algo que se ha explorado bastante en la disciplina. Es conocida la repercusión de la filosofía trascendental kantiana en la fenomenología trascendental de Husserl (Rizo-Patrón, 2012). En esto, también la propuesta de Jean Luc Marion está en directa relación al pensamiento del filósofo de Königsberg, al punto de establecer una inversión a sus planteamientos con la intención de salir de las estructuras clásicas de la metafísica (Falque, 2003).

Con el paso del tiempo, Heidegger adquiere de Husserl la importancia de la fenomenología como método, pero este la adoptó y le dio un giro hacia la búsqueda del sentido del ser, cuestionando la tradición metafísica y ocupando la fenomenología como método para la ontología (Marion, 2015). Sin embargo, a partir de la fenomenología de Husserl, Heidegger desarrolló el concepto fundamental de ser-en-el-mundo, que se refiere a la forma en que el ser humano se encuentra inmerso en un contexto histórico y en cómo esta condición influye en su comprensión del ser.

Esta comprensión del ser, inmiscuida en la comprensión del tiempo, aunque también del espacio, repercute en todo el quehacer filosófico posterior y es abordado por Marion en lo que se comprende como un fenómeno saturado de la revelación, como el fenómeno erótico (2003; 2010).<sup>1</sup> Sin embargo, como indicaremos más adelante, la presente investigación se plantea la posibilidad de comprender la generación del acontecimiento, y en particular, su capacidad para generar tiempo y espacio, a pesar de que este tema sea rechazado por Marion, lo que le otorga su originalidad.

Con este objetivo, y delimitando esta investigación, profundizaremos en las nociones de tiempo y espacio dentro de las propuestas

<sup>1</sup> Salvo que se indique lo contrario, las traducciones son realizadas por el autor.

filosóficas de Kant y Marion. Así, nuestro análisis se enfocará en las influencias que el pensador francés recibe del filósofo de Königsberg y en cómo estas se vinculan. Posteriormente, plantearé una relación recíproca entre ambos para ofrecer una relectura de sus ideas.

Siguiendo tal propósito, ahondaremos en la fenomenalidad. Para esto, estudiaremos lo que Kant entiende por sensibilidad y entendimiento para luego comprender lo que Marion plantea como fenomenalidad y fenómeno. Con este fin, recurriremos a las definiciones de fenómeno que comprende Marion<sup>2</sup> y al juicio que emite sobre la filosofía de Kant.

Una vez realizado esto, profundizaremos en lo que Kant entiende como fenómeno sublime en la *Crítica del Juicio*. Así, relacionaremos la propuesta kantiana de forma analítica con lo que Jean Luc Marion entiende como fenómeno saturado. Una vez realizado lo anterior, en tercer lugar, podremos acotar nuestra investigación a las nociones de tiempo y espacio de Kant y Jean Luc Marion. En este sentido, nuestro énfasis estará puesto en el planteamiento *a priori* de Kant y, por otro lado, en la comprensión *a posteriori* que propone Jean Luc Marion.

Finalmente, en cuarto lugar, exploraremos la relación que se puede establecer entre Marion y Kant, especialmente en lo que respecta a las condiciones *a priori* y *a posteriori* entre ambos. Así, sostenemos que la condición apriorística en Kant implica que el sujeto actúa como conceptualizador del tiempo y el espacio. No obstante, siguiendo la crítica de Marion (2005), coincidimos con su argumento al señalar que, aunque el sujeto intuye el tiempo y el espacio, nunca alcanza a comprender cómo él mismo está subordinado a ellos (Marion, 2005: 84). Además, examinamos el enfoque de Jean-Luc Marion —entendido por nosotros *a posteriori*— y cómo este enfrenta una radicalización de la pasividad, lo que culmina en la imposibilidad de generar el acontecimiento, una cuestión que Marion desarrolla a lo largo de sus escritos. En resumen, nuestro trabajo

2 La relación entre la comprensión de fenómeno que tiene Marion y las influencias heideggerianas están presentes en Roggero (2019).

se puede sintetizar en la lectura que Marion hace de Kant y en una inversión enriquecedora entre ambas perspectivas.

### *La fenomenalidad*

#### ❖ La sensibilidad y el entendimiento

En torno a la experiencia sobre objetos, no hay duda de que es la sensibilidad la que permite que el sujeto tenga experiencia (*KrV*, B 1 - B 2). En cuanto experiencia, surgen las intuiciones como representaciones objetivas del fenómeno, y, una vez vivenciado algo, el intelecto opera sobre tal vivencia. En relación con esto, Kant afirma que “la experiencia es, sin duda, el primer producto de nuestro entendimiento, cuando él elabora la materia bruta de las sensaciones sensibles” [*sinnlicher Empfindungen*] (*KrV*, A 1).

A partir de esta condición sensible, que posibilita al sujeto experimentar los diversos fenómenos del mundo, surgen los datos. En relación con esto, las sensaciones no constituyen una representación separada de la materia de la percepción sensible del sujeto; es decir, la percepción y la sensación coinciden en lo que respecta a su materia. Sin embargo, la intuición de objetos es una representación que requiere una síntesis entre lo percibido sensiblemente y lo que piensa el intelecto (Oroño, 2022: 99). Será, por lo tanto, la forma a priori de la sensibilidad desde donde emerge la capacidad de ordenar espacial y temporalmente las relaciones que los fenómenos tienen y la intuición es el modo en el que los fenómenos del mundo externo son representados como algo externo al sujeto y que luego debe ser elaborado por el entendimiento (*KrV*, A 19 / B 33).

El sujeto, en cuanto intelecto, mantiene una distancia respecto del objeto dado (Torres, 2013) y, por medio de los conceptos, los mienta. A partir de esto, podemos afirmar, por lo tanto, que para Kant hay una distinción clara entre intuición y conceptos. En lo que refiere a la intuición, esta será entendida como aquella forma de representación que, a partir de la sensación, se da de forma inmediata a la conciencia (López, 2000). En cambio, los conceptos serán la

forma por la que los fenómenos, que se dan por medio de la sensación, pueden ser pensados (Janiak, 2022).

A juicio de Marion, fue Kant el que definió la verdad de la manifestación de los fenómenos (2013a). Tal afirmación se fundamenta en la célebre frase kantiana sobre las intuiciones y los conceptos (*KrV*, A 51 / B 75). Marion insistirá en que Kant no realiza un paralelismo entre intuición y concepto, pues si esto fuese así, el concepto se reduciría solo a pensar lo que la intuición da en principio y originariamente (2005: 17). En este sentido, el conocimiento que surge desde dos principios (*KrV*, A 51 / B 76), se reduciría solamente a la sensibilidad, pues la intuición viene de esta (*KrV*, A 50 / B 74). En cambio, un criterio de verdad, para que sea universal, debe mantenerse alejado de toda concepción material, ya que esta se experimenta a través de la sensibilidad y, por lo tanto, no puede ser *a priori* (*KrV*, A 59-60 / B 83-84).

#### ❖ La noción de fenómeno en Jean Luc Marion

Marion quiere hacer ver la preponderancia que tiene la intuición sobre el concepto en la filosofía kantiana (2005: 15), ya que tanto la intuición como el concepto operan en orden al entendimiento y este, sin la intuición, no puede ver nada ya que, en estricto rigor, en el concepto no puede darse nada que no haya sido dado previamente por la intuición. En este sentido, debemos clarificar que, en la propuesta kantiana, aunque todo fenómeno siempre es pensado por medio de los conceptos, antes que se piense, debe ser dado. La fuente que recibe la donación de los objetos es la sensibilidad y de esta deriva la intuición (Roggero, 2019). Así pues, según la lectura de Marion, es precisamente el apego de Kant a la intuición lo que resulta problemático para el autor francés, ya que toda la verdad de la manifestación depende de ella. Esto conduce a pensar a los fenómenos a partir de la sensibilidad, cuestión propiamente finita (2013a) y, además, al fundamentar toda la manifestación a partir del sujeto, nunca pensamos cómo este es fenomenalizado (2005).

Lo que realmente ocupará al pensador francés para acercarse a una comprensión del fenómeno en sí mismo será dejar de lado el

estudio ontológico al estilo heideggeriano, es decir, orientado hacia una comprensión del ser. Además, tampoco se ocupará de “regresar a las cosas mismas”, al estilo husserliano, sino que planteará la fenomenología de la donación para comprender al fenómeno *de soi*, desde su propio darse, pero no en vistas de lo que, hipotéticamente, permitiría que se manifieste ni tampoco en un intento de abordarlo simplemente como una “cosa” a la que hay que volver (Marion, 2013a).

El don, en consecuencia, no se manifestará si no hay una reducción (Marion, 2015: 353), es decir, en cuanto se desarrolle el ejercicio de la reducción, que le permite al fenómeno aparecer, bajo la dinámica de la “llamada” y la “respuesta”. Tal gesto consiste en que todo fenómeno convoca, llama a ser percibido y, en cuanto esta llamada es respondida, bajo la modalidad de la reducción, el fenómeno aparece en cuanto tal (Marion, 2013a: 351; 2023: 245).

A pesar de esto, el don se dona y aparece desde sí mismo, es decir, sin interferencia del donatario (Marion, 2013a: 144). En este sentido, la llamada convoca y el llamado no reivindica la llamada, deja al don darse, anulando toda la posibilidad de inmiscuirse en la metafísica (Celli, 2022) y, por tanto, *eliminando* la cuestión clásica del sujeto.<sup>3</sup>

Es esto lo que muestra que el don se aparece sin exigir nada más que la reducción, que debe alejarse de toda trascendentalidad (Marion, 2005: 44). De este modo, el don no depende del ser (Marion, 2003: 148), sino que acontece dentro de una reducción que le permite ser auténtico don. La independencia del don respecto del ser es, más allá de una cuestión metodológica, una respuesta profunda a la metafísica. Así, por ejemplo, Marion en *Dieu sans l'être* (2013b), criticará a dos posibles ídolos ante las nociones ontoteológicas y que, en el debate respecto de la obra de Marion,<sup>4</sup> han sido ampliadas a gran parte de su fenomenología.

3 En cuanto a la cuestión del sujeto, Marion profundiza retomando la propuesta de Heidegger sobre el “interpelado” (Marion, 1993).

4 Posturas tales como la de Duque (2015); Potestà (2017), Yepes Muñoz (2013).

La primera crítica que realiza Marion a la noción idolátrica corresponde a la comprensión metafísica en torno de Dios. Esta consiste, a grandes rasgos, en inmiscuir a Dios como objeto de la metafísica al asimilar a Dios con un ente, en comprenderlo como *causa* (del mundo) y, por sobre todo, como *causa sui* (2013b).

La segunda crítica, relevante para la temática aquí investigada, se refiere a la idolatría que Marion denomina “la pantalla del ser” (2013b). Esto consiste en comprender a Dios a partir del ser o como ser, lo que llevaría a una dualidad que él mismo identifica en Heidegger, ya que el *Dasein* encuentra su sentido en el *Sein*, y este solo puede ser comprendido por el primero. A juicio del fenomenólogo francés, de este modo, el intento heideggeriano de reemplazar la metafísica por la ontología carece de novedad y repite la estructura dual de la metafísica clásica (2015).

Al ampliar la idea de comprender a Dios sin recurrir al concepto del ser, Marion libera el don de las categorías más importantes de la metafísica. Esto permite nuevas formas de entender conceptos como el amor, en el que es posible amar tanto lo que aún no existe como lo que ya no es (Marion, 2003).

### *Las categorías del entendimiento y el fenómeno saturado*

#### ❖ Las categorías del entendimiento en la lógica trascendental

No toda la forma de predicar los fenómenos va a ser semejante e idéntica, sino que, a partir de la predicación, se despliega una clasificación de los juicios. Además, como el objetivo de Kant en la *Crítica de la razón pura* consiste en descubrir cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* (*KrV*, A 12), es importante adentrarse en lo que, sin proceder de la experiencia, la permite, es decir, los conceptos. La cuestión de los conceptos radica en descubrir los principios que permiten la predicación de toda experiencia posible y, como tal, estos conceptos son *a priori* y, por tanto, universales.

Tales conceptos se encuentran en la capacidad de pensar las intuiciones, es decir, en el entendimiento, y en cómo éste genera un

discurso en torno a lo percibido. Funcionan, en este sentido, como fundamentos, pues toda percepción tendrá un discurso que, al permanecer *a priori*, es universal y que, por la cual, el principio solo devendrá como una representación (*KrV*, A 68 / B 93).

Sin embargo, y tal como mencionábamos, todo objeto de la intuición es pensado por los conceptos. En este sentido, la forma de pensar los objetos, cuestión que radica en la función del entendimiento, es lo que garantiza el conocimiento (*KrV*, A 69 / B 94). Además, como todo conocimiento es discursivo, se puede reducir a un principio y, con este fin, Kant desarrollará las categorías del entendimiento, con la cual conseguirá distinguir las formas en que se generan los juicios, independientemente de la experiencia, pero haciendo a la experiencia posible (*KrV*, B 166).

#### ❖ El fenómeno sublime

La tercera Crítica no se ocupará de los juicios sintéticos *a priori*, sino más bien de la capacidad de sentir y, por tanto, centra su estudio en el juicio estético (Oyarzún, 1992). Con este fin, Kant referirá a los primeros juicios planteados en la *Crítica de la razón pura* como juicios determinantes, mientras que en la *Crítica de la facultad de juzgar* centra su atención en los juicios que denominará reflexionantes (*KU*: 23).

Este cambio conceptual respecto a los juicios se centra en el lugar en el que la naturaleza se ubica; es decir, en los primeros, la naturaleza es considerada como sometida a las leyes *a priori* que dependen finalmente del sujeto y sus conceptos puros, mientras que en los segundos el proceso es a la inversa: de ciertos casos o fenómenos particulares se busca la ley o concepto. En este sentido, el juicio reflexionante se orienta a la finalidad que descubre en el objeto natural percibido, pues se orienta no a dictaminar la ley, sino a descubrirla (Hanza, 1994). En este sentido, la tercera crítica kantiana se centra en la facultad del sentimiento de placer y displacer (*KU*: 10). Sin embargo, para ceñirse a los objetivos de la investigación, en este subcapítulo analizaremos exclusivamente lo que refiere a la analítica de lo sublime.



La primera relación que encuentra Kant respecto a lo bello y lo sublime es que la primera refiere principalmente a la cualidad, pues se dice de un objeto que es bello, mientras que lo sublime refiere principalmente a la cantidad (*KU*: 75-74). En este sentido, en lo sublime se manifiesta la ilimitación y, por tanto, lo imposible de ser representado mentalmente en su totalidad, es decir, aquello que se presenta como “violentador de la imaginación” (*KU*: 76-75) y que no puede ser conceptualizado de forma inmediata.

Kant denominará como sublime a lo que es absolutamente grande y que, como tal, “no es un concepto puro del entendimiento lo que por ella es designado, menos aún una intuición de los sentidos; y menos tanto un concepto de la razón” (*KU*: 80-79). Sin embargo, podría pensarse que, al ser un concepto comparativo, esté sujeto a la categoría de relación y, por tanto, ser un concepto de la razón. No obstante, ya que para poder predicar la magnitud de un objeto se requiere compararlo con otro, es completamente fruto de la subjetividad (*KU*: 81-80) y, como tal, no puede ser un principio de la razón pura.

La noción de sublime, más que pensar la cantidad determinada de algo, refiere a la imposibilidad de determinarla y, por tanto, a la anulación de la imaginación, pues no se puede conceptualizar lo percibido. En relación con esto, Kant referirá al gesto y no solamente al contenido, es decir, no se centrará en si lo sublime es lo absolutamente grande o lo absolutamente pequeño, sino en la inclinación del ser humano a pensar lo infinito y al deseo constante del mismo de pensar la totalidad de lo real (*KU*: 85-84).

No obstante, al presentarse una inadecuación entre la inclinación a lo infinito, es decir, a buscar siempre algo absolutamente más grande o pequeño, y la pretensión de pensar la totalidad de lo percibido, a saber, poder predicar un concepto en torno a lo percibido, ya sea en torno a la cantidad o en torno a la relación, se genera el sentimiento de lo sublime. En este sentido, al presentarse la inadecuación en el sujeto y no en el objeto (Hanza, 1994), es decir, en el que percibe y no en lo percibido, es que el sentimiento de lo sublime reside en el temple anímico y, por tanto, correspondiente a la facultad de juzgar reflexionante (*KU*: 85-84). En el mismo sentido,

podría señalarse que el sentimiento de lo sublime se genera por el cruce entre lo infinito o lo inconmensurable, que se puede percibir en la naturaleza, y lo finito del entendimiento humano (*KU*: 94-93), con lo que se puede afirmar que “lo sublime” no radica en el objeto, sino en el sujeto (Oroño, 2017).

Los ejemplos utilizados por Kant en la *Crítica de la facultad de Juzgar* grafican de buena manera lo que plantea como sublime. En cuanto a Dios, indica que la persona piadosa teme a Dios sin tener que atemorizarse frente a Él. Esto significa que la persona que se relaciona con Dios lo respeta, pero no necesariamente por temor a ser castigado (Molteni *et al.*, 2023). En cuanto a la naturaleza, el sentimiento de lo sublime no se genera a partir del temor que se puede tener al percibirla o relacionarse con ella, sino más bien porque “eleva la imaginación a la presentación de los casos en que el ánimo puede hacer para sí mismo sensible la propia sublimidad de su destinación, aún por sobre la naturaleza” (*KU*: 104).

La cuestión de la sublimidad, por tanto, radica en el sujeto y no está contenida en ningún objeto; más bien, es fruto de la capacidad de juicio reflexivo que posee el sujeto. En este sentido, está arraigada en el ánimo, como en el caso de Dios, ante el temor de ser castigado por el incumplimiento de sus mandamientos, y en la naturaleza, en cuanto el sujeto se percibe superior y controlador frente a tan majestuoso espectáculo.

❖ Lo sublime como fenómeno o el fenómeno saturado

Marion retoma el planteamiento kantiano del fenómeno (o sentimiento) de lo sublime, para abordar el problema de la saturación del fenómeno. Así, lo que realiza Marion consiste en utilizar el planteamiento de lo sublime en Kant, no como excepción, sino como paradoja de toda la manifestación. Por consiguiente, todo lo que supere la facultad de imaginar lo percibido sensiblemente (*KU*: 74-75) será lo que Marion (2006) denominará como sublime y, por tanto, como un fenómeno saturado. Para comprender esto, es importante considerar dos nociones.

La primera idea que debemos considerar es la de entender el fenómeno “desde sí mismo” [*de soi*]. Esto significa que no hay un sujeto que cause la donación, sino que ésta surge por sí sola (Marion, 2013a). Esta idea, que ya se encontraba en Heidegger (2018), es llevada a un nivel más radical por Marion (Roggero, 2020a), quien propone una inversión del papel del sujeto (Novoa, 2020), convirtiendo al sujeto en alguien que recibe el don que se presenta por sí solo. De esta forma, la comprensión del fenómeno busca romper con las condiciones preestablecidas.

La segunda idea por considerar es la de entender todo fenómeno como un acontecimiento. Entre sus obras *Étant donné* (2013a) y *Certitudes négatives* (2010), Marion hace una distinción sobre lo que él llama “fenómeno saturado”, aunque no cambia su esencia, sino la forma en que se clasifica. En *Certitudes négatives* (2010), Marion explica que los fenómenos se pueden clasificar de dos maneras: los que se convierten en objetos y los que se convierten en acontecimientos.

Para entender los fenómenos como acontecimientos, Marion propone tres características fundamentales (2013a). Primero, un acontecimiento es irrepetible, ya que “surge por sí mismo [*de soi*] sin precedente” y “no pasa más que una sola vez” (2013a: 282-283). En segundo lugar, un acontecimiento es algo que excede lo conocido porque “supera todo lo que vino antes” (2013a: 283). Aunque los acontecimientos pueden tener causas, siempre traen algo nuevo: “nunca habíamos visto algo así” (2013a: 283). La tercera característica es que un acontecimiento está definido por su posibilidad, lo que lo distingue de otros tipos de fenómenos.

Tal precisión de la posibilidad radica en la imposibilidad de prever, por medio de conceptos como esencia, substancia o, incluso, *adequatio*, con lo que realmente adviene a partir de sí, con aquello que *se* muestra porque *se* da. En este sentido, por tanto, la posibilidad que presenta el acontecimiento deviene de sí, tal como todo en el esquema fenoménico marioniano, y de este modo, la imposibilidad de preverlo da la posibilidad de ser afectado y recibido por medio de él.

Las dos condiciones, tanto la de advenir a partir de sí (*de soi*) y la de acontecer, son características que constituyen al fenómeno saturado como tal. En este sentido, el objetivo de Marion se puede dar, a

su juicio, cumplido: se libera de la condición objetual (2015) y de las condiciones previas que podrían recaer en toda condición metafísica (2013a); así, en cambio, logra la liberación del fenómeno por medio de las dos características anteriormente enunciadas.

Sin embargo, a nuestro juicio, queda aún algo que Marion aporta y precisa en escritos posteriores a *Étant donné*, puntalmente en *Retomando lo dado* (2019). Este texto, con un enfoque mucho más hermenéutico, responde a lo que él denomina como “resultado de lecturas demasiado rápidas, demasiado determinadas por los prejuicios de los lectores” (2019: 31) y, por tanto, va a precisar conceptos que no estaban todavía lo suficientemente claros en el estado de la cuestión.

Frente a esto, con el objetivo de clarificar aún más lo que entiende por fenómeno saturado, ahondaremos en lo que Marion (2019) denomina la estructura de la llamada y la respuesta. No obstante, para explicarlo de buena manera, profundizaremos en lo que proponía cuando publicó, en 1989, la primera edición de *Étant donné*.

Indica Marion que “la llamada toma la figura fenomenológica fundamental de la contra-intencionalidad” (2013a: 460), es decir, en forma opuesta a la comprensión clásica de la intencionalidad que se dirige a partir del sujeto en dirección al objeto (Scannone, 2017). Sin embargo, esto tiene una consecuencia que Marion declara anteriormente propuesta por Levinas (2021) y Chrétien (1992), pues si el adonado surge como fruto de la llamada, entonces aquella llamada solo puede oírse o manifestarse en la respuesta que ofrece el testigo (Marion, 2013a). Así, a nuestro juicio, es como Marion le ofrece un cierre al gran principio propuesto por él: “a tanta donación, tanta reducción”. En pocas palabras, si el que recibe el don tiene que reducir para permitir la manifestación, pero no como sujeto en dirección a un objeto, sino como sujeto que deviene en adonado por la contra-intencionalidad, es lógico asumir una forma poética en torno a tal estructura y, en este caso, Marion aborda la temática por medio de tres formas.

La primera forma referirá a la propiedad de ser indeterminada. Esta consiste en la imposibilidad de conocer si realmente hay, o no, una llamada (Marion, 2019). En este sentido, en primera instancia

puede confundirse con algo indeterminado y tendrá que esperar a que, a aquello que responde como llamada, tenga respuesta y, de este modo, sea testificada por la inter-pretación (Marion, 2019). Así, la concepción fenomenológica de Marion es, siguiendo a Heidegger y la cuestión del interpelado (2018), una fenomenología hermenéutica.

Luego de ser indeterminada, la llamada debe permanecer anónima, pues todavía “debo decidir que se dirige realmente a *mí* y que *me* concierne, sin que yo sepa todavía de dónde viene y adónde me destina” (Marion, 2019: 59). Tal concepción significa que, ante el estatuto fenomenológico de la llamada, para que realmente se presente como tal, no se puede estar a la espera (Marion, 2019). Esto, en síntesis, sería una forma de respuesta a una llamada anterior, que antecede a la que realmente nos pone en escena. Así, entonces, para que acontezca una auténtica llamada, debe darse la anonimidad de ésta y, como consecuencia, la imposibilidad de conocer en qué desembocará la respuesta.

Finalmente, y en modo paradójico, según lo entendido por Marion, la llamada acontece silenciosa, pues mientras no sea respondida por el adonado, esta llamada no se transforma en una auténtica comunicación, es decir, la llamada se escucha en la respuesta (Marion, 2019: 119). Así, “suponiendo que yo sepa de dónde proviene y me concierna como propia, permanecerá muda mientras yo no haya establecido si se trata de una simple información [...], una reacción, una acción, una decisión, una conversión” (Marion, 2019: 60). Por tanto, la llamada aniquilará su silencio en cuanto se escucha en su respuesta, en aquél convocado que responde a la llamada y, siendo convocado, permite la respuesta. En este sentido, para ser precisos con la obra marioniana, podríamos decir que la llamada tiene la iniciativa, pero ésta será fenoménica en cuanto es respondida, en segunda instancia.

Sin embargo, en *Le visible et le révélé* (2016), Marion profundizará en la cuestión de la contra-experiencia y lo que deviene de esta. Así, indicará que el fenómeno saturado siempre es contrariante, es decir, se manifiesta anulando las condiciones subjetivas a partir de lo que se ha entendido como trascendental (Marion, 2016: 144; Falque,

2023), pues la experiencia no depende del sujeto, sino que lo anula y genera al relevo de éste, es decir, al testigo (Novoa, 2020). En este sentido, el hecho de que el fenómeno saturado sea un fenómeno en el que se invierte la intencionalidad no implica que no pueda vivirse en sí mismo; más bien, su modo de ser es lo que lo hace posible. Como el francés señala: [que] “la experiencia pueda también contradecir las condiciones de posibilidad del objeto no significa sino esto: la experiencia no da siempre, ni solamente acceso a los objetos, sino eventualmente a fenómenos no objetivos” (Marion, 2016: 171).

### *El tiempo y el espacio*

#### ❖ El espacio y el tiempo en la *Crítica de la Razón Pura*

Aunque Kant ya había abordado las nociones de tiempo y espacio en la *Dissertatio* de 1770, las desarrolla más en la *Crítica de la razón pura*. La diferencia entre ambas obras radica menos en el contenido y más en el enfoque; algunos, como Cano de Pablo (2006), sostienen que la versión definitiva de esta doctrina ya está en la *Dissertatio*. No obstante, esta opinión parece no coincidir con las distinciones que Kant introduce, especialmente en las diversas áreas desde las que expone estos conceptos. Kant afirma que espacio y tiempo no son representaciones empíricas, sino que la experiencia los presupone (*KrV*, B 38; B 46). Así, toda percepción implica algo distinto al sujeto y se sitúa en un lugar diferente al del percipiente (Aldea, 2023), lo que permite representar las percepciones como relacionadas y ubicadas en distintos espacios.

En línea con su concepción del espacio, Kant sostiene que el tiempo tampoco surge de la experiencia (*KrV*, B 46). Bajo las figuras de simultaneidad y sucesión, Kant afirma que, si el tiempo no existiera a priori, no podríamos representar nada temporal. Así, al igual que el espacio, el tiempo no se origina en la experiencia, sino que es una forma de sensibilidad inherente al sujeto, lo que clarifica los conceptos metafísicos: “la representación del espacio no puede ser obtenida por la experiencia a partir de las relaciones del fenómeno

externo, sino que esta experiencia externa es, ante todo, posible ella misma solo mediante la mencionada representación” (*KrV*, B 38), y “el tiempo no es un concepto empírico que haya sido extraído de alguna experiencia” (*KrV*, B 46). Esto implica que espacio y tiempo son formas de la sensibilidad que residen en la mente del sujeto, perteneciendo al ámbito de la intuición pura, independientes de cualquier contenido experiencial. El espacio es una representación *a priori* que fundamenta toda intuición externa (*KrV*, A 24), ya que permite al sujeto experimentar lo distinto de sí. Por tanto, “el espacio es considerado como la condición de la posibilidad de los fenómenos” (*KrV*, B 39).

Además, Kant señala que “el espacio no es un concepto discursivo, o, como se suele decir, universal, de relaciones de las cosas en general; sino una intuición pura” (*KrV*, A 25). En este sentido, el espacio es entendido como un *único* espacio, es decir, una única representación omniabarcadora donde todo lo sensible puede ser representado y donde lo múltiple espacial es simplemente un límite que se le pone al único espacio posible. Asimismo, Kant describe al tiempo como una forma *a priori* de la sensibilidad (*KrV*, B 47). Esto no implica que el espacio sea el fundamento que establece la univocidad del tiempo, pues ambos, espacio y tiempo, actúan de manera independiente pero complementaria como condiciones necesarias para nuestra experiencia.

Así pues, Kant sostiene que “el espacio es representado como una cantidad infinita dada” (*KrV*, B 40), lo que significa que, en el espacio, como concepto único, se contienen las diversas multiplicidades que pueden representarse en él. Así, el espacio se convierte en una forma que, aunque repetible conceptualmente y diversa en cuanto a distintos espacios particulares, no se distingue de la única representación posible del espacio. Por esta razón, el espacio es una forma de la sensibilidad que reside en la mente humana de manera *a priori* y no es un concepto generado por el entendimiento. De manera similar, en relación con el tiempo, Kant señala que la posibilidad de determinar una cantidad concreta de tiempo se debe a la capacidad del sujeto para fijarle límites, aunque estos estén enraizados en la univocidad del tiempo que sirve como fundamento (*KrV*,

B 48). De este modo, se entiende que las concepciones parciales del tiempo son siempre partes de un único tiempo ilimitado.

Una vez finalizada la exposición metafísica del concepto, Kant se dispone a exhibir la *condición trascendental del concepto*. Esta es “la explicación de un concepto como principio a partir del cual puede ser entendida la posibilidad de otros conocimientos sintéticos *a priori*” (*KrV*, B 40). Tal concepción, para Kant, significa que el predicado del juicio realizado en torno a los conceptos de tiempo y espacio no estén contenidos en el sujeto (condición básica para que sea un juicio sintético) (*KrV*, B 14 - B 19), es decir, que el predicado le aporte información al sujeto y no se convierta en solamente un análisis; además, que los predicados deriven del concepto de espacio o de tiempo y que estos mismos le aporten información al concepto mismo, es decir, generen conocimiento.

Tal condición de ser un principio desde el que se genere el conocimiento requiere, por lo tanto, que el espacio y el tiempo sean una *intuición*, pues “de un mero concepto no se pueden extraer proposiciones que vayan más allá del concepto” (*KrV*, B 41). En este sentido, la intuición que se tiene respecto al espacio y al tiempo es independiente de la experiencia y, por lo tanto, es *pura*. Es por todo esto que, cumpliendo las exigencias de la filosofía trascendental, el espacio y el tiempo encuentran su sede en el sujeto y no existen más que en cuanto éste percibe un fenómeno, pues por medio de la intuición sensible lo ubica en el tiempo y en el espacio.

Kant ejemplifica la exposición trascendental de los conceptos de espacio y tiempo a través del concepto de mudanza y, con él, el de movimiento. Esto implica un cambio de lugar, donde un objeto se desplaza en el espacio, dejando un lugar que ocupaba y abriendo así la concepción del tiempo. La posibilidad de entender la mudanza como la forma del movimiento en el tiempo y el espacio es, para Kant, una condición *a priori*, ya que sin ella no podríamos concebir que un objeto esté y no esté en el mismo lugar sin la noción de tiempo, es decir, que un estado siga al otro (*KrV*, B 49).



❖ El tiempo y el espacio en el pensamiento de Jean-Luc Marion

Aunque Marion no profundiza en las condiciones que posibilitan la percepción del tiempo y del espacio, ofrece herramientas para abordarlos como fenómenos. Nos centraremos en dos aspectos: la concepción del tiempo y el espacio en el cruce erótico (2003) y lo que, a nuestro juicio, motiva a Marion a hacer esto: la posibilidad kantiana de comprender cómo el sujeto genera la noción de tiempo y espacio sin temporalizarse a sí mismo (Marion, 2005). Marion entiende este fenómeno a partir del cruce de amantes, donde se manifiesta la carne, siempre erotizada (Marion, 2003).

Marion comienza denunciando la comprensión clásica del espacio desde las nociones de la metafísica, que lo conciben como homogéneo (Marion, 2003). En esta línea, Marion entiende que los objetos —los entes comunes— se comprenden a partir de su ubicación en un lugar que permite su existencia en diferentes espacios sin contradecir su propia realidad. El mundo, en la metafísica, sería el lugar que permite la unidad en la diversidad de las cosas que se ubican en él, como lo interpreta Kant (2020) en la *Dissertatio* de 1770.

En este contexto, Marion (2003) critica la filosofía por olvidar lo que considera esencial: el amor. Sostiene que la tradición filosófica ha pasado por alto la etimología misma de la palabra, enfocándose en cuestiones que, aunque relevantes, no impactan la vida de cada individuo, especialmente en lo que respecta a la certeza de los objetos, que no necesariamente determina al sujeto (Marion, 2003).

Para Marion, la certeza metafísica no coincide con la que se puede alcanzar sobre el ego, ya que el sujeto se entiende de manera distinta al objeto, dado que se produce una separación entre cuerpo y carne (Marion, 2003). Esta distinción, basada más en la posibilidad que en la efectividad, revela que la ipseidad implica la contraexperiencia de otra carne (Walton, 2006), haciendo del amor una paradoja central. Esta diferencia nos lleva a explorar cómo Marion comprende el tiempo y la vida humana, los cuales no se entienden de la misma forma que los objetos, sugiriendo que la filosofía puede recuperar su sentido si se abre a pensar el amor.

Así, se puede abordar el espacio no desde la certeza de los objetos metafísicos, sino bajo una lógica erótica. La pregunta muta de cómo se genera la representación pura del espacio a ¿dónde estoy? (Marion, 2003). En la primera, la respuesta podría encontrarse en coordenadas específicas; sin embargo, para el amante, estas nociones cambian, y surge la comprensión de que el espacio geográfico no concierne a la carne en sí (Marion, 2003).

La búsqueda de un lugar “propio”, intrínseco a la condición de amante, es central para Marion. Ilustra esto con la distancia entre dos amantes, destacando que, independientemente de dónde se esté, lo primero que se busca es mantenerse en contacto con quienes se ama, a pesar de la distancia física (Marion, 2003). En este contexto, la reducción erótica —permitir que la carne se manifieste como amante— libera a la metafísica de su actitud natural, superando la pregunta por la utilidad (Inverso, 2018). Así, la comprensión del espacio bajo la lógica erótica desafía lo que Marion llama vanidad, es decir, la interpretación de la realidad desde el “ser-yo” (Roggero, 2020b), transformando el espacio homogéneo en un espacio heterogéneo, regido por la lógica del amor (Marion, 2003).

En cuanto al tiempo, Marion lo analiza desde una postura contraria a la concepción natural o metafísica. Afirma que el tiempo permite que los entes existan juntos sin volverse imposibles (Marion, 2003). Así, el tiempo se entiende en relación directa con el espacio (Inverso, 2018), ya que las cosas que suceden en un espacio se suceden temporalmente, pasando de un antes a un ahora y proyectándose hacia un después (Marion, 2003).

Según la reducción erótica, la carne “se temporaliza en cuanto adviene como acontecimiento” (Marion, 2003: 57), y como tal, sigue sus características: no puede preverse, producirse, ni reproducirse. El tiempo adviene de manera única e irrepetible, marcando la carne y acumulando en ella lo acontecido (Marion, 2005), lo que indica que es el acontecimiento el que define las lógicas temporales, no al revés. Así, la comprensión del tiempo se redefine según lo que acontece.

En este sentido, mientras no ocurra nada, es decir, mientras se espera el acontecimiento erótico, “el futuro resulta ser la espera de

algo ausente que me temporaliza y me individualiza a través de eso que yo espero y no esperan otros” (Inverso, 2018: 220). La inversión es clara: mientras se espera, no sucede nada, y mientras no sucede nada, se entiende como futuro; en clara contraposición con las nociones tradicionales del tiempo.

Consecuentemente, el presente se define como aquello que adviene cuando el acontecimiento se despliega, siguiendo la lógica de lo inesperado, sin causa y no reproducible (Marion, 2003). El presente, entonces, radica en la manifestación de un acontecimiento que se cumple con la llegada del otro, quien “con su paso, al final pasa —de nuevo— cualquier cosa” (Marion, 2003: 60). Esto significa un presente que se recibe desde otro lugar, desde el acontecer de algo con toda la lógica que conlleva el acontecimiento.

Marion ejemplifica el presente con eventos como el nacimiento de un hijo, la espera de la muerte de un padre o el mensaje de un amante. Estos ejemplos muestran que, en rigor, aquello que se espera hace visible la ausencia de lo presente, es decir, que lo que definirá al sujeto a partir del acontecimiento que lo temporaliza aún no ha llegado (Marion, 2003). El presente, por tanto, surge con el acontecimiento que se imprime en la carne (Marion, 2005).

Con la llegada del acontecimiento que hace presente al sujeto, también se define el pasado, en cuanto tal evento ya ha ocurrido (Marion, 2003). Como señala Inverso:

El pasado atesora la experiencia de la espera y la ausencia de lo inimaginable, esperando, predisponiendo su continua superación; en suma, sanciona lo ausente y renueva la espera del amado. Y el pasado, finalmente, es pasado del futuro, que también sigue pasando porque todavía no pasa nada (2018: 111).

Así, ante el acontecimiento que temporaliza al sujeto, cuando este culmina o pasa, el pasado se hace presente. El pasado aparece como los recuerdos de un llamado que, al ser respondido, manifestó la existencia propia y la temporalidad del sujeto. Además, el pasado surge como la huella de una ausencia, la marca de una presencia que ya no está (Marion, 2003).

La filosofía de Kant puede entenderse como un intento por “despertar del sueño dogmático”, es decir, dejar de aceptar ideas sin cuestionarlas y empezar a pensar por uno mismo. Para Kant, la razón humana es autónoma, lo que significa que tiene la capacidad de establecer sus propias reglas sin depender de dogmas externos (Höffe, 1986). Además, Kant busca explorar los límites del conocimiento humano, es decir, qué es lo que podemos realmente conocer y hasta dónde llega nuestra capacidad de entender el mundo (*KrV*, A 12). Esto está en línea con su famoso lema: “atrévete a pensar por ti mismo” (Kant, 2012).

Sin embargo, Jean-Luc Marion (2013a) sugiere que, en Kant, el proceso de entender el mundo está limitado por unas “categorías” fijas, que son los conceptos a través de los cuales interpretamos lo que percibimos. Esto significa que, aunque percibimos cosas, solo podemos entenderlas a través de estas categorías, lo que pone un límite a cómo las experimentamos. Según Marion (2005), esta forma de estructurar el conocimiento está ligada al sujeto, es decir, a la persona que observa y organiza la información que recibe.

Dicho de otro modo, Kant no solo permite que entendamos el mundo, sino que también nos da la capacidad de emitir juicios sobre lo que percibimos. Marion (2005) señala que el sujeto tiene un papel activo, ya que aplica esas categorías al objeto que percibe y, a veces, incluso crea nuevas formas de entender cuándo lo que ve lo sobrepasa, como ocurre con lo que Kant llama “lo sublime”.

Desde esta perspectiva, Marion critica a Kant porque sugiere que todo está centrado en el sujeto, en la persona que percibe y organiza el mundo. Marion quiere cambiar esta idea: para él, el sujeto no es el centro del conocimiento, sino alguien que recibe pasivamente lo que el mundo le ofrece, lo que Marion llama el “adonado” o testigo (Marion, 2001; 2013a).

No obstante, podríamos decir que, comparado con Marion, Kant le da al sujeto un papel más activo. En Kant, el sujeto no solo recibe el mundo, sino que también toma la iniciativa al categorizarlo: el mundo existe, pero para entenderlo, el sujeto necesita ordenarlo

en su mente. Por otro lado, Marion se enfoca más en la idea de que el sujeto recibe el conocimiento sin intervenir demasiado, aunque reconoce que esa recepción pasiva también implica cierto tipo de actividad, lo que él denomina “pasividad activa” (Marion, 2005).

Según Marion, Kant tiene dificultades para explicar cómo el sujeto experimenta el tiempo y el espacio sin convertirlos en meros objetos de conocimiento. Marion propone otra forma de ver el tiempo y el espacio: no son cosas que simplemente existan, sino que se generan a través de encuentros con el mundo, lo que él llama “fenómenos saturados” (Pizzi, 2023). Esta nueva forma de pensar el tiempo y el espacio no elimina al sujeto, sino que lo redefine. Ahora, el sujeto no es solo alguien que observa, sino alguien que responde a una “llamada” o “vocación” (Marion, 2003). Esta llamada exige que el sujeto responda activamente, lo que Marion denomina como “excitatio” (Molteni y Solís, 2021).

En resumen, podemos decir que, en la filosofía de Kant, el sujeto juega un papel más activo que en la filosofía de Marion, aunque en esta última el “adonado” encuentra su sentido a través del otro. La crítica de Marion a Kant tiene sentido, pero eso no significa que no podamos combinar ambas perspectivas. Al hacerlo, podríamos entender el tiempo y el espacio no solo como productos de la mente humana o como algo que simplemente recibimos, sino como algo que co-generamos en nuestros encuentros con los demás.

#### ❖ Generar el tiempo y el espacio

Nuestra propuesta se basa en la idea de que los eventos importantes o “acontecimientos” se pueden entender como un diálogo entre una “llamada” y una “respuesta”, como sugiere Marion (2019). En otras palabras, para que algo significativo ocurra, no basta con que se haga una llamada o convocación; es necesario que alguien responda. Este intercambio crea un proceso dinámico, un ir y venir entre lo que se ofrece y lo que se recibe.

Interpretamos el pensamiento de Marion bajo esta lógica del don, lo que él llama la “fenomenología de la donación”. En este sentido, creemos que el espacio y el tiempo no son simplemente lugares

o momentos donde ocurren las cosas, sino que son algo que se “recibe” como un don. No solo se trata de recibir pasivamente, sino que espacio y tiempo se crean a través del encuentro entre las carnes.

Por lo tanto, la idea clave es que el espacio y el tiempo no están anclados en una realidad fija, sino que se co-generan en los encuentros entre las personas. Marion (2013b) sugiere que debemos alejarnos de pensar el “ser” como algo fijo y empezar a entender el “acontecimiento” a través de la lógica del amor (Marion, 2003). Mientras que el “ser” a menudo se ve como algo rígido y controlado (como plantea Heidegger, 2018), el amor, por el contrario, es flexible y siempre se presenta como posibilidad (Marion, 2015).

Siguiendo esta idea, el espacio y el tiempo, según Kant, no están completamente definidos ni resueltos. No son simplemente productos del pensamiento de una persona, sino que, como Marion sugiere, son co-generados con la participación del otro.

Sin embargo, encontramos un desafío en la propia propuesta de Marion: él sostiene que no se puede “generar” un acontecimiento (2016), lo que va en línea con su rechazo a la idea de reciprocidad (2013a). Para Marion, crear algo es un concepto que pertenece a la metafísica, la cual él quiere superar.

A pesar de esto, creemos que es posible “generar” espacio y tiempo, incluso bajo la crítica de Marion sobre la donación. Esto está relacionado con la figura del sujeto, ya que este juega un papel central en la metafísica. Marion introduce el fenómeno erótico (2003), que abre la posibilidad de entender cómo un tercero interviene en estos procesos.

En la propuesta de Marion sobre este “tercero”, esta figura juega un rol fundamental, ya que permite que cada persona involucrada ocupe su lugar adecuado (Marion, 2003). Marion explica que, en una conversación común, cada interlocutor se alterna como emisor y receptor (Marion, 2006). Sin embargo, es el tercero quien da a cada persona su lugar en el diálogo y actúa como testigo de lo que ocurre. El ejemplo más claro que Marion da de este “tercero” es el hijo. El hijo, a diferencia de otros fenómenos, es un resultado de la unión de dos personas, pero también es un testimonio vivo de quienes lo generaron (Marion, 2003). El hijo es evidencia de otros que

vinieron antes, pero al mismo tiempo tiene una existencia propia. Este cruce entre dos personas crea algo nuevo que también está relacionado con el mundo y los demás.

Con esta idea del tercero, proponemos que espacio y tiempo se pueden entender como algo “generado”, similar a la forma en que Kant lo entiende. Sin embargo, no se generan solo desde la perspectiva del sujeto o el “adonado” de Marion, sino a través del acontecimiento que genera el tercero. Este proceso genera un mundo que se comparte con los demás y, de esta manera, permite una comprensión más amplia del tiempo y el espacio como algo que surge en el encuentro con otros.

Esta visión nos permite entender los acontecimientos como procesos que ocurren a través de la interacción entre la “llamada” y la “respuesta” (Marion, 2013a). Además, este proceso es facilitado por la interpretación, que no queda atrapada entre dos personas que no pueden crear nada entre sí, sino que se transmite de una persona a otra, como sugiere Marion (2019).

### *Conclusiones*

La inversión que propone Marion en relación con Kant, como señala Falque (2003), puede ser vista como un paso atrás. Con esto nos referimos específicamente a la capacidad del sujeto para generar eventos o acontecimientos por sí mismo. En la filosofía de Kant, el sujeto puede entender y organizar los objetos en el tiempo y el espacio (Aldea, 2023). Sin embargo, como hemos mencionado antes, el sujeto en Kant no tiene la capacidad de comprender su propia temporalidad y espacialidad, es decir, cómo existe en el tiempo y el espacio. Esta limitación, propia de la filosofía trascendental de Kant, es superada por Marion, quien rompe con las ideas apriorísticas (aquellas que están dadas de antemano) y ofrece una nueva comprensión del sujeto, que surge a partir del encuentro con lo dado, a través de lo que Marion llama la “donación” dentro de la fenomenología.

A pesar de que Marion ofrece una manera de entender al sujeto desde el acontecimiento —es decir, cómo el sujeto experimenta lo

que le ocurre—, también lleva al extremo la idea de que el sujeto es pasivo. Para Marion, el sujeto (a quien él llama “adonado”) está sometido a leyes que no vienen del ser, sino del don o lo recibido. Aquí es donde encontramos tanto un avance como un retroceso: un avance porque Marion permite entender al sujeto desde lo que le ocurre, pero un retroceso porque el “adonado” ya no puede generar acontecimientos, especialmente en lo relacionado con la creación y configuración del tiempo y el espacio.

Nuestra propuesta se basa en la idea de interpretar a Kant como un pensador que sí permite reflexionar sobre la capacidad del sujeto para generar cosas, es decir, que el sujeto no es completamente pasivo. Aunque reconocemos que Marion critica la idea de que el sujeto pueda entender completamente un fenómeno sin reivindicarlo, no compartimos su idea de llevar la pasividad al extremo. Creemos que es posible entender cómo se generan los acontecimientos sin recurrir a una pasividad total del sujeto, pero tampoco basándonos únicamente en la iniciativa del sujeto. Proponemos una visión en la que el “adonado” se recibe a sí mismo desde otros, es decir, desde la interacción con la comunidad. En resumen, lo que nos interesa es cómo, desde una dinámica comunitaria, se pueden generar acontecimientos.

En línea con nuestra investigación, proponemos ampliar la fenomenología de la donación para contemplar la posibilidad de que el sujeto, trabajando en conjunto con otros, pueda generar acontecimientos. Aunque es cierto que un fenómeno saturado, como una explosión social, ocurre de manera inesperada y única debido a la abundancia de datos y circunstancias, esto no sucede de la nada. Es el resultado de la acción conjunta de personas que, al unirse por una causa común, se constituyen como una comunidad. En este sentido, nuestra investigación no busca criticar la gran propuesta fenomenológica de Marion, sino más bien ampliarla y explorar las múltiples posibilidades que ofrece.



## ■ Referencias

- Aldea, R. (2023). Kant and the Problem of the External World. *Revista de Filosofía UCSC*, 22(2): 113-132. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2023.22.2.2123>.
- Cano de Pablo, J. (2006). La evolución de los conceptos de espacio y tiempo en los periodos precríticos de Kant. *Convivium*, 19: 23-44.
- Celli, M. E. (2022). Dios en la propuesta de Jean Luc Marion: del giro teológico al giro levinasiano. *Anales de Teología*, 24(2): 185-193. <https://doi.org/10.21703/2735-6345020220420204>.
- Chrétien, J. L. (1992). *L'appel et la réponse*. De minuit.
- Duque, S. (2015). El silencio del ser y la interpelación del *ágape*: Martin Heidegger y Jean-Luc Marion. *Teología y vida*, 56(3): 287-316. <https://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492015000300005>.
- Falque, E. (2003). Phénoménologie de l'extraordinaire. *Philosophie*, 78(3): 52-76. <https://doi.org/10.3917/philo.078.0052>.
- (2023). Pascal y la inquietud de la fe. *Revista de Filosofía UCSC*, 22(2): 251-277. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2023.22.2.2316>.
- Hanza, K. (1994). La facultad de juzgar reflexionante: pieza clave del proyecto crítico de Kant. *Areté*, VI(2): 229-238.
- Heidegger, M. (2018). *Ser y Tiempo*. Universitaria.
- Inverso, H. (2018). ¿Me aman? El fenómeno erótico y el tránsito fenomenológico del *ego cogito* al *ego páscho*. *Open Insight*, 9(16): 207-227.
- Janiak, A. (2022). Kant's Views on Space and Time. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/kant-spacetime>.
- Levinas, E. (2021). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sígueme.
- Kant, I. (1992). *Crítica de la facultad de juzgar*. Monte Ávila.
- (2012). *Contestación a la pregunta: ¿qué es la ilustración?* Taurus.
- (2018). *Crítica de la razón pura*. Fondo de Cultura Económica.
- (2020). *Dissertatio de 1770*. Encuentro.
- López, A. (2000). Intuición y concepto en Kant. Introducción crítica a una lectura problemática de un pasaje de la deducción trascendental. *Diálogos*, 76: 143-188.
- Marion, J.-L. (1993). El sujeto en última instancia. *Revista de Filosofía*, VI(10): 439-458.
- (2001). *De surcroît*. Presses Universitaires de France.
- (2003). *Le phénomène érotique*. Grasset.

- (2005). *Acerca de la donación*. Jorge Baudino.
- (2006). El tercero o el relevo del dual. *Stromata*, 1: 93-120.
- (2010). *Certitudes negatives*. Grasset.
- (2013a). *Étant donné*. Presses Universitaires de France.
- (2013b). *Dieu sans l'être*. Presses Universitaires de France.
- (2015). *Réduction et donation*. Presses Universitaires de France.
- (2016). *Le visible et le révélé*. LEXIO.
- (2019). *Retomando lo dado*. UNSAM.
- (2023). En el nombre o cómo callarlo. *Revista de Filosofía UCSC*, 22(2): 217-249. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2023.22.2.2315>.
- Molteni, A. y Solís, D. (2021). Cuatro artículos para la co-institución del pensamiento. *Análisis*, 53(98). <https://doi.org/10.15332/21459169.6253>.
- Molteni, A., Solís-Nova, D., & Baéz-Alarcón, A. (2023). Juridical-Economic Nature of the Free Act: Lay Inferences from Thomas Aquinas' Doctrine on Free Will. *Revista de Filosofía UCSC*, 22(2): 65-94. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2023.22.2.2314>.
- Novoa, F. (2020). El testimonio del fruto: los acontecimientos apilados a partir del pensamiento de Jean Luc Marion. *Revista de Filosofía UCSC*, 19(1): 41-59. <https://revistas.ucsc.cl/index.php/revistafilosofia/article/view/1358/1528>.
- Oroño, M. (2017). Lo sublime dinámico en la tercera crítica de Kant. *Eidos*, (27): 199-223. [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1692-88572017000200199&lng=en&tlng=es](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1692-88572017000200199&lng=en&tlng=es).
- (2022). La intuición formal kantiana como resultado de la cooperación entre sensibilidad y entendimiento. *Tópicos. Revista de Filosofía*, 62: 97-120. <http://doi.org/10.21555/top.v62i0.1623>.
- Oyarzún, P. (1992). Introducción del traductor. I. Kant. (1992). *Crítica de la facultad de juzgar*. Monte Ávila: 7-17.
- Roggero, J. (2019). *Hermenéutica del amor. La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion en diálogo con la fenomenología del joven Heidegger*. Editorial SB.
- (2020a). La noción de "fenómeno" en la fenomenología de Jean-Luc Marion. *Revista de filosofía DIÁNOIA*, 65(84): 167-189. <https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2020.84.1586>.
- (2020b). La reducción en la fenomenología de J.-L. Marion. *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, 40: 154-179. <https://doi.org/10.14409/topicos.v0i40.10022>.
- Rizo-Patrón de Lerner, R. (2012). Husserl, lector de Kant: apuntes sobre la razón y sus límites. *Arété*, 24(2): 351-386.

- Scannone, J. C. (2017). *Otro como sí mismo. El llamado y el responsorio según Jean Luc Marion*. J. Roggero. (ed.), *Jean Luc Marion. Límites y posibilidades de la filosofía y la teología*. Editorial SB: 41-54.
- Torres, R. (2013). La experiencia en la estética trascendental de Kant. *Cuestiones de Filosofía*, 15: 65-88.
- Walton, R. (2006). Subjetividad y donación en Jean Luc Marion. *Tópicos. Revista de Filosofía*, 14, 81-96.
- Yepes, W. A. (2013). El hombre sin el ser: ampliación antropológica del pensamiento de Jean-Luc Marion. *Revista Guillermo De Ockham*, 11(2): 187-195. <https://doi.org/10.21500/22563202.2348>.
- Pizzi, M. (2023). Lenguajes del exceso en la *nouvelle phénoménologie française*: Jean-Luc Marion y Claude Romano. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 56(1): 83-103. <https://doi.org/10.5209/asem.85989>.
- Potestà, A. (2017) *El don sin el ser: la disputa entre Marion y Derrida*. E. Pommier, *La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion*. Prometeo: 141-153.