

## Sujeto y tiempo: La alteración de la subjetividad kantiana de Jean Luc Marion

### Subject and Time: Jean Luc Marion's alteration of Kantian Subjectivity

JASON ALVIS

Universidad de Viena

Traducción: FRANCISCO NOVOA-ROJAS

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile.

fnova@ucsc.cl

<https://orcid.org/0000-0002-0451-0599>

#### Resumen

En este texto se examina la alteración de la subjetividad kantiana propuesta por Jean-Luc Marion. Marion cuestiona la noción de un sujeto estable y autónomo, argumentando que el sujeto debe estar en constante relación con lo saturado y lo otro. Rechaza la idea de un yo cogito cartesiano y busca una reconcepción del ser en relación con el otro y lo trascendente. Marion destaca la importancia del amor como centro de la subjetividad y plantea que el sujeto no busca tanto su subsistencia como el amor y ser amado. El texto explora las implicaciones de esta perspectiva en relación con la temporalidad y la manifestación fenomenológica. Marion propone una reconfiguración del sujeto que se revela en la relación con lo saturado y la co-constitución con el otro.

#### CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

**En APA:** Alvis, J. (2023). Sujeto y Tiempo: la alteración de la subjetividad kantiana de Jean Luc Marion. Traducción de Francisco Novoa-Rojas. *Resonancias. Revista de Filosofía*, (16), 149-165. DOI: 10.5354/0719-790X.2023.71731

**En MLA:** Alvis, J. "Sujeto y Tiempo: la alteración de la subjetividad kantiana de Jean Luc Marion". Traducción de Francisco Novoa-Rojas. *Resonancias. Revista de Filosofía*, n.º 16, diciembre de 2023, pp. 149.165. DOI: 10.5354/0719-790X.2023.71731

**Palabras clave:** subjetividad, alteración, saturado, amor, temporalidad.

**Keywords:** Subjectivity, Alteration, Saturation, Love, Temporality.

## Abstract

This text examines Jean-Luc Marion's alteration of Kantian subjectivity. Marion challenges the notion of a stable and autonomous subject, arguing that the subject must be in constant relation with the excessive and the other. He rejects the Cartesian ego cogito and seeks a reconception of being in relation to the other and the transcendent. Marion emphasizes the importance of love as the center of subjectivity and suggests that the subject's primary concern is not self-subsistence but love and being loved. The text explores the implications of this perspective in relation to temporality and phenomenological manifestation. Marion proposes a reconfiguration of the subject that is revealed in the relation with the excessive and the co-constitution with the other.

Husserl alcanzó el punto muerto hace mucho tiempo: el sujeto es quien constituye su mundo, sin embargo, vive en él y se inspira en ese mismo mundo que constituye. Este principio fenomenológico dicta que debemos prestar atención a la doble traba presente en cualquier intento de comprender la subjetividad, es decir, entre la autoconstitución del yo<sup>1</sup> y su constitución desde el exterior. Los Estudios de la Religión están plagados de una doble traba similar y persistente, sintomatizada ya sea por una apropiación subjetiva de la religión como "mito" o por una concepción ambiciosa y normativa de la religión según los principios básicos de la Ilustración, con un yo supuestamente estable en un mundo constituyente inmutable. ¿Están condenados los fenómenos religiosos a ser concebidos según los dos extremos de mito o ilustración? ¿O tal vez hay una manera de navegar esta dialéctica sin caer en ninguno de los extremos?

La disolución del problema debe ocurrir en ambos frentes, tanto en la fenomenología como en la teología. Un intento de hacerlo ha surgido de la obra de Marion, la cual oscila constantemente entre estos dos campos distintos, aunque, a veces, superpuestos concéntricamente. Es probable que él esté de acuerdo con la evaluación de Nancy de que la emancipación del sujeto por parte del humanismo posterior a la Ilustración, de las instituciones sociales que anteriormente despreciaban a ese sujeto, lo ha reinventado como más individualista<sup>2</sup>. Esta teoría viva de la subjetividad no representa un reconocimiento adecuado de la tensión

---

<sup>1</sup> Nota del traductor: En el texto original el autor utiliza "self". La razón por la que "self" y "I", a veces, se traduce en el texto como "yo," se debe a que ambos términos están relacionados con la identidad personal o el individuo en el contexto de una oración. En muchas ocasiones, "self" se refiere al aspecto interior, de sí mismo, lo cual es similar a lo que expresamos con la palabra "yo" en español. Por lo tanto, en ciertos contextos, alternamos la palabra.

<sup>2</sup> Jean-Luc Nancy, en su obra "Being Singular Plural" (Stanford, CA: Stanford University, 2000), p. 164, y como lo expresó en su obra más reciente "Adoration" (2012), "el individuo fue creado en el movimiento que lo emancipó". Más allá de la necesidad de lo sagrado, uno confía en sus propias libertades subjetivas. Y así, según Nancy, "no necesitamos más humanismo ni más democracia: necesitamos comenzar cuestionando de nuevo todo el pensamiento sobre 'el hombre', devolviéndolo al taller". J.L. Nancy, "Adoration" (New York: Fordham Press, 2012), p. 8-14.

mencionada por Husserl y, en última instancia, conduce, como reconoce Marion, a la idolización teológica.

Así, Marion busca reinterpretar la subjetividad en ambos frentes. Su “sujeto” se reduce a ser solo uno entre muchos otros fenómenos, casi como cualquier otra cosa en la experiencia fenomenal. Pero como tal, el sujeto (o “adonado” como él lo llama) siempre se encuentra en una relación intercomunal, co-constitutiva y temporalmente estructurada con aquel de quien este sujeto se recibe a sí mismo. Para obtener un nuevo punto de vista desde el cual podamos comprender mejor la concepción de Marion sobre este sujeto, recurrimos a Kant, un verdadero filósofo de la subjetividad, y uno cuyo trabajo sobre estos asuntos, Marion, quizá sorprendentemente, no niega por completo. La apuesta de este artículo es que la teoría del sujeto de Marion no contradice necesariamente la de Kant, sino que puede leerse como el intento de completarla lógicamente al llevarla un paso más allá. Aunque, ciertamente, se puede acceder a la noción de subjetividad de Kant a través de su filosofía moral y práctica, este breve estudio se limita a su lógica y epistemología en *La Crítica de la Razón Pura*. Al leer la concepción de Kant sobre la subjetividad como contrapunto para aclarar aún más la de Marion, obtendremos implícitamente una visión retrospectiva de la obra de Kant al leerla en contraposición a la de Marion. Y todo esto con el fin de dar un paso más hacia la determinación de si la concepción de Marion sobre el sujeto puede superar el punto muerto al que Husserl llegó y enfrentar los desafíos religiosos, sociopolíticos y fenomenológicos mencionados anteriormente.

### La apercepción trascendental de Kant

En el esquema de Kant, el yo tiene dos aspectos: aquel que aparece en nuestra experiencia empírica (es decir, en el ámbito fenomenal) y aquel que siempre trasciende ese yo empírico. Este aspecto del yo, en términos simples, es el yo del reino nouménico —el yo libre e incondicionado. La noción de yo de Kant presupone esta distinción entre lo nouménico y lo fenoménico, entre los cuales el yo puede concebirse como un puente. Como conexión, el yo tiene la tarea de dar sentido a ambos reinos, sintetizando así el mundo de la experiencia con el “mundo” interno de la razón.

Este mundo interno conduce a la descripción de Kant de la “apercepción trascendental”, que comienza con la conciencia de “que soy consciente de mí mismo *a priori* de una síntesis necesaria de representaciones, que se puede denominar

la unidad sintética original de la apercepción”<sup>3</sup>. Antes de que ocurra cualquier pensamiento, el yo debe ser consciente de sí mismo y de la forma en que sintetiza las diversas representaciones de sí mismo que le llegan (de ahí la “síntesis trascendental”). Bajo la apercepción trascendental, el “yo” se convierte en algo así como una categoría que se construye antes de considerar cualquier cosa fuera de sí mismo, como un bolígrafo y papel. Al constituir tales objetos, el “yo” emplea una “síntesis trascendental de la imaginación” que preconditiona toda experiencia<sup>4</sup>. El “yo” está creando el mundo, y este proyecto comienza, primero, con la creación del yo en el subconsciente/inconsciente, un acto que parece separado de toda experiencia.

Pero ¿de dónde recibe este yo el contenido para desarrollarse? ¿Puede el yo de Kant fundamentarse en última instancia en el “reino” nouménico de la razón, y por lo tanto tener un comienzo *a priori* en todo pensamiento? Todo este hablar del yo para Kant solo tiene la intención de ver al yo como una cosa pensante, un yo pensante. Y su fascinación por la posibilidad de certeza y objetividad es en parte responsable del establecimiento de su propia versión reducida de la *res cogitans* de Descartes.

## Autoconciencia

Esto lleva a otro nivel de comprensión de Kant sobre la individualidad. Ser un yo consciente es ser un yo pensante; por lo tanto, la autoconciencia es el punto de partida para Kant, pero de una manera diferente a la de Descartes. Según Kant, dado que somos conscientes de nuestra propia identidad, somos capaces de representar las cosas en y a través de esta autoconciencia. Esta autoconciencia, junto con la autoidentificación, es una conciencia *a priori*, pero no un conocimiento *a priori* de “mi identidad particular como individuo empíricamente conocible”<sup>5</sup>. En otras palabras, uno “tiene” este yo, uno tiene esta identidad, pero simplemente no lo ‘sabe’, o no sabe exactamente qué es lo que tiene, ya que su conciencia de ello surge de manera independiente de la experiencia y es empíricamente no cognoscible. Cada experiencia requiere la condición necesaria de la

<sup>3</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, traducción de F. Max Müller (Garden City, NY: Doubleday, 1966), p. B135. Cf. el artículo de Richard D. Chessick titulado “El yo problemático en Kant y Kohut” en *Psychoanalytic Quarterly*, 49:456-473, 1980. También, el artículo de Klaus Düsing titulado “Constitución y estructura de la identidad del yo: la teoría de la apercepción de Kant y la crítica de Hegel” en *Midwest Studies In Philosophy*, 1983.

<sup>4</sup> Cf. C. Thomas Powell’s, *Kant’s Theory of Self-Consciousness* (Oxford, UK: Clarendon Press, 1990). Además, Morwenna Griffiths. *Feminisms and the Self: the Web of Identity*. (New York: Routledge, 1995), p. 4.

<sup>5</sup> Cf. Pierre Keller, *Kant and the Demands of Self-Consciousness* (Cambridge Press, Cambridge UK, 1998), p. 30.

autoconciencia: la base de toda la epistemología de Kant. En un sentido limitado, todo su sistema se basa en una “percepción interna” del yo, que está siempre en flujo:

En este flujo de apariencias internas no puede presentarse un yo fijo y permanente... lo que necesariamente se ha presentado como numéricamente idéntico no puede ser pensado como tal a través de datos empíricos. Para que tal presuposición trascendental sea válida, debe haber una condición que preceda a toda experiencia y que haga posible la experiencia misma<sup>6</sup>.

Para Kant, esta “condición” es el yo. Este yo es descubrible, pero no puede ser conocido empíricamente. De hecho, no hay *nada* que conocer o experimentar, ya que es un descubrimiento “dado” anterior a cualquier experiencia real del yo.

Sin embargo, aunque no sabemos exactamente qué es este yo, debemos tener “la *permanencia* del agente”<sup>7</sup>. El *Ego*, entonces, se vuelve trascendental en sí mismo. Hay una continuidad de “existencia” que permite al yo autoidentificarse y tener esta identificación (de una vez por todas) después de su primer establecimiento. Lo inmutable, el *Ego* trascendental, el yo como conocedor, es la base fundamental del conocimiento. Para que el conocimiento sea *conocido*, primero debe ser conocible por un sujeto.

Esto marca una discrepancia en la investigación secundaria sobre la subjetividad de Kant. El conocedor o aquel que en primer lugar piensa, según Arendt, es reducible a *Das Ding an Sich*, pero otros, como Melnick, ven a este sujeto como algo de un “tercer estatus” que no es ni un yo existente, ni una cosa en sí misma (porque progresa temporalmente). Este tercer estatus se opone a una visión que permite que una persona sea una sustancia material, y así, en la perspectiva de Melnick, Kant considera que el sujeto es simplemente una “serie de estados adecuadamente conectados por relaciones psicológicas”<sup>8</sup>. Por lo tanto, se discute que el sujeto de Kant no es necesariamente nouménico, como portador de pensamientos y percepciones. Sin embargo, la mayoría coincide en que Kant exige la postulación de una unidad absoluta del sujeto, para poder *hablar* del sujeto, ya que, aunque “todo el pensamiento puede ser dividido y distribuido en muchos sujetos, lo subjetivo nunca puede ser dividido o distribuido de esta manera”<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Trad. por Max Müller. (Garden City, Ny: Doubleday, 1996), A107.

<sup>7</sup> Ibid., p. 63. Cf. Nota al pie A, B422 El yo pensante de Kant significa “algo real que es dado, dado de hecho al pensamiento en general y, por lo tanto, no como apariencia ni como cosa en sí misma (noumeno), sino como algo que realmente existe y que en la proposición ‘Yo pienso’ se denota como tal”.

<sup>8</sup> Arthur Melnick. *Kant’s theory of the Self* (New York, NY: Routledge, 2009), p. vii.

<sup>9</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Trad. por F. Max Müller. (Garden City, NY: Doubleday, 1966), p. 255.

Como sujeto pensante indivisible, se debe tener una identidad *lógica*, y así debemos tener una afirmación ‘positiva’ del *Ego Puro*, es decir, no lograda a través de proyectos apofáticos de cognición. Una vez más, la base de un “yo como conocedor” es necesaria para la posibilidad del conocimiento como tal<sup>10</sup>.

## Representación

Otro aspecto de la comprensión de Kant sobre la subjetividad se refiere a cómo las cosas deben ser *representadas* por un sujeto, en la *primera persona* como el medio a través del cual se comprende la representación como experiencia<sup>11</sup>. En relación con esta primera persona, él concluye que “el ‘yo’ permanente e inmutable (apercepción pura) forma el correlato de todas nuestras representaciones en la medida en que sea posible que nos hagamos conscientes de ellas”<sup>12</sup>. Este “yo” es el nuevo fundamento y se convierte en el fin de una cadena de significación y flujo. Se permite que un signo cambie solo en la medida en que él mismo esté cambiando o fluctuando. Sin embargo, la representación en sí misma se vuelve problemática cuando intenta proporcionar una noción apodíctica, segura y fundamentada de un signo y su significado. Aunque “yo mismo” nunca es “permanente”, para Kant, es un lugar de fundamentación en su pensamiento, ya que nada permanente “se da en la intuición interna en la medida en que me pienso a mí mismo”<sup>13</sup>.

Husserl critica la cuádruple constitución de la significación y la manera en que mi pensamiento siempre está en conflicto con el objeto que estoy pensando y mis acciones hacia ese objeto. Uno debe confiar en que lo representado siempre está en relación con el que representa, y nunca se puede separar de él. Por lo tanto, la representación solo puede ser una forma de imitación, ya que, con cada copia, una cosa se distorsiona aún más en su reproducción. Aquello a lo que se hace referencia no necesariamente está “destinado” a ser representado por un remitente<sup>14</sup>. Se puede observar un compromiso implícito con esta naturaleza

<sup>10</sup> A. C. Paranjpe, *Self and identity in modern psychology and Indian thought* (New York, NY: Plenum Press, 1998), p. 111. Cf. Patricia Kitcher, “Kant on Self-Identity.” *The Philosophical Review*. (91:1, 1982).

<sup>11</sup> Cf. Pierre Keller, *Kant and the Demands of Self-Consciousness* (Cambridge Press, Cambridge UK, 1998), p. 30 y 36.

<sup>12</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Trad. por F. Max Müller. (Garden City, NY: Doubleday, 1966), A123.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. B420. Y como señala Arendt, es importante reconocer que “la facultad de pensar, sin embargo, que Kant, como hemos visto, llamó Vernunft (razón) para distinguirla de Verstand (intelecto), la facultad de cognición es de una naturaleza completamente diferente”. Hannah Arendt, *The Life of the Mind* (Orlando, FL: Harcourt, 1977), p. 57.

<sup>14</sup> Cf. Paul Ricœur. *Husserl: an analysis of his phenomenology*. Trad. Edward G. Ballard and Lester E. Embree. (Evanston IL: Northwestern University Press, 1967). También Cf. David Wood, *On Paul Ricœur: Narrative and Interpretation*, (New York: Routledge, 1991).

problemática de la representación en la descripción de Kant de todos los fenómenos como “re-presentación”. Al nombrar los fenómenos *Vorstellung*, indica que todos los fenómenos deben “entenderse” como solo y siempre *tentativamente disponibles* como tales, como solo representaciones”.

Una vez más, el *ego* pensante de Kant es el punto de partida de la Representación. Esencialmente, yo ‘soy’ esta representación y

No puedo determinar mi existencia como la de un ser activo por sí mismo; todo lo que puedo hacer es *representarme a mí mismo* la espontaneidad de mi pensamiento... Pero es gracias a esta espontaneidad que me considero a mí mismo como una *inteligencia*<sup>15</sup>.

Es importante destacar que *das Ding an sich* nunca es accesible en su pureza, y en este caso, dado que el “yo soy” es una cosa, debo representarme a mí mismo. Incluso yo mismo está mediado, pero nunca puedo acceder a la esencia esencial de este yo.

En general, la Dialéctica Trascendental es la “metafilosofía” que refleja, aunque a menudo se diferencia de una epistemología cartesiana racionalista. “El entendimiento” siempre presupone un “entendedor” y produce o crea objetos y su apariencia como cosas, mientras que la razón recopila conceptos para comprender su carácter representativo. Bajo la Dialéctica Trascendental, uno solo puede tener conocimiento de objetos, de las apariencias de las cosas fenoménicas. Y de manera similar, la facultad del entendimiento solo puede actuar hacia un objeto *posible* de experiencia. Esta es una delimitación que opera con reglas que, en y por sí mismas, no pueden aparecer en una intuición pura. Con este trasfondo, podemos comprender mejor la obra de Marion y cómo él altera la subjetividad kantiana.

## Jean Luc Marion y subjetividad

Cualquier esbozo de cómo el yo se relaciona con el entendimiento tiene consecuencias significativas para la “primera filosofía” o “metafilosofía”, que al ser referenciada indica tanto una prioridad temporal como espacial sobre otros campos

---

<sup>15</sup> Énfasis del autor. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Trad. por F. Max Müller. (Garden City, NY: Doubleday, 1966), nota al pie a B158. Cf. B246.

del pensamiento. ¿Es posible tener una filosofía primera y fundacional sin un sujeto estable y trascendental que permita la consistencia y repetición de pensamientos y experiencias particulares? Como se mostrará a continuación, Marion intenta resolver esta preocupación originalmente kantiana por el sujeto. Podemos considerar la comprensión de Marion sobre la subjetividad en función de cuatro temas: 1) El temperamento de los fenómenos, 2) Representación y epoché, 3) Subjetividad y Dios, y 4) Subjetividad y tiempo.

### El temperamento de los fenómenos

Marion no está, en absoluto, en oposición total a operar desde un marco kantiano. De hecho, sus cinco “fenómenos saturados” corresponden directamente a las divisiones de Kant dentro de la tabla de categorías, con la excepción de su quinto tipo, “revelación”. Sin embargo, esta sutil excepción tiene vastas consecuencias, ya que implica que hay fenómenos que están dentro, pero capaces de superar las categorías de entendimiento de Kant, y, por lo tanto, no son *simplemente* objetos constituidos. La aparición de los fenómenos, para Kant, proviene, como señala Marion, de las “condiciones de experiencia para y por el sujeto”<sup>16</sup>. Y aquí es posible detectar la alteración única de Marion a la tesis de Kant: el sujeto no constituye el fenómeno, sino que debe “dejarle [al fenómeno] -finalmente- la iniciativa de aparecer por sí mismo...”<sup>17</sup>. En lugar de contradecir directamente a Kant, Marion está aplicando y ampliando la noción de Kant del yo a las condiciones de los fenómenos. Cada fenómeno tiene cualidades similares a un yo, y como tal puede constituirse a sí mismo y mostrarse ante nosotros. Cada uno de estos fenómenos se experimenta como si tuviera una especie de personalidad o temperamento propio. Estos fenómenos nos aparecen, sin que lo solicitemos o lo intentemos, careciendo de una identidad objetiva en sí mismos y surgiendo de la donación. En este sentido, el yo de todos los fenómenos ‘es’ la donación:

El origen de la donación sigue siendo el ‘yo’ del fenómeno, sin ningún otro principio u origen aparte de sí mismo. *Autodonación, Selbstgebung, donation de soi*, indica que el fenómeno es dado en persona, pero también y especialmente que se da a sí mismo y sobre la base de sí mismo<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Marion, Jean-Luc, *Being given: toward a Phenomenology of Givenness*. (Stanford, CA: Stanford University Press, 2002), p.181.

<sup>17</sup> Ibid. p. 181.

<sup>18</sup> Ibid. p. 20.



Es esta atribución de un *tipo* de yo a los fenómenos (que parecen reducirse a su construcción de la donación) lo que Marion cree que le permite evitar cualquier preocupación sobre la subjetividad en la fenomenalidad. Y nuevamente, como un desarrollo sobre el trabajo de Kant, ahora la apariencia de un fenómeno no es el resultado de la acción o intencionalidad de un sujeto, sino que descansa en los fundamentos necesarios de que todos<sup>19</sup> los fenómenos mantienen una saturación más allá de las capacidades del sujeto y su conciencia, lo que lleva a nuevas y sorprendentes ocurrencias para el sujeto.

Este sujeto se concibe de ahora en adelante como “lo dado”, aquel que recibe, “*l’adonné*”. Esto no implica que el sujeto desaparezca por completo, ya que de alguna manera todavía desempeña un papel importante en la fenomenalidad. Este papel no es puramente activo (como en Kant) ni meramente pasivo, una falsa dicotomía que la fenomenología de Marion evitaría por completo. En cambio, “*l’adonné*” va más allá de la “pasividad como actividad, porque al liberarse de su estatus trascendental real, anula la misma distinción entre el yo trascendental y el yo empírico”<sup>20</sup>. ¿Cuál es el problema, entonces, con este lenguaje de actividad y pasividad, lo trascendental y lo empírico?

Heidegger, quien es extrañamente familiar para Kant en este sentido, sitúa al *Dasein* (más explícitamente en *Sein und Zeit*, pero también en sus trabajos posteriores) como el mediador y pastor del Ser. Aunque Heidegger reconoce que la relación entre *Dasein* y el Ser no se reduce al problema de la “pasividad” o “actividad”, parece privilegiar esta última, la intencionalidad, en *Sein und Zeit*<sup>21</sup>. Para el “Heidegger temprano”, mundo es simplemente parte del *Dasein* mismo. Por lo tanto, el punto muerto entre la pasividad y la actividad, ampliamente construido, una vez más marca la preocupación o paradoja más profunda del sujeto que crea el mundo y también es creado por/en él.

¿Logra el proyecto de Marion negociar la pasividad y la actividad, la intencionalidad y la intuición en la fenomenalidad? Se puede cuestionar su proyecto argumentando que un sujeto, aunque no «el» sujeto que *recibe* un fenómeno, *es* un fenómeno de experiencia para otra persona. Puesto que uno puede recibir al otro directamente, y no mediar en esta experiencia del otro, el otro se está convirtiendo, por supuesto, en un yo para el sujeto. Esto se vuelve más evidente en el Fenómeno Saturado de la “carne” de Marion, ya que esta carne no me es dada

<sup>19</sup> Lo que Marion nombra Fenómenos “Pobres” o de “Derecho Común”, no obstante. Estos fenómenos específicos carecen de tal exceso o saturación.

<sup>20</sup> Jean Luc Marion, *In excess: Studies of Saturated Phenomena*. Trad. Robyn Horner and Vicent Berraud. (New York: Fordham University, 2002), p. 48.

<sup>21</sup> “El en-dónde del entendimiento de sí mismo, como aquello para lo cual se deja que las entidades sean encontradas en el camino del Ser del involucramiento, es el fenómeno del mundo”- Martin Heidegger, *Being and Time*. Trad. por John Macquarrie y Edward Robinson. (Nueva York: Harper Collins, 1962.) p.18, 119.

por mí mismo, sino que solo yo me la doy *a mí* a través de otro. Me recibo a mí mismo una y otra vez, a través del otro. Es a partir de este concepto que podemos explicar la noción más explícita de “yo” de Marion: mi carne es el primer fenómeno “en el mundo y es lo que convierte al resto del mundo en fenoménico para mí”<sup>22</sup>. Pero si Marion logra establecer la fenomenalidad en lo dado, en oposición a que sea directamente mediada por el sujeto, nos quedamos con el puro exceso y el *puro trauma* que viene o aparece a un sujeto tal vez involuntario, incapaz o enteramente *no discernidor*. Sin embargo, tal vez sea la apuesta de Marion que este problema se evita, no al pensar al sujeto como una entidad independiente, sino como “*l’adonné*” (lo dado) en “*interloqué*”, *reemplazando* así tanto el *ego* trascendental de Husserl como el *ego cogito* de Descartes.

### Representación y epoché

Como Heidegger, Marion quiere que los fenómenos se revelen, pero esto solo es posible si tienen alguna base para ser mostrados. Aquí se podría hablar de la versión de Marion de la donación como aquello que abre la posibilidad de lo dado mismo. No hay nada dado perceptible o experimentable sin su donación. Y al igual que Heidegger, Marion sostiene que “lo que se muestra en un fenómeno [es] considerado como la propia cosa en lugar de como una representación de algo más”<sup>23</sup>. Aquí es donde el pensamiento de Marion y el de Kant parecen irreconciliables, ya que, en el sentido de Marion, uno *puede* experimentar la cosa misma.

Para Kant, la inteligibilidad de una cosa determina su existencia, y la posibilidad de pensar en una cosa está protegida por el principio de no contradicción. Si la posibilidad de pensar en una cosa es lo que determina su existencia, y el yo se caracteriza principalmente por su capacidad de pensamiento en general, entonces podemos concluir que, como se mencionó anteriormente, el “yo” de Kant está determinado por el pensamiento. Como resultado, el proceso noético mantiene cierta prioridad sobre otras facultades humanas como los sentidos corporales, las emociones, etc. Con esta noción en mente, su comprensión del yo mantiene sin reservas un residuo primordial del *cogito* cartesiano. Para Kant, una cosa debe ser primero concebible, pero esta concepción no se encuentra en la experiencia y, por lo tanto, renuncia a un sentido de intencionalidad. El *cogito* permite deducir conclusiones ontológicas, pero solo al servicio de la epistemología, en virtud de que

<sup>22</sup> Cf. Shane Mackinlay, *Interpreting Excess: Jean Luc Marion, Saturated Phenomena, and Hermeneutics*. (New York: Fordham University Press, 2010), p. 138.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 18.

“el ser” debe ser primero pensable. En la *Crítica de la Razón Pura*, Kant muestra cómo la ontología se basa en el conocimiento *a priori*, lo que lleva a la dependencia del “ser” en cuanto a su primer ser concebido o concebible.

Marion reconoce que esta fundamentación en la autoridad noética se basa “enteramente en la primacía del yo. Pero ¿puede el yo mismo ser fundado de manera suficientemente radical para asegurar su primacía, la de la ‘filosofía primera?’” Aquí, se puede ver que

El yo solo puede ejercer legítimamente su primacía noética al asumir un estatus trascendental, no el de un objeto entre otros, incluso trascendentes, sino el de una autoridad única, no-objetual, que fija las cogniciones de la posibilidad del conocimiento de los objetos...<sup>24</sup>

En otras palabras, la crítica de Marion a un *cogito* autónomo es que esta cosa pensante debe fundamentar necesariamente su dependencia noética en sí misma. Y, de hecho, esta primacía noética “tiene un precio: la desaparición o la puesta entre paréntesis de aquel que juega el papel del primero, sin ser [*l'être*].<sup>25</sup>”

Para Kant, la individualización *interna* del yo es lo que proporciona la base para el pensamiento, determinando una designación o determinación espacio-temporal *externa*<sup>26</sup>. ¿Es un problema para Kant sostener, por un lado, que el yo debe depender de su ser-pensado y, por otro lado, que la posibilidad de pensar depende de un yo estructurado y determinado? Y, si debemos esbozar intencionalmente una determinación del tiempo mismo para experimentarlo realmente, ¿depende el tiempo de la experiencia y, en consecuencia, de una vista particular de la relación causa-efecto?

Por supuesto, se ha renunciado a la búsqueda de una fundamentación metafísica, pero Marion busca reconfigurar (no solo superar) algunos de los principios esenciales de Kant en su calificación de lo que él llama “fenómenos de Derecho Común” a través de la reducción o *epoché*. Para Kant, estos fenómenos deben “ajustarse a las reglas de la experiencia, por lo tanto, del tiempo, al admitir de antemano una relación con precedentes”<sup>27</sup>. Es decir, el tiempo en Kant es lineal, pero Marion señala que ciertos fenómenos están intrínsecamente relacionados

<sup>24</sup> Jean Luc Marion, *In excess: Studies of Saturated Phenomena*. Trad. Robyn Horner and Vicent Berraud. (New York: Fordham University, 2002), p. 11.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>26</sup> Michel Henry, *I am the Truth*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003, p. 123-124.

<sup>27</sup> Jean Luc Marion, *In excess: Studies of Saturated Phenomena*. Trad. Robyn Horner and Vicent Berraud. (New York: Fordham University, 2002), p. 115. Cf. p. 95. De manera anecdótica, Marion ve el tiempo no como aquello que pasa, sino como “algo” que se acumula y se manifiesta de manera explícita en mi rostro; esto es lo que permite la posibi-

con las “reglas” del tiempo. En este sentido, el tiempo, como intuición pura, se vuelve problemático, ya que de alguna manera parece depender de la experiencia. Si la noción kantiana del tiempo está impregnada de una noción presupuesta de experiencia, ¿cómo deberíamos concebir “el yo”? Si el yo kantiano depende de la experiencia, que siempre está cambiando con el tiempo, entonces resulta dudoso concebir el yo como algo más que indeterminado, siempre cambiante y en flujo.

Para Marion, este yo solo es dado, como “*l’adonné*”; es decir, aquel que se recibe a sí mismo de lo que recibe. *L’adonné* es “adonado”, aquel que se recibe, “el que se da a sí mismo desde un primer yo... da un segundo yo, el de la recepción y de la respuesta “. Marion busca desafiar toda “pretensión de cualquier yo a una función trascendental, o, lo que es lo mismo, la pretensión de un posible yo trascendental a la última fundación de la experiencia de los fenómenos”<sup>28</sup>. En resumen, ser un “yo” no es el fundamento de nuestra existencia en el mundo. Todo no comienza con el yo como fundamento. No hay fundamento, pero hay una vida fuera de la nuestra que sostiene, da y vuelve a dar tanto la posibilidad de la aparición de los fenómenos como los propios fenómenos. Consciente de las trampas metafísicas de la ontoteología y cómo esta conclusión puede parecer discurso sobre Dios, Marion intenta superar también estas preocupaciones.

### Totaliter aliter?

El “lugar” para la manifestación de un yo solo puede ser abierto por otro, una “alteridad máxima” de la cual el hombre es una semejanza<sup>29</sup>. Sin embargo, dado que el hombre es solo un reflejo de este completamente otro (léase: Lévinas), siempre habrá un aspecto del hombre inaccesible, incluso para sí mismo. El sujeto no tiene una “esencia propia”, lo cual lo coloca en una relación necesaria con una “carencia” que solo el otro puede llegar a satisfacer. Esta carencia no es un atributo negativo, sino que denota lo contrario — *una cualidad clandestina de excedente que no puede ser observada, comprendida o percibida*. A través de una interpretación original de Agustín, Marion sugiere que “el hombre

---

lidad de que yo sea interpretado por el otro. El tiempo necesita acumularse para poder dejar un rastro, sin el cual, no puede haber hermenéutica.

<sup>28</sup> Jean Luc Marion, *In excess: Studies of Saturated Phenomena*. Trad. Robyn Horner and Vicent Berraud. (New York: Fordham University, 2002), p. 45.

<sup>29</sup> Jean Luc Marion, “*Resting, Moving, Loving: The access to the Self According to St. Augustin*” *The Augustinian Moment: Reflection at the Limits of Selfhood Conference*. Sin publicar. (Chicago IL: The University of Chicago, 26 de mayo de 2010), p. 2. La lectura esencial aquí es, por supuesto, *On the Ego and God: Further Cartesian Questions*. Trad. por Christina M. Gschwandtner. (New York, NY: Fordham University Press, 2008).

se define precisamente por el hecho de que permanece sin definición, el animal propiamente sin propiedad”<sup>30</sup>. El aspecto más esencial de un ser humano es su indefinibilidad. Y, además, cualquier intento de convertirse en un yo completo y autónomo es el resultado directo de que el sujeto *pierde* su conexión con “llevar la imagen” de este otro. Con el fin de estar adecuadamente en relación con este otro, el yo siempre debe permanecer en *potentialis*, en relación con nada visible o necesariamente inteligible.

Por eso Marion tiene sus propias críticas del *ego cogito* cartesiano, que presupone un yo confiable, mientras intenta establecer ese yo como un pensador. Pero al carecer de estabilidad y cambiar tectónicamente, Marion exige repensar este pensamiento-objeto en términos de lo que podría llegar a ocupar su lugar, la pregunta planteada en su trabajo reciente (2012) sobre Agustín, *Au lieu de soi* o *In the Self Place*<sup>31</sup>. En última instancia, es el *eros* el que se convierte en el contraste de cómo Marion lee este problema y lo que se inyecta en la zona neutral entre el sujeto y el otro.

Pero el ego orgulloso que se ha asociado con la metafísica a menudo olvida desafortunadamente que su conocimiento comienza con el autoconocimiento (Husserl). Quizás por eso Husserl se volvió hacia la modestia de un proyecto como la fenomenología, que se ocupa de las apariencias, tanto las ya experimentadas como las recién generadas<sup>32</sup>. La única posibilidad de subsistencia o estabilidad de un yo es que permanezca en diálogo con el otro, y al llevar el trabajo de Derrida y Lévinas un paso más allá, Marion confirma que esto solo puede ocurrir en una confesión (un “hablar-con”) al otro. La creación o la propiedad de sí mismo no es lo que hace posible la confesión, sino más bien, es la confesión la que hace posible la creación, tomando el verdadero lugar del yo (*Au lieu de soi*)<sup>33</sup>. Con el riesgo de simplificar en exceso, el yo deviene (se vuelve) actualizado según su relación con el otro.<sup>34</sup>

---

<sup>30</sup> Ibid. p. 2.

<sup>31</sup> Jean Luc Marion. *In the Self's Place: The Approach of Saint Augustine*. Trad. por Kosky. (Stanford CA: Stanford University Press, 2012).

<sup>32</sup> Cf. Jean Luc Marion, *The visible and The Revealed*. (New York NY: Fordham University Press, 2008), p. 149. El “ego vanidoso”, asociado con la metafísica, es (pensando junto a Sartre) aquel que está obsesionado con la creación de una identidad metafísica.

<sup>33</sup> Para Marion “La creación no hace posible la “confessio” como el lugar ontológico de su ejercicio, pero solo se vuelve posible a partir de la “confessio”, su prerequisite litúrgico”. Jean-Luc Marion, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, (Paris : Presses universitaires de France, 2008), p. 325.

<sup>34</sup> Aunque Marion puede no estar haciendo esto intencionalmente, esta noción tiene la apariencia de una inversión positiva de la polaridad por-soi/en-soi de Sartre.

## Entre el sujeto y el tiempo

El sujeto también debe ser situado en relación con el tiempo. La relación con el futuro depende de interpretar el exceso dado, que está medida por la experiencia de uno con otro. Las experiencias siempre están en el pasado, pero pueden revivirse, incluso remodelarse en el presente. El pasado nunca se deja simplemente en el pasado, solo como facticidad o lo que ha pasado. Permanece vivo. Para Marion,

el tiempo, especialmente según el haber-sido, no pasa, sino que se acumula. El pasado se acumula en la carne de mis miembros, músculos y huesos. Sobre todo, el peso del tiempo se acumula allí donde mi carne es más visiblemente abierta, en mi rostro<sup>35</sup>

Esta comprensión de la temporalidad no implica una determinación estricta del yo, sino simplemente permite la revelación de diferentes manifestaciones del “yo” al otro. Sin embargo, todavía no hay un yo verdaderamente confiable y subsistente. Uno de los intentos más significativos de Marion por reconfigurar la subjetividad, que resuena en toda su obra, es que el deseo más íntimo no es la subsistencia o un yo persistente (*conatus in suo esse perseverandi*). En cambio, el sujeto es esencialmente aquello que ‘es’ su principal preocupación, de lo cual no necesariamente es consciente. La propia certeza o subsistencia del yo no es la preocupación principal del sujeto. Más bien, ‘amar’ y ‘ser amado’ son la preocupación central del sujeto, y esto es fundamental para comprender cómo Marion busca reconcebir la subjetividad. El amor, como don, supone una demora temporal especialmente importante que es productiva.

En su reemplazo del yo, el amor desempeña el papel tanto de afirmación como de perturbación del sujeto en el tiempo. El yo se da como *l’adonné* (“el adonado”); es decir, al recibir su deseo y amor (y también al dar este amor al mismo tiempo), también se recibe a sí mismo. Debido a esto, *l’adonné* reemplaza “al sujeto”. Este reemplazo se llama así porque *l’adonné* es quien intuye y recibe el don de los fenómenos. Debe haber algo más allá de “lo dado” que cumpla este papel, ya que se sitúa fuera de la experiencia subjetiva con la temporalidad y, por lo tanto, no depende necesariamente de sus reglas. Ser-dado-a interpreta un exceso que, en cualquier momento, puede abrumar al sujeto más allá de la predicción.

Por lo tanto, no solo un sujeto es poco confiable para dar forma a su propio futuro, sino que para obtener algún tipo de estatus como sujeto, siempre debe

---

<sup>35</sup> Jean Luc Marion, *In excess: Studies of Saturated Phenomena*. Trad. Robyn Horner and Vicent Berraud. (New York: Fordham University, 2002), p. 95.

estar en relación con el otro y lo excesivo<sup>36</sup>. *Estas son relaciones temporalmente estructuradas*. En una especie de inversión complementaria del tiempo intersubjetivo de Lévinas, en el cual el otro plantea una demanda temporalmente infinita sobre mí, Marion desarrolla al sujeto no tanto en términos de responsabilidad subjetiva *hacia* el otro, sino más bien en términos de cómo el otro contribuye y co-constituye al sujeto. Estas relaciones no simplemente llevan al sujeto a reconocer que su yo proyectado en realidad se queda corto de ser un yo, sino que este nuevo “yo” —aquel que obtiene una forma de actualización particular *en* la confesión con el otro a través del exceso— *satura con creces* lo que él creía que era su yo originalmente proyectado. La donación siempre abrumba y da en exceso la proyección de un yo, y cuando el yo se desplaza, la experiencia del exceso trabaja. En este sentido, entonces, el exceso representa una amenaza para cualquier intento de constituir un yo autónomo — pasado, futuro o presente. Esta falta de un fundamento estable coloca al sujeto en una modalidad similar a lo que Nancy ha llamado una “crisis de sentido”<sup>37</sup>.

### ¿Amar para conocer, o conocer para amar?

Aunque pueda parecer al principio, Marion *no* está abogando por un sujeto relativizado e individualista, ni por la erradicación total de la identidad propia. En cambio, está tratando de tomar en serio el trabajo de sus predecesores fenomenológicos (Derrida, Lévinas, Henry) en su desilusión con el yo, al mismo tiempo que busca otra forma de individualidad al afirmar que el yo siempre debe estar en relación con lo excesivo y lo que está más allá del yo. Por lo tanto, todavía hay una especie de definición del sujeto, pero su contorno e identidad solo pueden ser percibidos *en su propia reflexión turbia en el rostro del otro*<sup>38</sup>. Esto representa el intento de Marion de conciliar estos problemas tanto para la fenomenología

<sup>36</sup> Para una meditación reciente y similar, aunque mucho más hiperbólica, sobre la subjetividad, ver *Rage and Time* de Sloterdijk. Para él, el yo no es más que una masa tartamuda de rabia que perturba, traumatiza y es esencialmente irritable: “Irrito, luego soy”. Como rabia, el yo está en cualquier momento, “listo para explotar o ser transferido”. Aunque el trabajo de Sloterdijk a menudo va en contra de la mayoría de los enfoques fenomenológicos, golpea una cuerda muy marioniana aquí. Sloterdijk, Peter. *Rage and Time*. (New York: Columbia University Press, 2010), p. 46.

<sup>37</sup> Jean-Luc Nancy. *Being Singular Plural*, (Stanford, CA: Stanford University Press, 2000), p. 165. Para Nancy, lo singular nunca nos proporciona una base desde la cual todos podemos comenzar, sino que más bien nos expone a una cantidad limitada de signos, que debemos ensamblar para formar sentido. Estamos luchando por signos. Esta es una crisis que siempre debe permanecer como crisis; nunca puede ser superada, ni deberíamos fantasear con superarla. Esta crisis, para Nancy, es perenne. Cf. B.C. Hutchens. *Jean-Luc Nancy and The Future of Philosophy*. (Montreal, CA: McGill U Press, 2004), p.162.

<sup>38</sup> Pero todavía no tenemos necesariamente un sujeto que exprese singularidad, no una verdadera subjetivación. De esta manera, Marion está muy cerca de Emmanuel Lévinas, cuya comprensión de la “ipseidad” (el “núcleo” más reducido del sujeto) mantiene una fisura o brecha, que es el resultado de la conexión del sujeto con el otro.

como para la religión, ambas deben reconcebir un concepto de sujeto que no se reduzca a originarse en los principios del mito o la ilustración.

Esto se vuelve aún más claro al yuxtaponer a Marion con Kant en lo que respecta a la subjetividad. Marion, implícitamente, llama la atención sobre el problema de utilizar al yo como fundamento de un marco epistemológico, porque dicho yo está *temporalmente* en-movimiento y, por lo tanto, no permite la consistencia y repetición de pensamientos particulares para “condicionar la experiencia”. En un esfuerzo por disolver este problema, Marion plantea que existen ciertos fenómenos que saturan las categorías de comprensión de Kant y, como tales, no son objetos constituidos capaces de actuar como un adhesivo para los pensamientos y experiencias de manera similar a como lo hacen las categorías de Kant.

Además, también en términos de temporalidad, la aparición y revelación de fenómenos particulares siempre ocurren en un momento específico en el espacio y el tiempo. No son las propiedades de las cosas, incluidos los sujetos, las que las individualizan, porque estas propiedades podrían ser idénticas y las cosas seguirían siendo diferentes. Para Kant, el espacio y el tiempo son formas *a priori* de intuición, es decir, formas de *aparecer* y de hacer que las cosas aparezcan (o, al menos, representarlas de tal manera que reconozcamos su apariencia). El espacio y el tiempo son formas de mostrar.

Pero dado que nunca hay una combinación repetible de espacio y tiempo, entonces un sujeto siempre es distinto de otro en su estar formado por y a través del espacio y tiempo. Es diferente cada “vez” que regresamos a esa cosa. La individualización solo puede ocurrir a través de una relación muy particular y finita con el espacio y el tiempo, a menos que haya algo o alguien que medie una relación diacrónica con el tiempo y su apropiación dentro de un espacio determinado. *Por lo tanto, la manifestación misma debe manifestarse en el mismo “momento” en el espacio y el tiempo.* Podríamos concluir que la manifestación no se basa en una simple relación de causa-efecto, sino que es un mecanismo intrincado por la excesiva revelación, o en un modo más fenomenológico, la donación. Esto señala la relación necesaria que el sujeto tiene con el exceso, y cómo el otro debe co-constituir dicho sujeto.

Pero en última instancia, ¿le importa al sujeto si piensa y tiene su propio ser subjetivo? Kant y Marion están de acuerdo en un punto fundamental: es en el mundo, en la vida misma, donde el sujeto de alguna manera quiere ser “encontrado” por otro<sup>39</sup>. Sin embargo, mientras Kant ve, en primer lugar, a un yo consciente

---

<sup>39</sup> Por eso Sartre quiso deshacerse, o al menos posponer, la noción de esencia, y subordinarla a la existencia. “...La idea de que la esencia precede a la existencia; algo de esa idea todavía la encontramos en todas partes, en Diderot, en Voltaire e incluso en Kant... en Kant, esta universalidad llega hasta tal punto que el hombre salvaje del bosque en el estado de naturaleza y el burgués están contenidos en la misma definición y tienen las mismas cualidades



y conocedor como el fundamento de la subsistencia, Marion ve, en primer lugar, a un sujeto que no desea inherentemente la subsistencia, sino el amor. En lugar de querer ser un yo persistente (*conatus in suo esse perseverandi*), el sujeto 'es' aquello que le preocupa principalmente. Su propia certeza o subsistencia son preocupaciones secundarias, mucho menos importantes que amar y ser amado. Y aquí es donde podemos tener un punto muerto entre los intereses fundamentales de Kant y Marion: uno propone que conocemos para amar, el otro exige que amemos para conocer.

---

fundamentales. Una vez más, la esencia del hombre precede a esa existencia histórica con la que nos enfrentamos en la experiencia". Sartre, citado en *Existentialism and Humanism*, quoted in Albert B. Hakim, *Historical Introduction to Philosophy*. (Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 2006), p. 569.