

# El tercero o el relevo del dual

por Jean-Luc Marion  
Universidad de París - Sorbona

"Recibidme como tercero  
de una amistad tan bella"<sup>1</sup>

## 1. El tercero excluido

¿Cómo plantear la cuestión del tercero, sino a partir del segundo y, por ende, de la relación entre el primero y el segundo? De tal modo que, para definir al tercero, bastaría con reduplicar la relación entre el primero y el segundo, mediante una recurrencia que permitiría, por otra parte, repetir indefinidamente esta multiplicación. Tal procedimiento conserva toda su legitimidad cuando se trata de números y cantidades objetivas. ¿Pero ocurre lo mismo cuando se trata de una relación que me pone frente a otro y, después, a nosotros dos frente a un eventual tercero? De ninguna manera, frente a esos dos primeros, o sea nosotros, el tercero no se instaura por la repetición idéntica de una simple dualidad. Al contrario, el tercero difiere de la primera diferencia de aquellos según una diferencia distinta de la primera; la segunda diferencia no reproduce la primera sino que, a su vez, se diferencia de ella. Porque el tercero limita, contiene y cuestiona esta primera diferencia desde el exterior. La gramática proporciona aquí un primer índice, cuando subraya que las tres personas no actúan según el mismo juego.<sup>2</sup> Porque los que dicen "yo" y "tú" precisamente se *dicen*, porque dicen y, hablando así, ponen en acción dos funciones del intercambio lingüístico; uno, "yo", dice, el otro (desde el punto de vista del "yo"), "tú", escucha. Pero, como el uno y el otro se entienden (en todos los sentidos de un entendimiento), los roles pueden intercambiarse inmediatamente, el otro habla, por ende, dice "yo" y me reconoce (desde su punto de vista) como un "tú". Después, intercambiare-

<sup>1</sup> Corneille, *La continuación de El mentiroso*, V, 5 (v.1901).

<sup>2</sup> Sobre esta interpretación espacial de los pronombres personales en su relación con los adverbios de lugar, los demostrativos, iniciada por W. von Humboldt, *Ueber die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen* (1829) en *Gesammelte Schriften*, I/6, Berlin, 1903-1920., p.304sg., citada por Heidegger, *Sein und Zeit*, §26, p.119. Ese tema ya había sido explotado por Husserl, *Cartesianische Meditationen*, §53, Hua. I, La Haye, 1950, p.144-5 (tr. fr., Paris, 1994, p.161sg.; tr. es. de José Gaos, México, 1986, p. 178-180).

mos nuevamente los roles del "yo" y del "tú", en una única conversación, mientras dure. O, más exactamente, se continuará durante todo el tiempo que intercambiamos nuestros pronombre personales. Conversamos permaneciendo entre nosotros, entre "yo" y "tú".

Preguntemonos ahora dónde se encuentra el tercer interlocutor, el que se declara bajo el "él". ¿Diremos que interviene, a su vez, retomando el rol del "yo"? Por cierto no, porque al decir a su (tercera) vez "yo", el tercero no agrega nada a la relación dual del "yo" con el "tú", sino que la endosa y simplemente la hace jugar en su provecho, aceptando simplemente compartir la función "tú" con otro actor, incluso con varios otros. En cuanto al caso en que el "yo" se convierte en un "nosotros" o/y el "tú", en un "vosotros", no cuestiona de ningún modo su primera relación del "yo" con el "tú", que se refuerza tanto más cuanto que ella se activa nuevamente inscribiendo en sí misma el plural y, finalmente, absorbiéndolo. Si, entonces, el tercero, "él", interviene alguna vez, será siempre como el tercero de los dos primeros, aquel que ellos nunca son y que no es parte de ellos.

Y de manera evidente: "él", ese *ille* no está aquí, no es de ese aquí que *hic* et *iste*, yo y tú, bastan a definir y recorrer. El tercero, "él", no está *aquí*, porque no es *de* aquí, no es de los nuestros. El tercero no comparte nuestro lugar ni nuestra conversación, porque, a la inversa, nuestra conversación lo comparte como un sujeto (o, más bien, un objeto) de conversación. Esta conversación, este comercio, esta conferencia, el "él" no las ejerce, sino que las padece. "Él" tiene intervención en ellas, pero como aquello de lo que "yo" y "tú" hablan, sin tomar parte él mismo en la palabra viva. "Él" no habla, no porque se calla o deja decir (para callarse habría que poder hablar, para dejar decir habría que poder decir), pero porque sirve de objeto a la conversación, al punto que se le puede denegar el escucharla. Designar a alguien, en una conversación a la cual asiste, por "él" (y no como "tú" o incluso "usted") consiste no sólo en ignorarlo o humillarlo, sino, sobre todo y en primer lugar, en no acordarle sino un estatuto de objeto.<sup>3</sup> En una palabra, el "tercero" no añade una nueva persona a la conversación, sino que le suministra un objeto. El tercero no tiene nada que decir ni tiene derecho a la palabra. "Él" no dice

<sup>3</sup> En cuanto al "él" mayestático (o sea, "Su Grandeza, Su Excelencia, etc."), excluye también al tercero de la conversación, pero, esta vez, por exceso: "yo" se abstiene de acceder a la dignidad que le permitiría asignar ese "él" al rango de un "tú", para colocarlo en la misma conversación, por ende, al mismo nivel de honor. Pero una exclusión por reverencia sigue siendo una exclusión -los amos están totalmente excluidos del juego de conversación de los sirvientes, en principio por su demasiada dignidad cuando están presentes, pero, de hecho, también cuando están ausentes, porque se vuelven el objeto de la conversación y el objeto de su burla.

nada, ni habla, pero corre con los gastos de la conversación, paga el decir y la palabra de los dos otros solos, "yo" y "tú". El tercero no tiene rango de otro, ni de locutor, porque no entra en el espacio de la *inter*-locución. O, en rigor, aparece en ella precisamente en tanto que se encuentra excluido. Sólo hay tercero excluido.

Esta diferencia entre "yo" y "tú" por una parte y "él" por otra no es obvia; incluso pasa inadvertida las más de las veces. La razón de esta disimulación permite, sin embargo, comprenderla mejor. "Yo" y "tú" *parecen* en efecto no diferir de "él", en la medida en que podemos hablar de ellos y al mismo título que "él". Pero, cuando hablamos así del "yo" y el "tú", por ejemplo desde la posición del gramático que distingue los diferentes pronombres personales y las "personas" de la conjugación, precisamente no hablamos *a título de* un "yo" que se dirige a un "tú", como los actores del discurso, sino que hablamos de ellos como objetos de nuestro discurso, es decir, precisamente con el estatuto mismo del "él". Al contrario, para alcanzar correctamente ese "yo", no hay que indicarlo ni pronunciarlo, sino activarlo y performarlo, por ende, sin excepción, *no* hay que decirlo. La diferencia entre las personas se vuelve, así, tan radical que, en un sentido, ella no puede *decirse*: sólo el "él" lo puede y lo debe, precisamente por aquellos que nunca lo pueden ni lo deben, el "yo" y el "tú".

Excluido así de la conversación por la conversación misma, el tercero no reduplica la primera relación (dual) del "yo" con el "tú", se exceptúa de ella y, a su pesar, la cuestiona, al designar en sí mismo lo que le resulta irreductible, porque ella no lo comprende -en el doble sentido de que no lo contiene y no lo vuelve inteligible. El tercero excluido, exceptuándose de la relación dual, se vuelve inmediatamente tercero excluyente. Excluyente, ¿pero de qué? El tercero excluido excluye, por su parte, que la primera relación, la alteridad dual del "yo" con el "tú", pueda incluir en ella sola toda alteridad. En otros términos: la alteridad dual, al excluir al tercero, reconoce que no cumple, que no alcanza, incluso que no abre la alteridad. Se instala la sospecha de que la alteridad no comienza con el dual -la primera relación entre "yo" y "tú"<sup>4</sup>- para luego avanzar por simple reduplicación hacia otras alteridades, que englobarían, primero, al tercero y, después a otros otros, en la *misma* alteridad recurrente. La alteridad no puede seguir siendo la *misma* y seguir siendo todavía una alteridad. Debe convertirse en distinta de ella misma para seguir siendo una alteridad verdadera. Y el tercero indica justamente eso: el *ille*, siempre allá lejos, pretende, entonces, transgredir los límites no sólo de lo Uno, sino también y sobre todo del dual, transgredir la relación limitada, mediante una alteridad ilimitada. Queda una pregunta: ¿el tercero, ese *ille* ilimitado, puede imponer su pretensión?

<sup>4</sup> En un primer momento hablaremos de "dual" sólo en su sentido gramatical.

## 2. El dual: el otro como otro yo mismo

La metafísica ha sido estigmatizada frecuentemente, en cada etapa, al menos de la historia moderna, por su incapacidad para abrir un verdadero acceso al otro, de modo que uno podría esperar que la dificultad misma de la cuestión no resultara cuestionada. Ahora bien, ocurre como si la atención inquieta con respecto a la cuestión de la intersubjetividad valiera como el síntoma de una imposibilidad persistente no sólo de responder a ella sino simplemente de *acceder* a ella. Porque, en relación con la intersubjetividad, la verdadera aporía, al menos (o sobre todo) desde Descartes, no se refiere tanto a la inaccesibilidad del otro cuanto a su accesibilidad *demasiado* fácil. No estamos haciendo alusión a la facilidad de mi acceso al otro como un objeto entre otros, constituido por mi juicio al mismo título que un pedazo de cera; en ese caso el otro sólo tiene rango de objeto y se encuentra, de entrada, despojado de su alteridad en cuanto que el objeto pertenece al que lo constituye, al *ego*<sup>5</sup>. Aquí apuntamos al acceso al otro como distinto de un objeto, a saber como otro *ego* (si se quiere, otro sujeto), literalmente como otro sí-mismo. Porque siempre puedo acceder a los otros "...considerándolos como otros sí-mismos, por ejemplo, si quiero el bien de ellos". Descartes se limita aquí a seguir en esto a Aristóteles: "El hombre serio (*spoudaios*) se comporta con respecto a su amigo (*pròs tòn philon*) como con respecto a sí mismo (*pròs heautón*), porque el amigo es otro sí-mismo (*héteros gàr autòs ho philos*)".<sup>6</sup> ¿Pero precisamente como otro, él puede decirse *alter ego*, desde que, en cuanto *alter*, debería, por definición, distinguirse de todo *ego*, puesto que el *ego* se define y, sobre todo, se dice como "yo"?

Husserl vio la dificultad y la enfrentó con una claridad ejemplar,

<sup>5</sup> Sobre el paralelo entre el pedazo de cera, constituido bajo apariencias sensibles variables, y los "hombres que andan por la calle", constituidos a partir de su apariencia indumentaria (veo sobretodos y sombreros, pero *juzzo* que son hombres, y, por ende, me instalo como juez de su humanidad, en adelante objetivada), ver nuestro análisis en *Questions Cartésiennes*, c.V, §2, Paris, 1991. Se puede también pensar aquí en el argumento de Spinoza: si Pablo tiene la idea de Pedro, esa idea "...magis constitutionem Corporis Pauli quam Petri naturam indicat" (*Ethica*, II, §17, sc.). La idea que puedo tener de otro no se basa tanto en el otro como en mí mismo y el estado de mí mismo (el "cuerpo"), que decide sobre su representación. En síntesis, convertido en un objeto para mí, el otro *re*-presenta mucho más de lo que se manifiesta. Lo cual corresponde bastante bien a la definición del ídolo.

<sup>6</sup> Respectivamente Descartes, *Passions de l'Ame*, §82, AT XII, p.389 (tr. es. de F. Fernández Buey, *Las pasiones del alma*, Barcelona, 1972, p. 60), y Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IX,9, 1170 b 6-7.

reduplicando su reducción trascendental mediante una segunda reducción, la reducción a lo propio. En efecto, la reducción trascendental, al guardar todas las vivencias de la conciencia, mantiene también las vivencias intencionales, que remiten, en virtud justamente de la intencionalidad, a aquello de lo que la conciencia es consciente, la cosas, por ende, una cosa distinta de ella misma. Por cierto, el campo intencional desborda el de la conciencia real, de modo que, no obstante, lo otro de la intencionalidad sigue siendo todavía y siempre un objeto de la conciencia. Al contrario, el acceso a lo otro como tal, y, *a fortiori*, el acceso al otro, supondría que la conciencia no se despliega más hacia la búsqueda de algo otro distinto de sí, tal como sigue siendo siempre, de hecho, lo otro de sí, y que, por ende, es sí, y por ende, es suyo; sino que ella se despliega más bien, *al encuentro* de ese otro, o, incluso, ese otro se manifiesta *contra* la intencionalidad del *ego* y le fija, a su vez, los límites de su sí. La segunda reducción (a lo propio) no tiene, en efecto, otra finalidad: pone entre paréntesis lo que, en la conciencia, no remite a ella misma, pero queda, no obstante, en su esfera intencional, a saber, sus intencionalidades de objetos. Reconducido así a lo mío propio, yo me mido inmediatamente y en cambio, con lo mío impropio, con lo que no es yo. Por ende, Husserl concluye, me confronto a la vez con el otro. "El hecho de la experiencia de [lo que me es] ajeno (no-yo) se presenta como la experiencia de un mundo objetivo y *entre ellos* (*darunter*) la de otros (no-yo en la forma de otro yo, *Nicht-Ich in der Form: anderes Ich*)". En otros términos, lo otro del yo vale inmediatamente y ya como un otro yo, un *alter ego*. La equivalencia se encuentra repetida explícitamente: "El sentido de ser del mundo objetivo se constituye sobre el fundamento de mi mundo primordial en varios niveles. El primero que debe destacarse es el de la constitución del otro o de los otros en general, es decir, de los egos (des *Anderen* oder *Anderer überhaupt*, das ist. .. ego's) excluidos de mi ser concreto propio (de mí en cuanto *ego primordial*)". De lo otro de mi conciencia de *ego* a el otro, por ende, a un *alter ego* la secuencia es buena, directa ("es decir"). De donde esta conclusión enfática: "Y, por ende, lo ajeno en sí absolutamente primero (lo primero no-yo) es el otro yo". Lo primero en no ser yo, o lo primero otro que yo, sería de entrada un otro yo, por consiguiente, un otro en "una comunidades de yoes, [...] a la cual pertenecen todos los otros yoes".<sup>7</sup> La alteridad en general englobaría, entonces, ya la alteridad del otro, entonces, todo otro que el *ego* sería ya el *alter ego*. Entre lo otro en general y el otro, la diferencia caería, o, más exactamente, se inscribiría en la única referencia a lo mío propio como *ego*. El cual no tendría ninguna necesidad de diferenciarse.

<sup>7</sup> *Cartesianische Meditationen*, §48, Hua.I, p.136 (tr. fr. modificada, p.154) y §49, p.137 (tr. fr., p.155 y 156, cursiva nuestra; tr. es. de José Gaos, p. 168 y 169).

Pero hay más todavía: si esa alteridad en general, desarrollada en una comunidad monádica (entre mónadas), se abre por referencia exclusiva y suficiente a mi *ego*, como simple respuesta y reacción a lo mío propio, entonces se sigue inevitablemente que un tal otro (un tal *alter ego*) pertenece todavía al *ego*, al menos entendido como un espectador trascendental. Es lo que concluye explícitamente una nota añadida por Husserl a ese mismo §44: "Sin embargo, ¿no se trata [aquí] de otros hombres! [Aquí se trata de saber] cómo se llega a que el *ego*, que el espectador trascendental experimenta trascendentalmente, constituye en sí mismo la diferencia [entre] yo y el otro yo, cesura que interviene, primero, en el fenómeno del mundo como la de mi yo humano, del yo en el sentido habitual, y del otro yo humano, el otro yo".<sup>8</sup> En otros términos, el *alter ego* pertenece, de entrada, con el mismo derecho que mi *ego* "ordinario", al campo trascendental del *ego*, tal como él constituye, en y por él, la diferencia entre mi *ego* y su otro, según una alteridad que engloba indiferentemente lo otro mundano y el otro... porque su equivalencia (el "*es decir*") depende de hecho de la alteridad en general.<sup>9</sup>

Evidentemente consciente de esta dificultad, Husserl también ensayó una segunda puesta en escena del otro, la cual, aun ejerciéndose en la esfera de lo propio, no se apoya en la alteridad en general y, según parece, no la inscribe de entrada en el mundo en general. Esta puesta en escena procede de una puesta en espejo, la del otro *ego* en el espejo de mi *ego*. "En esta intencionalidad particular, se constituye el sentido nuevo de ser, que sobrepasa mi yo monádico en su sí-mismo propio (*Selbsteigenheit*), y se constituye [así] un *ego* no como yo mismo (*Ich-Selbst*), sino como reflejándose [como en un espejo (*spiegelndes*)] en mi

<sup>8</sup> *Cartesianische Meditationen*, Suplemento de crítica textual a propósito de "...la sphère universelle transcendente - epoché spécifique" (§44, Hua.I, p.245 tr. fr. modificada, p.141, cursiva nuestra). Comentario por D. Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris<sup>1</sup>, p.103.

<sup>9</sup> Tesis explícitamente sostenida, en la misma época, en *Lógica formal y lógica trascendental*, §96: "Si 'el otro', como es manifestado, está constituido con un sentido que remite a mí mismo [...] ¿cómo comprender esta constitución del nuevo sentido de ser, de ese sentido del otro? Si la autoconstitución del *ego* en cuanto que espacializada, en cuanto que ser psicofísico es un tema muy oscuro, entonces, es un tema aún mucho más oscuro y una cuestión enigmática francamente dolorosa, [el saber] cómo en el *ego* se debe constituir un Yo psicofísico otro, con otra alma, puesto que su sentido, en cuanto que otro, implica la imposibilidad principial de que los contenidos constitutivos esencialmente propios de esa alma otra, yo los experimente en una originariedad verdadera de manera parecida a como yo experimento los que me son propios" (Tübingen, 1929, p.211 sg.; tr. fr., Paris, 1957, p.320 sg., modificada; la cursiva es nuestra).

yo propio (*eigenen Ich*), en mi mónada. Sin embargo, ese segundo *ego* no está dado aquí absolutamente y propiamente en persona, sino que está constituido como *alter ego*, donde ese *ego*, al que esa expresión *alter ego* alude como momento, soy yo mismo en mi propiedad. [...] El otro es reflejo [de espejo (*Spiegelung*)] de mí mismo y, sin embargo, no es propiamente un reflejo [de espejo], [sino] un *análogon* de mí mismo y, sin embargo, no un *análogon* en el sentido habitual".<sup>10</sup> Aquí, toda la cuestión consiste en comprender la relación de espejo entre mi *ego* y el *alter ego*. Concedamos una vez más lo que debe ser concedido: aquí, la relación de espejo pone en directa relación a los dos *egos*, de tal modo que la alteridad del otro no pasa por la alteridad en general, entonces, no pertenece más al fenómeno mundano; la relación de los dos *egos* se inscribe en adelante como un dual, por una franca ruptura, sin la mediación de otro otro indeterminado; entonces, resulta posible considerar un otro en el sentido estricto, tal que me opone eso mismo que yo le opongo, un *ego* no solamente trascendental, sino reducido a lo suyo propio. Esta concesión, sin embargo, sólo se justifica si la relación de espejo realiza efectivamente tal alteridad. Lo cual está en duda.

Aquí, una de dos: 1) o bien el *alter ego* del otro se refleja desde su alteridad radical en y sobre mi *ego*, que sería su espejo, y se ve en él, a partir de sí mismo y de su mirada, enteramente como un yo, que se convierte en un segundo yo, un *alter ego*; pero en este caso, se presupone precisamente lo que se trata de establecer, a saber, la exterioridad misma de una mirada que menta mi *ego* precediéndolo (aunque más no sea para reflejarse en él). El modelo del espejo no pone en evidencia esa alteridad de la mirada del otro, sino que se apoya en ella y la presupone. Aun si se admite que esta suposición sea legítima (lo cual no es el caso) ¿que resultaría del modelo del espejo? Justamente no la alteridad del otro, sino su semejanza con respecto a mi *ego*, en el cual el otro sólo accedería a su propia egoidad según un estatuto de *ego* derivado, prestado y disminuido. El otro queda como un puro y simple producto derivado del *ego* original, el único apropiado a sí, el mío. Espejo de mí, el *alter ego* queda inaccesible en sí y visible en mí; 2) o bien, yo mismo veo al *alter ego* del otro como en un espejo, a partir de mi intención sobre él. Pero en ese caso, es necesario elegir de nuevo entre dos interpretaciones. O que yo veo al otro clara y distintamente, porque lo constituyo como uno de mis objetos intencionales: en ese caso lo pierdo como un *alter ego*, por ende, como un otro en sentido estricto -Husserl se guardará bien de seguir este camino. O lo veo enteramente en un espejo, es decir que no lo veo directamente: se me aparece, si se quiere, como un fenómeno no ya presente, a plena luz, sino solamente presentado, por ende, analógica e

<sup>10</sup> *Cartesianische Meditationen*, §44, Hua.I, p.125 (tr.fr. modificada, Paris, 1994, p.143; tr. es. México, 1986, p. 177).

indirectamente manifiesto; a partir de ahí conviene admitir el costo de esa solución: lo que veo en espejo, lo veo sólo como enigma, de hecho no lo veo -Husserl seguirá manifiestamente este camino, admitiendo finalmente que no se accede al otro sino indirectamente, como el otro polo de la constitución interobjetiva de los mismos objetos, renunciando de hecho a toda intersubjetividad en sentido estricto.

El modelo del espejo, entonces, deja intacta la aporía de lo otro del *yo* como *alter ego*, exactamente como ocurría con el modelo de la analogía. El otro, o bien no aparece, o bien es un reflejo del único *ego*, el que yo pongo en funcionamiento. La razón de esta desastrosa alternativa se echa de ver con facilidad. En el espejo, no veo nada o solamente a mí mismo. La alteridad resulta una apariencia y el otro desaparece en ella en la misma medida en que sólo aparece en ese desdoblamiento. La alteridad, cuando se limita al dual entre yo y lo visible nunca alcanza al otro o lo mata.<sup>11</sup>

### 3. El dual: yo mismo por otro

Así, la interpretación del otro como *alter ego* conduce finalmente a convertir al otro en inaccesible. Pero esa interpretación conduce también, paradójicamente, a una aporía del mismo *ego*. El dual de las dos (primeras) personas se vuelve contra ambas, contra el otro, pero también contra mí mismo. En efecto, así como el estricto cara a cara de ellos anula el *alter ego* en el *ego*, en sentido inverso, ese cara a cara termina anulando el *ego* en el *alter ego*. El dual, como un duelo, mata la alteridad del otro, pero también puede matar al *ego*.

El ejemplar análisis del reconocimiento de las conciencias, desarrollado por Hegel, puede servir de guía una vez más. "Cada uno [de los extremos] es para el otro un término medio mediante el cual se mediatiza y se unifica consigo mismo; y cada uno es para sí tanto como para el otro una esencia que es inmediatamente para sí, [esencia que], al mismo tiempo, sin embargo, sólo es para sí por esa mediación. Ellos se

<sup>11</sup> Finalmente, Husserl admite que "Yo no percibo al otro simplemente como un duplicado (*ein Duplikat*) de mí mismo" (*Cartesiansiche Meditationen*, §53, Hua.I, p.146; tr. es. cit. p. 181). Heidegger criticará, incluso con firmeza, que se pueda conceder al otro *Dasein* la capacidad de comprender en sí mismo una relación con un *Dasein* otro, en resumen, de presentarse como "un duplicado del sí-mismo (*ein Dublette des Selbst*)" (*Sein und Zeit*, §26, p.124; tr. es. de J. Gaos, *Ser y tiempo*, México, 1971, p. 140). En adelante haremos uso también del segundo sentido, agonístico, del dual [=duelo; *duel* en francés], etimológica y conceptualmente indisociable del primero (*duo, duellum*).

*reconocen al reconocerse recíprocamente*".<sup>12</sup> Cada uno ve al otro como aquel que lo ve; entonces, cada uno depende del otro. Precisamente porque los dos quieren alcanzarse a sí mismos al hacerse reconocer por ese *otro*. ¿Pero cómo puedo ser inmediatamente para sí y para mí y, *al mismo tiempo*, inmediatamente para el otro? Precisamente porque yo y el otro se reconocen y su reconocimiento se juega, por definición, en la reciprocidad. ¿Pero por qué exigir una tal reciprocidad, cuando, al contrario, se trata para cada uno de los términos de unificarse en sí y para sí? ¿Esta exigencia no debería conducir más bien a la autonomía de cada una de las conciencias, encerrada en sí y sobre sí como conciencia de sí y como mónada? De hecho la objeción sólo vale en la medida en que uno no se da cuenta de que una conciencia no puede conocerse a sí misma sino a través de su reconocimiento (por el otro). O más bien, así como el *ego* sólo se convierte en conciencia de sí al hacerse conciencia de alguna cosa distinta de sí, igualmente *el ego* alcanza una conciencia de sí sólo a través del reconocimiento de sí por el otro *ego*, por el otro. En resumen, la conciencia sólo se vuelve consciente de sí como conciencia no solamente de otro (un *ego* como el primer otro que yo pienso), sino mediante otra conciencia (un *ego* como otro que me piensa). Por cierto, la conciencia puede pretender reconocerse a sí misma, jugar a [ser] sí misma mediante sí misma; pero, en esta postura, o bien ella debe convertirse efectivamente en distinta de sí para referirse a sí según el dolor y la seriedad de lo negativo, o bien se quedará en la simple representación de la conciencia sin acceder al trabajo paciente de su efectividad. La conciencia de sí sólo se cumple verdaderamente para sí haciéndose reconocer (mediatizándose) mediante otro sí, y otro que se plenifica enteramente en esa mediación, es decir, otro *ego*, un otro. "El amo es la conciencia que es *para sí*, no ya solamente el concepto de ésta, sino la conciencia que es para sí, la cual se mediatiza consigo mediante *otra* conciencia".<sup>13</sup> Así se hace manifiesta la contradicción de cada uno de los caminos para hacer que el *ego* sea reconocido por el otro. O bien el otro me reconoce, en mi libertad absoluta; de ese modo debe consentir en someterse a una necesidad que lo objetiva: me reconoce a partir de la ley, de una coacción, del trabajo, que hipoteca su autonomía; por ende, pierde la dignidad de conciencia para sí y no puede reconocérmela ya a mí tampoco. A partir de entonces yo me encuentro sin reconocimiento, en la

<sup>12</sup> *Phänomenologie des Geistes*, ed. J. Hoffmeister, Hambourg, 1952, p.143 (tr. fr. modificada, Paris, 1966, t.1, p.157; tr. es. de José Gaos, *Fenomenología del Espíritu*, México, 1951, p. 115).

<sup>13</sup> *Phänomenologie des Geistes*, op.cit., p.146 (tr. fr. modificada, t.1, p.161; tr. es. cit., p. 117). Se puede comparar con lo que Heidegger llama en la ocasión "...señorío de los otros (*die Botmässigkeit der Anderen*)" (*Sein und Zeit*, §27, p.126 (tr. es. cit., p. 143).

ilusión de una conciencia de sí mediante sí solo, ipseidad fantaseada, simple solipsismo, puro espejo de sí. O bien el otro me asegura efectivamente un reconocimiento de mí como un sí-mismo en virtud de la libertad absoluta que le confiere la negatividad pura; en otros términos, por su indiferencia a su propia existencia inmediata, la otra conciencia reúne bien las condiciones de un reconocimiento de mí por él, tal que yo pueda en efecto reconocerme como reconocido. Pero, a la vez, mi conciencia no solamente no se convierte en sí misma (mediante sí) sino por la mediación de otro, sino que ese otro se le vuelve más esencial a ella misma que ella misma, más para sí que su sí-mismo que permanece en sí sin sí-mismo, a no ser por procuración, por sustitución, por derivación. El reconocimiento de mí por el otro se invierte inmediatamente en reconocimiento del otro por mí. De ahí se sigue una contradicción insuperable<sup>14</sup>: o el otro me reconoce para mí, es decir como amo, pero pierde al mismo tiempo su dignidad de conciencia para sí, y, entonces, anula su reconocimiento de mí; o el otro muestra su dignidad de conciencia de sí y me impone el reconocerlo como amo, y, entonces, anula su conciencia de mí, a no ser como esclavo. En otros términos: o bien yo me hago reconocer como amo (para sí), pero, entonces, por un esclavo, sin libertad (para sí), entonces, sin dignidad para reconocerme; o bien recibo mi reconocimiento de un amo (para sí), pero, entonces, me impone el reconocerlo como un ego que no tiene necesidad de mí para reconocerse.

Esta contradicción del reconocimiento por él mismo se verifica en los dominios más diversos. Así en el campo del fenómeno erótico. Primero, la seducción: quiero hacerme amar por otro, precisamente porque no me ama o todavía no; pero, en cuanto (o poco tiempo después)

<sup>14</sup> Pascal: "y aquellos que más desprecian a los hombres y los equiparan a los animales, no renuncian a ser admirados y creídos por ellos, y se contradicen a sí mismos por sus propios sentimientos; en efecto, su naturaleza, que es más fuerte que todo, los convence de la grandeza del hombre con más fuerza que la razón los convence de su bajeza" (*Pensées*, § 470, *Oeuvres*, éd. Lafuma, Paris, 1963, p.562). Así, cada conciencia vive de la estima de aquellos a los que desprecia, por ende, cuanto más recibe esa estima que desprecia, tanto más carece de reconocimiento. ¿Pero si recibiera la estima de los que no desprecia, esa conciencia se seguiría despreciando a sí misma todavía? Al recibir la estima de los que estima, ¿no se convierte, más bien, en su igual, par entre pares? Si, como lo sugiere Pascal, no se lo admite, hay que presuponer que, ante esa estima por parte de los estimables, mi conciencia los consideraría inmediatamente como en lo sucesivo más estimables. Pero ¿por qué? Apenas veo otra respuesta: porque mi conciencia sabe que los estimados, al juzgarme estimable, se equivocan y, entonces, pierden el rango de estimables. La conciencia lo sabe -que no es estimable- porque, en el fondo, no se estima nunca a sí misma, más bien se odia (ver sobre este tema mi libro *Le phénomène érotique*, §12, Paris, 2003).

comienza a amarme verdaderamente y sé que he obtenido su reconocimiento, éste se vuelve inoperante porque lo domino y no testimonia ya ninguna alteridad -si el otro me ama, por así decirlo, a pesar de sí y no para sí, entonces, su amor no basta para que me reconozca para mí. En síntesis, sólo amo al otro en tanto no me ama y, desde que me ama, lo desprecio. Al menos, Don Juan llega hasta ahí. Después, los celos, donde la contradicción se hace tanto más manifiesta porque se exagera. En efecto, sólo puedo volverme celoso si contemplo al otro simultáneamente bajo dos aspectos que se excluyen mutuamente. Es necesario que el otro sea amable y admirable para que su amor, entonces, su estima me aparezca como el único reconocimiento posible de mí como para sí. Pero, en este estadio, todavía sólo experimento amor o deseo, porque permanezco en la seducción. Sólo habrá celos si al deseo de la estima se superpone el odio del desprecio: es necesario que desprecie a ese mismo otro (que persisto en pretender amar), porque no me ama, porque desprecia en mí las virtudes de un verdadero amante, porque me engaña y me miente, en resumen, porque se manifiesta aborrecible. Los celos exigen, entonces, que yo ame precisamente a quien aborrezco. Suponen, entonces, que el otro contradice el principio de contradicción al presentarse simultáneamente como a la vez amable (digno, por su fidelidad, de que lo ame) y despreciable (indigno, por su infidelidad, de que lo considere como amable).<sup>15</sup> Se podría, de hecho, comparar estos dos casos con el de Job, tal como Girard lo describe en términos de "...modelo-obstáculo de la teoría mimética".<sup>16</sup> Job se encuentra aborrecido por sus "amigos", precisamente porque lo aman; o, mas exactamente, sólo lo aman porque desearían no solamente los bienes y la gloria que Job poseía (envidia limitada) sino, sobre todo, el mismo tipo de bienes y de gloria que él poseía (envidia ilimitada). Así, sólo se reconocían a sí mismos al reconocerse en Job, al cual deben terminar por no reconocer (y cuya desdicha los libera). Job aparece como un otro contradictorio, porque suscita el amor (por lo que posee) y el odio (porque es él quien lo posee y no nosotros). Pero esta contradicción define la rivalidad mimética que remite, ella y no lo contrario, a la envidia, el pecado por excelencia, porque supone un ídolo a poseer frente a Dios, y un ídolo que hace

<sup>15</sup> Sobre estas dos situaciones, ver *Le phénomène érotique*, respectivamente §17-18 y §33.

<sup>16</sup> R. Girard, *La route antique des hommes pervers*, Paris, 1985, p.77 (sobre la relación de Girard con Hegel, ver J.-P. Dupuis, "Mimesis et morphogenèse", en *René Girard et le problème du mal* (M. Deguy y J.-P. Dupuy, ed.), Paris, 1982.

imposible todo goce.<sup>17</sup> El otro contradice al *ego*, no porque lo niega, sino precisamente porque lo reconoce: al convertirse en la condición de su estatuto de *ego*, lo descalifica.

Para escapar a esta contradicción (del reconocimiento, de la seducción o de los celos, de la *mimesis*, poco importa), sólo queda un camino: que el sí-mismo no sea más ni tú, ni yo, sino un neutro, *neuter*, ni el uno ni el otro. Heidegger lo describió bajo el nombre del *uno* (*das Man*): "el 'quién' es lo neutro, el *uno*". En efecto, en situación de *uno*, nadie dice más *yo* o *tú*, porque esos dos vocablos pueden intercambiarse sin fin, de modo que cualquiera puede substituir a cualquiera, sin que eso provoque ninguna diferencia: "Cada uno es el otro y ninguno es un sí".<sup>18</sup> La indeterminación personal y espacial del *uno* desdibuja la diferencia de los roles, al punto que cada uno de los actores puede contradecirse a sí mismo. Hasta tolerar el reconocimiento de sí por un no sí-mismo o el amor de alguien no amable. La indeterminación de las personas y de las voces en el *uno* esquiva el dual. O, más bien, borra sus condiciones de posibilidad, pero al precio insensato de deshacer todo sí-mismo posible, bajo la figura del *yo* como bajo la del *tú*. El *uno* ¿suministraría, así, la primera figura del tercero, ni "yo", ni "tú"? Evidentemente no, porque no suministra todavía ningún "él", sino que más bien nos dispensaría de él. El *uno* no da acceso a ningún *otro* identificable, sino que disuelve todo otro en su indistinción. Lejos del tercero y del "él", que, por excelencia, se distinguen de mí ("yo"), porque se distinguen también del "tú", de mi *otro*, de esa íntima alteridad mía que todavía me pertenece (hasta la contradicción). El *uno* desdibuja no sólo el "tú" (que se vuelve como yo), sino, sobre todo, el "él" (ese *ille* sin ningún *illic* para acogerlo).

¿Se podría uno rehusar a pagar ese precio? Sin duda, pero a condición de admitir la aporía del dual: si yo sigo siendo yo mismo sólo a condición de admitir la aporía del dual, si sigo siendo yo mismo sólo por el rodeo de un otro, ese *alter ego* me absorbe en él, me aliena en él y, entonces, se confunde conmigo, en un épico sistema de reconocimientos contradictorios. El simple encuentro de mi primer *ego* con el otro como un puro y simple *alter ego*, vuelve inaccesible no sólo al otro a

<sup>17</sup> Al contrario de otros pecados, que al menos ofrecen un ídolo, cuya posesión produce un goce, aunque ese goce quede muy limitado, la envidia decepciona necesariamente y, por eso mismo, se verifica como peligrosa.

<sup>18</sup> *Sein und Zeit*, §27, respectivamente p.126 y 128 (tr. es. cit., p. 143 y 145) ¿Qué pensar *aquí* de la tesis de Ricoeur, según la cual "Se vuelven fundamentalmente equivalentes la estima de *otro como un sí-mismo* y la *estima de sí-mismo como otro*?" (*Soi-même comme un autre*, Paris, 1990, p.226, tr. es. A. Neira Calvo, *Sí mismo como otro*, Madrid, 1996, p. ) ¿No coincide esta tesis, dando otros rodeos, con lo que la analítica existencial define bajo el título de *uno*? A menos que, a guisa de solución, proponga la formulación misma de la aporía.

partir de mí, sino también a mí mismo a partir del otro. Hay que admitir esta conclusión paradójica: la alteridad de los (*alter*) *ego*, el dual, no abre hacia el otro sino que lo enmascara.

#### 4. El que viene segundo, el primer otro

Así, volvemos a nuestra tesis de partida: lo que se denomina a veces, sin medir su sentido, la aporía de la intersubjetividad, no proviene de que yo no tendría suficiente acceso al otro sino de que tengo acceso *demasiado* fácilmente. Pero, al volver a tratarla, al menos la hemos verificado. Esta aporía se define en adelante como la aporía del dual-duelo: si, cuando intento acceder a un otro, me atengo al otro que viene primero, entonces, o bien él me engloba y anula mi alteridad, o bien yo lo englobo y anulo su alteridad, pero nunca ese que viene *primero* aparece como un otro en serio, ni se muestra como un verdadero otro. El otro que viene primero no basta para manifestar todavía al otro, porque no pasa la prueba del dual-duelo. El dual-duelo mata al otro al anular su alteridad: cuando el otro aparece, desaparece inmediatamente como otro en la esfera de su propio sí.

De donde surge esa paradoja de que para alcanzar verdaderamente al otro sin que su alteridad se hunda en el dual-duelo, sino que la confirme, sería necesario llegar a una alteridad de segundo grado, al otro como el que viene *segundo*. ¿Dónde situar ese que viene *último*? Levinas suministra aquí un indicio. Comienza por transponer la exclusión del tercero mediante la palabra del diálogo dual entre "yo" y "tú", al problema erótico y subraya que la "...relación voluptuosa, que se establece entre los amantes [...] excluye al tercero, queda como intimidad, soledad de a dos, sociedad cerrada, lo no público por excelencia". O, además, que la comunidad del perdón "...es de a dos, de mí a ti. Estamos entre nosotros. Ella excluye a un tercero".<sup>19</sup> El dual, donde *yo* y el otro pasan del uno al otro neutralizando la alteridad en su sí-mismo, se sigue manifestando aún en el hecho de que excluye al tercero. Pero, al mismo

<sup>19</sup> Respectivamente *Totalité et Infini*, La Haye, 1961, p.242, y "Le moi et la totalité", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1954/4, retomado en *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, 1991, p.31. O: "El amor vuelve ciego el respeto, el cual, imposible sin una ceguera con respecto al tercero, es sólo una piadosa intención olvidada del mal real" (*Ibid.*, p.33); y "El tú verdadero no es el amado, separado de los otros. [...] - la sociedad desborda el amor, [...] un tercero asiste, herido, al diálogo amoroso", (*Ibid.*, p.34). Sobre la hipótesis de una evolución de la definición y de la función del tercero (bajo el nombre de testigo) de *Totalidad e infinito a De otro modo que ser*, cuestión conexas, que no es exactamente la nuestra, se podrá recurrir al reciente trabajo de R. Calin, "Levinas et le témoignage pur", *Philosophie*, n° 88, Paris, diciembre 2005.

tiempo, estigmatizado así por el dual en cuanto que excluido, el tercero aparece como primer verdadero excluido. Excluido del dual bajo diversas figuras (diálogo, reconocimiento, amor, odio, etc.), termina por señalar, cuanto menos, la posibilidad de una primer alteridad verdadera, como la primera persona irreductible a la reabsorción de la alteridad en la esfera del sí-mismo. Queda por mostrar cómo ese primer personaje irreductible y que viene segundo, el tercero, mantiene la alteridad del otro, salvaguarda al otro en su alteridad.

Y, primero, una dificultad se impone: ¿Cómo el tercero podría manifestarse, puesto que evidentemente no podría aparecer según el mismo modo que el otro, simplemente como una suerte de segundo otro, que vendría a añadirse al primero, el "tú" de todo "yo"? Porque tal segundo se añadiría al primer segundo y repetiría simplemente el dual entre el primero y el segundo en general; apareciendo directamente según el mismo modo que los dos primeros previos, el tercero sucumbiría también él a la esfera del propio sí-mismo, como un otro reduplicado que a su vez absorbe el "yo" o es absorbido por él. E, igualmente, demultiplicando el dual en el espacio común, el tercero, lejos de escapar a su aporía, la agravaría al provocar un dual-duelo entre varios, declarando una guerra de todos contra todos. Hay que admitir, entonces, que el tercero no puede y no debe aparecer directamente, como se fenomenalizan el "yo" y el otro que viene primero. Desde el punto de vista de éstos, de su horizonte y de su fenomenalidad, el tercero queda invisible y debe quedarlo. De hecho, por paradójico que parezca, la invisibilidad del tercero resulta directamente de su definición: el tercero que juega como el "él", *ille*, no está aquí, *hic*, entre nosotros que hablamos de él en su ausencia,<sup>20</sup> sino allá, *illic*, donde nosotros no estamos y donde precisamente no lo vemos, lo cual nos permite hablar de él libremente. El tercero, salvo que se aglutine con el "yo" o con el otro que viene primero ("tú") y desaparezca en él en cuanto *ille*, no entra en el espacio interlocutorio, que coincide con el horizonte de la visibilidad recíproca. Y, si la fenomenología tiene como tarea principal el tratar acerca de fenómenos que, de entrada y la mayor parte del tiempo, *no* aparecen,<sup>21</sup> entonces el tercero, que, de entrada y la mayor parte del tiempo no se manifiesta, le presenta un problema fenomenológico privilegiado -comprender cómo el tercero se fenomenaliza indirectamente o, al menos, no bajo la misma luz que los términos del dual.

A esta dificultad Levinas propone una solución notable. El tercero

<sup>20</sup> O, peor, *en su presencia*, cuando los actores del diálogo denominan al tercero "él", cuando está físicamente entre ellos y recibe el título que de hecho lo excluye, ante sus propios ojos, del dual al convertirse, así, en su objeto (ver *supra* p.XX).

<sup>21</sup> Heidegger, *Sein und Zeit* §7, p.35 (tr. es. cit., p. 46).

aparece salvaguardando su invisibilidad de primer grado (en el dual), porque la mirada del otro me mira no solamente en su nombre propio (el otro que viene primero), sino en el nombre del tercero, con una mirada a doble título: "El tercero me mira en los ojos del otro", dicho de otra manera "...la presencia del rostro -lo infinito del Otro- es despojo, presencia del tercero", porque, en el fondo "...la epifanía del rostro [...] testimonia la presencia del tercero, de la humanidad entera en los ojos que me miran".<sup>22</sup> Esa mirada mira con una sola mirada pero a doble título, a título de quien viene primero otro y a título de tercero. No es que esa mirada se desdoble en dos miradas distintas o concurrentes, sino que la misma mirada manifiesta al tercero "...a través" del rostro del otro.<sup>23</sup> El tercero no aparece después del primer otro, de otro rostro o de una segunda mirada que me mira en segundo lugar; aparece "también",<sup>24</sup> "a la vez" y "de entrada"<sup>25</sup> en el único rostro. El tercero no tiene otro rostro que el solo rostro visible, el del otro, pero se deja ver en él "ya", "...de aquí en adelante",<sup>26</sup> a quien sabe cómo debe verse un rostro. Porque el tercero no se coloca junto al otro, rostro contra rostro. Se coloca sobre y en el único rostro visible, porque manifiesta su profundidad, ahonda su visibilidad con una tasa de invisibilidad que la protege contra la objetividad. En efecto, una fachada siempre puede venir a enturbiar la faz, o, más bien, la faz puede achatarse en fachada, fascinante de mismidad, y reducirse a la sombra tersa de un rostro alterado. Al contrario, la

<sup>22</sup> *Totalité et Infini*, p.188 (tr. es. de D. E. Guillot, *Totalidad e infinito*, Salamanca, 1977, p. 226).

<sup>23</sup> "La revelación del tercero, ineluctable en el rostro, sólo se produce a través del rostro" (*Totalité et Infini*, p.282, tr., es., cit., p. 309). Ver: "...el rostro del Otro nos pone en relación con el tercero" (*Ibid.*, p.276; tr. es. cit., p. 304 ).

<sup>24</sup> "...el otro, mi prójimo, es *también* tercero con relación a un otro, prójimo *también* él." "...el tercero es distinto del prójimo, pero *también* otro prójimo, pero también un prójimo del Otro", (*Autrement qu'être*, La Haye, 1974, p.165 y 200; tr. es. de A. Pintor Ramos, *De otro modo que ser*, Salamanca, 1987, p. 70 y 97).

<sup>25</sup> "...el tercero no viene empíricamente a turbar la proximidad, pero el rostro es a la vez el prójimo y el rostro de los rostros -rostro y visible"... (*Autrement qu'être*, p. 204; tr. es. cit., p. 101).

<sup>26</sup> "...el pobre, el extranjero se presenta como igual. Su igualdad en esa pobreza esencial consiste en referirse al *tercero*, presente así al encuentro y a quien, en el seno de su miseria, el Otro *ya* sirve" (*Totalité et Infini*, p.188, subrayamos el segundo *ítem*). Y: "...la relación con el otro no es nunca únicamente la relación con el otro: *en adelante* el otro está representado en el tercero: en la aparición misma del otro el tercero *ya* me mira" (*De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, 1984, p.133; tr., es. de G. González R.-Arnaiz y J. M. Ayuso Díez, *De Dios que viene a la idea*, Madrid, 1982, p. 143).

profundidad invisible del tercero protege la faz al evitar que se reduzca a una fachada y al salvaguardarle una [in]visibilidad a la medida de lo infinito. El tercero se vuelve visible al impedir que el otro se hunda en la visibilidad inmediata. Sin esa invisibilidad, el otro desaparecería como faz para aparecer como una simple fachada -y esa parte de invisibilidad, la recibe del tercero.<sup>27</sup>

La función del tercero -profundizar la invisibilidad de la faz del otro y, así, salvaguardarla de sí mismo- no consiste, entonces ni en superar, ni en contradecir, ni en compensar al otro, sino en hacerlo aparecer por vez primera como tal, sustrayéndolo a la lógica del dual. El dual-duelo, como hemos visto, mata al otro, ya sea absorbiendo en él al "yo", ya sea absorbiéndolo en el "yo". ¿Cómo, entonces el tercero impide ese duelo a muerte, por ende el asesinato del otro? Consideremos que el asesinato del otro ofrece siempre dos grados: primero, su asesinato de hecho, el homicidio, luego, el reconocimiento de ese asesinato, la responsabilidad. Y sólo la responsabilidad (negada o reivindicada, poco importa) testimonia de derecho que hubo un asesinato, es decir, confirma y estigmatiza el hecho de la supresión física del otro. En la medida en que la responsabilidad no se encuentra admitida o negada, en resumen, en cuanto no se le ha formulado a Caín la pregunta "¿Dónde está tu hermano Abel?", el otro, muerto o vivo, tampoco se encuentra reconocido como tal. Pero para formular esta pregunta y, sobre todo, para responder a ella con "¿Yo soy el guardián de mi hermano?" (*Génesis* 4,9), se necesita mucho *más* que Caín y Abel mismos, que "yo" y "tú" e incluso que el otro, en resumen: más que el dual. Su dual-duelo basta para perpetrar el homicidio, pero no todavía para manifestarlo como tal, es decir para *responder* mediante una asunción de responsabilidad; por el contrario, esa estrecha dualidad autoriza (y, entonces, provoca), las más de las veces, la negación de mi responsabilidad -yo puedo en efecto matarte a ti como el que viene primero sin que nadie lo vea ni lo denuncie ni lo testimonie, ni me acuse y, eso, precisamente, porque una vez asesinado el que viene segundo (primero), quedo yo solo. Yo, que no tengo que responder todavía de nada ante nadie y que todavía no puedo ni confesarlo ni excusarme porque falta la instancia ante la cual yo podría simplemente *responder*. No puedo responder de nada porque falta aquel que me lo preguntaría y me escucharía. El dual no sabe todavía del asesinato que, sin embargo, ha cometido. Pero, si en la medida en que sólo estamos nosotros dos, el dual, el asesinato no se cumple todavía como tal, éste todavía no es manifiesto, estrictamente hablando todavía no se manifiesta

<sup>27</sup> Se podría decir que el tercero constituye la *ratio cognoscendi* del otro, y el otro la *ratio essendi* del tercero. Sin embargo, no hay que decirlo, porque no se podría plantear aquí una cuestión de ser ni de conocer, sino de las dos dimensiones de una única *fenomenalidad*.

-el asesinato simplemente no aparece. Para que el asesinato del otro se fenomenalice (en el sentido en que se habla de constituer un delito) hay que establecer la responsabilidad del asesino. Pero una responsabilidad, solamente que reconocerá al otro por quien el asesino debe responder. Pero ¿ante quién? Quién pide que "yo" responda de lo que ese "yo" ha hecho a un "tú". Evidentemente no el que viene primero, eventualmente suprimido ya por el asesinato mismo, sino ante un tercero.

Y se comprende de inmediato que ese tercero no aparece en y por sí mismo, directamente como junto al "tú" asesinado, agrupándose con él, o oscureciendo su visibilidad; el tercero sólo aparece indirectamente, no para aparecer él mismo, sino, en primer lugar, para hacer aparecer el "tú" asesinado, cuyo fenómeno no se constituiría sin él. El tercero interviene para que el "tú" (eventualmente ya matado) aparezca, en fin, como un otro irreductible, del cual "yo" tendrá que responder ante él, el tercero. La irreductibilidad del otro al dual surge de un tercero, del tercero por excelencia, de "...la eleidad infinita, gloriosa...", de "...la eleidad extraordinaria"<sup>28</sup>, en una palabra, de Dios. Para no matar al otro, entonces, primero, para no verlo como lo que me engloba en su esfera del sí-mismo o que yo englobo en mi esfera de sí-mismo, hay que verlo "...en presencia del tercero", "...como ante un tribunal de justicia".<sup>29</sup> Y es por esto por lo que "sólo hay verdadera jnjusticia -es decir, imperdonable- con respecto al tercero".<sup>30</sup>

La aparición del tercero para hacer aparecer al que viene primero como un otro verdadero puede leerse en el fenómeno del asesinato. Pero, sin ir tan lejos, en muchos otros fenómenos. Mentir, por ejemplo, es, de derecho, imposible en tanto que me limito, en situación de dual-duelo, a decir al otro, como al que viene primero, ya sea lo que no pienso, ya sea lo que yo no sé o sé que es falso, ya sea incluso lo que yo creo que no podrá producirse. Porque, cuando miento a este otro, por la definición misma de mentira, él no lo entiende como una mentira, porque la disimulación, por definición, se disimula. De modo que una mentira no aparece jamás a su destinatario, fenómeno invisible. En ese sentido, se puede decir correctamente que la mentira, como la promesa electoral, no compromete sino a quien la cree (el otro que viene primero), no a quien la dice. En ese sentido, se puede sostener que él mismo no sabe verdaderamente, en el momento en que miente, si miente; su propia mentira le pasa inadvertida, ya sea que él no tenga clara conciencia de la mentira, ya sea que no sepa si el acontecimiento no transformará la mentira en promesa cumplida, ya sea que él olvide su pasado, o no piense sino en embellecer el presente. Y de todas maneras, el mentiroso sabe o espera

<sup>28</sup> *Autrement qu'être*, respectivamente p.206 y 196 (tr. es. cit., p. 102 y 93).

<sup>29</sup> *Autrement qu'être*, p.84 y 200 (tr. es. cit., p. 38 y 97).

<sup>30</sup> *Autrement qu'être*, p.84 y 200; tr. es. cit., p. 38 y 97).

que el otro no descubrirá jamás su mentira; de a dos, en el dual-duelo, mentir resulta razonable la mayor parte del tiempo y nunca se miente mejor que cara a cara. Yo me permito mentir y lo logro tan bien precisamente porque yo me miento a mí mismo, como no mintiendo al otro, al que viene primero, nuevamente absorbido en el "yo". Entonces, ¿cuándo comienza la mentira y cómo aparece? Evidentemente cuando se encuentra escuchada o ocultada por un tercero, que entonces la revelará, la hará manifiesta, en resumen, la constituirá por primera vez como fenómeno. Porque el tercero sabe lo que el que viene primero no sabe: o bien el estado de cosas efectivo que el mentiroso oculta y que va a denunciarlo, o bien la intención real del mentiroso que contradice su pretensión, etc. Y el tercero, de testigo, se convierte en juez, en cuanto les dice al mentiroso y al que viene primero lo que éste no sabía y no comprendía, pero que el tercero, y sólo él, sabe, ve y manifiesta.

En cambio y como confirmación, la promesa y el juramento sólo se vuelven verídicos si recurren a un tercero. O, más exactamente, en ausencia de un tercero, el juramento no es más que una simple promesa, o la promesa, un deseo sin compromiso. Sólo puedo comprometerme hacia otro, que viene primero, si lo hago no ante este último (el beneficiario), sino ante otro distinto de ese otro, el tercero. Esto es así al punto que, en cierta manera, "Yo te amo" sólo se convierte en un juramento (cosa que, sin embargo, es por definición), a partir del momento en que su realización pública hace de ello un compromiso: incluso la más íntima de las aproximaciones, si se queda en el espacio dual, se queda de este lado de la fenomenalidad (y se trata de la aparición clara a ambos miembros del dual, no de la publicidad hacia los otros), invisible al otro como a mí. El tercero es el único que tiene el poder de transformar al otro en un yo. El tercero es el único que tiene el poder de transformar la promesa subjetiva, patológica y privada en un compromiso público, jurídico y perfectamente manifiesto entre los otros fenómenos. Que ese tercero se denomine notario, alcalde, sacerdote, los "testigos", Dios, poco importa, con tal que intervenga siempre como el otro, cuyo retroceso y cuyo desplomo, por su acrecentamiento de invisibilidad (porque la autoridad no se fenomenaliza directamente), hagan aparecer a todos, en lo abierto del espacio social, el fenómeno hasta entonces privado, oculto o todavía no visto, si no siempre no visible. Aquí la palabra que "yo" da a "tú" no excluye el "él" de la *performance* lingüística rebajándola al rango oscuro de objeto; al contrario, "yo" sólo cumple su promesa con respecto a "tú" y sólo le confiere la visibilidad de un fenómeno constituido haciéndola escuchar como una palabra o, más exactamente, haciendo escuchar como una *respuesta* la pregunta silenciosa del tercero: "¿Qué haces tú de tu otro?". No hay otro privado como no hay lenguaje privado -precisamente porque el rostro del otro habla y yo no puedo sino responderle, o en su defecto, responder de él.

El primer otro aparece, entonces, en el que viene *segundo*,

mediante un tercero, que es el primero en aceptar el duelo y, al relevarlo, relevar el dual.<sup>31</sup> El tercero atraviesa al otro como el *index* invisible de su visibilidad, o, más bien, el otro surge del tercero como el índice visible de su invisibilidad.

### 5. El tercero como testigo

El tercero no aparece con el otro añadiéndosele, sino como la condición de posibilidad frente al yo, a quien dice "yo". El tercero, entonces, no trasciende al otro, sino que se le vuelve trascendental. El tercero, ese "él", testimonia cada vez ante el "yo" que este otro tiene el rango, la dignidad y la profundidad de un otro irreductible al yo. En resumen, el tercero aparece como el testigo del otro frente a mí, y de mi alteridad frente a él: él nos protege a ambos del horror del dual-duelo interponiéndose como garante y testigo de nuestra doble alteridad. Testigo, el tercero está implicado, al punto que la palabra *testigo* (*testis*) proviene de la palabra *tercero*: "Etimológicamente *testis* es el que asiste como 'tercero' (*\*terstis*) a un negocio donde dos personas están implicadas".<sup>32</sup> Y la situación jurídica<sup>33</sup> del testigo permite, en efecto, precisar

<sup>31</sup> J. Derrida notaba ya con razón: "hay en el pensamiento de Levinas, a pesar de sus protestas contra la neutralidad, una búsqueda del tercero, del testigo universal, de la faz del mundo, que nos protege del 'espiritualismo' del Yo-tú" (*L'Écriture et la différence*, Paris, 1967, p.156, que retoma de "Violence et métaphysique, essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1964/3-4). Y esto al punto que el tercero parece jugar *contra* el otro: "El hambre del otro -hambre carnal, hambre de pan- es sagrada; sólo el hambre del tercero limita sus derechos" (*Difficile liberté*, Paris, 1976<sup>4</sup>, p.12). Queda por plantear lo que Derrida no ve absolutamente: la exigencia del tercero en Levinas no debe nada a una revificación de ideas hegelianas o kantianas (una deducción de la justicia como condición de posibilidad a priori de la ética), sino que procede de una exigencia propiamente fenomenológica -el otro sólo se constituye como fenómeno a partir de la invisibilidad del tercero.

<sup>32</sup> E. Benvéniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, 1969, t.2, p.277. Ver A. Ernout/A. Meillet: "La forma antigua es *\*terstis* y significa 'el que se presenta como tercero'" (*Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, 1932, p.995. Robert precisa: "*Testis* viene, por intermedio de una forma *\*terstis*, de *\*tristis*, que ha debido significar 'que se presenta como tercero'" (*Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, 1993, *ad verb.*, t.2, p.2249, ver p.2251).

<sup>33</sup> En efecto, nos atenderemos resueltamente al estatus jurídico del testigo, sin desviarnos hacia su estatus teológico (como lo hace J.-L. Chrétien, "Neuf propositions sur le concept chrétien de témoignage", *Philosophie*, n° 88, *op.cit.*, p.75sg.). En efecto, el "testimoniar de sí", absolutamente exigido en el caso de

ciertas funciones del tercero, aunque éste sea más vasto y originario que aquél. En su función de testigo, el tercero permite evitar el enfrentamiento directo y sin salida (si no violento) entre dos partes en conflicto o bien entre un acusado y su juez. La justicia sólo comienza cuando cesa ese dual-duelo, por la intervención de un tercero.

Es cierto que, en un primer momento, se puede entender al tercero como el juez que abre el espacio de una decisión entre los dos concurrentes, precisamente porque no toma partido por ninguna de las dos partes y, así, puede tomar el partido de *departirlos*. También el juez, para ser imparcial y justo, no debe tener ninguna relación de sangre, alianza o interés con uno de los partidos. Sin embargo, el juez no representa todavía perfectamente al tercero, porque sólo se exceptúa del dual-duelo (entre los dos partidos) por una autoridad que no procede de su pura posición de tercero, sino de sus funciones de juez instituido por el príncipe, la sociedad, en síntesis, por una institución garantizada. El juez es, entonces, un tercero exterior, porque goza de una autoridad exterior o garantizada; así, ignora también la autoridad tan paradójica del tercero, una autoridad intrínseca y, sin embargo, sin garantía; y, al ignorarla, el juez no puede explicárnosla. Por esto, conviene pasar del tercero como juez al tercero como testigo. Por cierto, el testigo comparte con el juez la imparcialidad; así, no debe tener relaciones de parentesco con el prevenido, ni con el acusador, sin lo cual sería parte interesada, sería un partido ya tomado y, por ende, no más un tercero. Pero, al contrario del juez que recibe su carácter de tercero de una institución que lo impone y lo protege, el testigo se impone a pesar de o por su falta misma de autoridad institucional y garantizada. El testigo reclama para sí una autoridad intrínseca, que, sin embargo, él no puede garantizar por sí solo. Es lo que indica la regla, de hecho sorprendente, de que, para volverse aceptable, un testimonio debe encontrar confirmación en otro testimonio y demultiplicarse en, al menos, dos testimonios; porque, si el testigo fuera único, podría imponer falsos testimonios, o constituir un simple contrapeso a las protestas de inocencia del acusado. Que sean necesarios dos testigos para convertir en creíble un solo testimonio no significa, por cierto, que el tercero deba demultiplicarse, sino que el tercero, en el sentido trascendental (en efecto, manifiesta la verdad sin manifestarse) exige a veces que varios actores se alíen y se confirmen para llevar a cabo el único proceso jurídico del tercer testimonio; entonces puede ser necesario más de un tercero para constituir un primer tercero que testimonia. Esto es tan verdadero que el testigo cumple su función de tercero al convertirse en tercero para sí mismo.

Cristo, no tiene ningún equivalente en la finitud del testimonio humano, que, precisamente, recibe toda su autoridad de una fuente distinta de sí mismo, de hecho, de quien él se hace testigo.

La fenomenalidad del testigo se encuentra, así, con la del tercero (aunque no la agote). Lo propio del testigo deriva del hecho de que él ha experimentado un acontecimiento, sin haberlo previsto, ni adecuadamente comprendido, sin participar tampoco en lo que en ese acontecimiento está en juego (a saber, determinar la responsabilidad de otro distinto del testigo con respecto a otro distinto del testigo) -y del hecho de que él reclama que se le preste atención, a él y a su testimonio, no obstante sus insuficiencias, incluso *a causa de ellas*. Se siguen dos características. Primero, el testigo, en un sentido, *no ha visto nada*; por cierto, ha visto aquello de lo que se presenta como garante, pero precisamente no se presenta como garante de haber visto integralmente o correctamente el acontecimiento del cual testimonia. Al contrario, para comportarse como garante a justo título, no debe añadir nada de su cosecha a los fragmentos que ha visto, no debe confundir los hechos supuestos con las impresiones subjetivas que le han inspirado; no debe interpretar él mismo los elementos, incluso los enigmáticos, que el refiere. Hasta tal punto que el testigo no sólo puede testimoniar perfectamente acerca de hechos de los cuales no ha comprendido nada y que le parecen incluso (como a los otros) imposibles o increíbles, sino que esta misma incompreensión lejos de debilitar la sinceridad de su testimonio, más bien la reforzaría. De derecho, el testigo debe ser completado, resulta sustituible, incluso accidental. No ha visto nada distinto ni más de lo que habría visto *cualquiera y no importa quién*, a condición de que ese Un tal se hubiera encontrado en lugar de él, en el mismo sitio y a la misma hora. Su visión, su mira y su intencionalidad deben en principio perder su rol conductor y esfumarse ante lo visto, ese noema que ninguna noesis jamás ha constituido, sobre todo la del testigo, que sólo es admitido a testimoniar a condición de esa pasividad completa.<sup>34</sup> El testimonio basta para

<sup>34</sup> Hay, entonces, una pasividad esencial del testigo. Lo hemos subrayado hasta comparar al testigo jurídico con el testimonio luminoso del tablero instrumental de un automóvil. Mantenemos esa comparación no obstante la indignación de J.-L. Chrétien ("Neuf propositions sur le concept chrétien de témoignage", *loc.cit.*, p.84, n.23), ante la trivialidad no *daseinmässig* del ejemplo. Primero, porque Heidegger no vacila en describir la flecha luminosa (la luz de giro) de un automóvil para explicar la *Zuhandenheit* (ver *Sein und Zeit*, §17, p.78sg.; tr. es. cit., p. 92), después, porque el testigo, al final, queda interdicto, inmóvil y clavado ante y por el exceso de lo que le acontece (fenómeno saturado) y porque se limita a registrar y, finalmente, porque no depende del testigo el recibir o no recibir lo que lo activa y lo define como tal.

constituir al testigo, pero el testigo nunca constituye el testimonio,<sup>35</sup> excepto si él mismo se constituye como falso testigo. Por ende, el testigo nunca llega a decir nada de lo que ha visto, no constituye el fenómeno que recibe, ni ve lo que testimonia como un objeto de espectáculo. En síntesis, se convierte en la huella más que en su signo.

Luego, el testigo, en otro sentido, permanece, él mismo *invisible*. Invisible, porque lo que ha visto -parcialmente-, o no lo escenifica como un protagonista, o no le concierne como antagonista, al punto que se puede llamar a testimoniar (por ende, reconocer como un testigo fiable) a alguien que, por otra parte, se encuentra directamente implicado en el mismo asunto, tal es la diferencia entre las dos funciones. El testigo no participa en el acontecimiento del que testimonia, sin lo cual se convertiría de testigo en una de las partes del proceso (acusador a acusado). Por ende, por definición, no aparece en el asunto en que interviene. Invisible, debe, sobre todo, intentar serlo positivamente; para testimoniar, no debe ocupar un primer plano, sino permitir que la evidencia constituya los fenómenos del litigio. Debe mantenerse alejado de la escena abierta que, sin embargo, contribuye a esclarecer y donde tal vez se develará una verdad, pero jamás ocuparla para develarse a sí mismo. Contribuye a la manifestación de la verdad, a condición de no pretender acceder a ella ni beneficiarse de ella. Sin duda el testigo pide que se le preste atención y, así, puede convertirse en un solicitante, hasta en un importuno, que uno se niega a escuchar porque "molesta" (al menos, el testigo lo puede entender así). Sin embargo, incluso en el clímax de su insistencia a hacerse escuchar, el testigo auténtico (por oposición al mitómano) nunca tiene la ambición de hablar de sí o para sí, sino sólo de hablar de lo que no lo afecta, no le concierne, no es su asunto. No insiste y no molesta a las autoridades para granjearse algún mérito, sino, al contrario, para perder algo -"descargar de su conciencia" la carga de testimoniar, que le pesa como un deber ineluctable, inesquivable. El testigo, incluso si importuno y solicitante, pide deponer para terminar con su carga, para volver al anonimato, para volverse nuevamente invisible a la mirada. El testigo no quiere aparecer (en el tribunal), sino en cuanto debe comparecer y, así, borrarse detrás de lo que finalmente podrá aparecer -la verdad del caso. En síntesis, el testigo quiere desaparecer.

A partir de ahí, *no habiendo visto nada y permaneciendo invis-*

<sup>35</sup> Ver E. Housset en "L'objet du témoignage", *Philosophie*, n° 88, *op.cit.*, pp.146, 154, 156, etc.). Igualmente J.-L. Chrétien: "El testimonio es más fuerte que el testigo, y el objeto del testimonio más fuerte que éste" (*Op.cit.*, p.84).

*ble*<sup>36</sup>, ¿cómo y por qué el testigo, sin embargo, contribuye a la manifestación de la verdad, es decir a la fenomenalización del otro y de su intriga con otro otro? La respuesta se encuentra comprendida en la pregunta, lo cual la convierte en tanto más decisiva. ¿Qué hace el testigo? Obviamente, testimonia -¿pero que significa, a su vez, testimoniar? No sólo decir, sino informar de hechos, o, más exactamente, pedir que ese informe o lo que él informa (la información) sea tenido por verdadero, sea creído, acreditado por el juez y el jurado. El testigo se define por su pedido de acreditación. Pero ese pedido no pide que se lo acredite, por así decirlo, desde el exterior, viniendo de otra parte. Exige y obtiene su acreditación (cuando la obtiene) del solo hecho de que la pide, además de que se decide a reivindicarla, a su costa y riesgo (porque se puede recusar un testigo, hasta confundirlo por falso testimonio). El testigo puede y debe constituirse a sí mismo (como testigo) y nadie puede obligarlo a ello, incluso por razones de deber cívico,<sup>37</sup> no sólo porque hay que haber visto algo de lo cual testimoniar, sino porque hay que decidir no callarse, osar presentarse, querer responder, aceptar la responsabilidad del testimonio y asumir sus consecuencias, en síntesis, acreditarse prestando juramento. Lo que hace al testigo no es sólo haber visto (entendido, tocado, etc.), sino hacerse reconocer como testigo. Lo que hace al testigo es lo que el testigo hace: decidirse a hablar de algo distinto de él (manifestar la verdad e iluminar la justicia) en síntesis, a fenomenalizar a alguien distinto de él. Él contribuye, por intermedio de otro distinto de sí (el juez o el jurado popular) a iluminar a otro distinto de sí (otro como tal) -como inocente o culpable, perseguido o perseguidor. Actúa así como un tercero pleno. Así, hace visible un fenómeno tercero, no sólo porque dice y muestra lo visible que todos pueden ya ver, sino porque su testimonio y su crédito hacen aparecer lo visible bajo otra luz. Bajo la luz de su testimonio, el primer visible, accesible a todos en el dual, se vuelve huella de un tercero y asume un rostro completamente distinto -en un sentido, asume por primera vez un rostro. El testigo, por su compromiso invisible convierte en manifiesta e incontestable la verdadera visibilidad del otro. El cual aparece súbita, insensiblemente y casi invisiblemente, como lo que era ya,

<sup>36</sup> La fórmula extrema de R. Calin, "El testigo no es el que *ha* visto sino el que *es* visto. Visto sin ver" ("Levinas et le témoignage", *op.cit.*, p.138) podría valer aquí. A condición de que se precise que el testigo ha visto, pero no puede constituir como fenómeno lo que ha visto y, al fin, más bien, se encontraría constituido por un fenómeno saturado (como lo sugiere E. Housset, *op.cit.*, pp. 149, 154 y 156).

<sup>37</sup> Al contrario del jurado, que puede encontrarse requerido, incluso presentarse espontáneamente. Porque cualquiera puede ser un jurado: el jurado puede y debe decidir del caso en juicio precisamente porque no ha visto nada y no tiene nada que ver.

pero todavía no visiblemente: por su invisibilidad el testigo carga o descarga la invisibilidad del otro. Y como esta des-carga de invisibilidad no se puede ver, hay que *decirla* -el veredicto. Lo mismo que el rostro habla, la faz del otro debe ser *dicha*. Y sólo el tercero la ha dicho.

## 6. El modelo trinitario del tercero o comunión

Entre todos los casos en que el tercero se encuentra implicado, ninguno lo requiere y lo ilustra más que aquellos en que interviene, de una manera o de otra, algo atinente al amor. En efecto, la empresa de amar no sólo admite al tercero, sino que lo exige absolutamente, porque sin él se volvería imposible: sin paso al tercero, amar simplemente no puede ejercerse. El tercero no ofrece una dimensión posible del amor, sino que define su necesidad, lo define por necesidad.

Para establecerlo, basta con retomar la demostración formal que suministra Ricardo de San Víctor. En el origen, se constata la imposibilidad de amar para lo que permanece único y solo, incluso para Dios. Un dios solo permanece solitario; por cierto, podría amar *ad extra*, pero con un amor todavía externo a sí mismo y unido a lo que le es exterior, de ninguna manera a una determinación interna (en el sentido de *I Juan*, 4,16: "Dios es amor"). Ese dios amaría, en rigor, pero nunca se definiría como amor. En síntesis, "...la plenitud de la bondad no ha podido existir sin la plenitud de la caridad; y la plenitud de la caridad, sin la pluralidad de las personas divinas".<sup>38</sup> Volviendo a la finitud, se dirá que ningún hombre puede amar solo, sino que debe pasar a la alteridad. Salvo que en Dios la alteridad se despliega *ad intra*, mientras que para Dios ella se externaliza *ad extra*, así se verifica, contra toda filosofía de lo Uno, que la alteridad caracteriza más esencialmente a Dios que al Hombre. En todos los casos, amar supone, entonces, amar a otro distinto de uno.<sup>39</sup>

¿Hay que concluir que la dualidad basta para permitir amar, en otros términos, que, una vez superada la soledad ("No es bueno que el hombre esté solo", *Génesis* 2,18), el amor ya podría cumplirse?<sup>40</sup> A pesar

<sup>38</sup> "Bonitatis vero plenitudo non potuit esse sine caritatis plenitudine; nec caritatis plenitudo sine divinarum personarum pluralitate". (Ricardo de San-Víctor, *De Trinitate* III, §2).

<sup>39</sup> Al punto que podría ocurrir que el amor de sí no sea posible en un primer momento, pero que, eventualmente, sólo se vuelva posible como una consecuencia y por derivación de un amor venido de otra parte (ver *Le phénomène érotique*, respectivamente §9 y §41).

<sup>40</sup> "Completio autem verae felicitatis et summae nullo modo posse subsistere sine geminatione personae" -condición por cierto necesaria, pero no suficiente en el caso del amor, mientras que no es exigida en el caso de la "...plenitudo tam potentiae quam sapientiae" (*De Trinitate*, III, §17).

de las apariencias, la dualidad no basta en absoluto para definir el amor, ni tampoco para abrirle el espacio de una posibilidad. Primero, porque (como se ha visto), la dualidad desemboca, en general y en un primer momento, en el dual duelo, el cual conduce a una doble contradicción, ya sea reduciendo al otro a sí mismo, ya sea reduciendo a sí mismo al otro,<sup>41</sup> de tal manera que la dualidad se anula precisamente cuando se despliega. Abandonada a sí misma, la dualidad desemboca en la asimilación, no sin violencia pero completa, de uno de los otros dos al otro. Luego, porque no basta con sustituir al dual-duelo (negativo) de la lucha por el reconocimiento del dual (positivo) del encuentro para asegurar la posibilidad del amor. En efecto, si uno se limita a la definición griega (de Aristóteles, retomada por Tomás de Aquino) del amor como la voluntad del bien para algún otro,<sup>42</sup> ese bien no puede ser sino el que *me* parece tal, por ende, un bien que además podría (de hecho, que debe) atraerme y satisfacerme también a mí. Por otro lado, no amo a este otro (más bien que a aquel otro), sino porque desea un bien del mismo orden que yo, o porque él mismo constituye ese bien para mí. En uno y otro caso, sólo nos amamos por lo que tenemos en común (un mismo bien), o por lo que nos hemos convertido el uno para el otro (nuestro bien recíproco). A partir de ahí, al complacerme en el otro, al quererlo bien, me complazco de hecho en mí mismo y, más o menos indirectamente, me preocupo por mi propio bien. El amor, incluso si cumplido y feliz, en la medida en que se reduce al dual, se vuelca necesariamente a la idolatría recíproca y su pretendida alteridad no ofrece a ninguno de los dos más que un espejo mutuo. El otro, no obstante todo, sólo me sirve de intermediario para amarme a mí mismo. Así, en todos los casos, si "...solus solum diligit",<sup>43</sup> dos no bastan para asegurar la dualidad, ni un dual para preservar la alteridad.

¿Cómo se podrá ejercer efectivamente el amor de un otro irreductible? Por lo menos sabemos esto: si el otro queda aplicado a mí, entonces o me absorbe, o yo lo absorbo. Por consiguiente, sería necesario que otra alteridad garantice la primera, la que nos distingue y, de hecho, nos confunde. ¿Qué otra alteridad? Justamente la del tercero, según la paradoja de que, por menos de tres no hay todavía dos. De donde esa consecuencia paradójica, pero inevitable: para amar a otro (por ende, el goce que me identifica con él) sin anular nuestra dualidad, debemos confirmarla aceptando que un tercero la reciba: "En la verdadera caridad, el principal parece querer que el otro sea amado como [lo es] él mismo: en el amor mutuo que arde al extremo, nada más raro, nada más notable

<sup>41</sup> Ver *supra* sección II y III.

<sup>42</sup> *Summa Theologiae*, Ia IIae, q.26, a.4, *resp.*: "...dicendum est quod, sicut Philosophus dicit in *Rhetorica* II,4 [1361b36], amare est velle alicui bonum".

<sup>43</sup> *De Trinitate*, III, §19.

que tu voluntad de que otro sea amado tanto por aquel a quien amas y por el cual eres amado".<sup>44</sup> Notémoslo bien: ese otro no interviene como un rival del otro (pues entonces sería un segundo segundo, en competencia por un solo lugar con el primer segundo, en el marco de unos celos banales), sino como *dilectionis consors*, el que se encuentra en comunidad de bien, en comunión del mismo bien de amor (*dilectio*). Sin él, esa comunión resultaría, incluso en los dos primeros, disimulada, indistinta. "Se concluye, por una razón manifiesta, que el grado último de la caridad y, a la vez, la plenitud de la bondad no pueden existir, cuando la falta de querer o de poder excluye a un asociado en el amor (*consors dilectionis*) y [por ende] la comunión en el goce (*gaudii communionem*)".<sup>45</sup> Resumamos: si el amor de primer grado implica que los dos sean amados (con el riesgo de confundirse), el amor en segundo grado implicará que el amor distinga el uno del otro a los que une, por ende, que se distinga de cada uno de ellos, lo cual no es posible a menos que un tercero conozca también ese amor. "Sólo posee las delicias de esta clase, el que tiene un asociado en el amor (*socius condilectus*), en el amor para él manifiesto. La comunicación de amor (*communicatio amoris*) no puede, entonces, existir en menos de tres personas".<sup>46</sup> Sólo la tercera confirma que lo que une a las dos primeras merece el título de amor. Sólo la *condilectio* hace manifiesta la *dilectio*.

Ese paso al tercero como la condición del amor recíproco recibe, como lo acabamos de ver, el nombre de *communicatio amoris*. El amor se despliega únicamente si no sólo se intercambia, sino si se comunica y, entonces, se convierte en comunión. Así se instaura el paradigma de la comunión, como el cumplimiento de la relación dual. Ricardo de San

<sup>44</sup> "Praecipum vero videtur in vera caritate alterum velle diligere ut se: in mutuo siquidem amore multumque fervente nihil rarius, nihil praeclarius quam ut ab eo, quem summe diligis et a quo summe diligeris, alium aeque diligere velis" (*De Trinitate*, III, §11).

<sup>45</sup> "Hinc ergo manifesta ratione colligitur quod praecipuus gradus caritatis et eo ipso plenitudo bonitatis esse non possit, ubi voluntatis vel facultatis defectus dilectionis consortem praecipuique gaudii communionem excludit" (*Ibid.*).

<sup>46</sup> "Hujusmodi dulcedinis delicias solus possidet, qui in exhibita sibi dilectione socium condilectum habet. Communicatio itaque amoris non potest esse omnino minus quam in tribus personis" (*De Trinitate*, III §14). Ver: "...in geminis perfectio utriusque requirit cohaerentiam tertiae" (*Ibid.*, III, §15). O "...quomodo tertiae personae copula concordialem affectum ubique comparat et consocialem amorem per omnes et in omnibus confoederat" (*Ibid.*, III, §20). Y además: "...summus ille benignitatis gradus in divinitate locum non haberet, si in personarum pluralitate tertia persona deesset" (*Ibid.*, III, §18).

Víctor la llama precisamente *votiva communio*.<sup>47</sup> ¿Por qué votiva? Porque ella consiste en prometer (*vovere*) el amor de los dos primeros haciéndolo compartir por un tercero (*vovere* como dedicar). Así se traza una distinción esencial entre el comunitarismo y la comunión. El comunitarismo quiere afirmar mi relación con el otro mediante la exclusión del tercero, en una autoafirmación de nacimiento, identitaria, por ende, hostil y cerrada, mientras que la comunión se despliega en una promesa -de hecho, varias. En primer lugar, la promesa de unirme por amor con el otro (*condilectio*), es decir por voluntad y decisión libres y no naturales, ni reducidas al simple interés común, como la *amicitia* tomista, tomada de la *philia* de Aristóteles. Luego, la promesa de confirmar nuestro amor recíproco (*condilectio*) reduplicándolo mediante la apertura a un tercero, también él amado (*condilectus*): así, no sólo el amor dual se sustrae al egoísmo de a dos para confirmarse como amor, precisamente dejándose compartir, sino, además, el tercero se instaura, para los dos del dual, como el garante y el testigo, fuera de ellos, de su propia unión -el tercero, por así decirlo, descarga a los dos del peso exclusivo y de la responsabilidad insostenible de su propio amor. La comunión convierte la relación de los dos irreductible a éstos y, en un sentido, distinta de ellos: la *dilectio* se vuelve tan fuerte como ellos, hasta más sólida y poderosa que ellos, de tal modo que es ella la que los sostiene, no ellos los que la mantienen; a título de *condilectio*, la *dilectio* se vuelve no sólo el vínculo de los dos, sino el tercero de ellos, que ellos aman porque se aman y a fin de amarse.

La comunión, como relevo del dual por el tercero, se encuentra manifestada en el campo de la teología trinitaria, como se acaba de constatar. Pero tal paradigma puede y, sin ninguna duda, debe extenderse a los otros campos (antropológicos, psicológicos, sociológicos, políticos, filosóficos, etc.). Desde luego, habrá que precaverse de los antropomorfismos desastrosos de una aplicación directa de la Trinidad, por ejemplo, al fenómeno erótico (confundiendo el tercero, que releva el dual, con la rivalidad de dos segundos, en interior del mismo dual). Pero los casos de aplicación mediatizada no faltan. Así, por ejemplo, el *hijo*, que (incluso cuando permanece sólo como una posibilidad) se erige en testigo de los amantes, cara a cara con ellos mismos y ante el mundo, porque el hijo encarna su imagen común, fiel y, sin embargo, irreductible a cada uno de ellos, de lo que, al menos en un momento dado, fue su *dilectio*. Esta imagen viva e irreductible puede actuar como testigo de cargo contra los amantes, porque si su *dilectio* desaparece, la *condilectio* que perdura en el hijo los acusa de infidelidad con respecto a ellos mismos. Ella puede también servir de descargo, si la misma *condilectio* que perdura en el hijo

<sup>47</sup> *De Trinitate* III, §11. "Summe ergo dilectorum summeque diligendorum uterque oportet ut pari voto condilectum requiratur, pari concordia pro voto possideatur" (*Ibid.*).

testimonia, más allá de la vida efectiva, la *dilectio* de los amantes<sup>48</sup>. Así, por ejemplo, el perdón, que sólo se vuelve irremediable entre el uno y el otro ante un tercero que lo testimonia públicamente, lo recuerda y lo registra: "El drama del perdón no comporta solamente dos personajes, sino tres".<sup>49</sup> Con el perdón está implicado todo acto público, o, más bien, la publicidad (hasta la publicación) sin la cual resultaría imposible sellar, registrar o sancionar ningún acto entre dos contratantes. El cual quedaría entonces, justamente, como un acto privado. Pero no hay acto privado como no hay lenguaje privado. El tercero (bajo la figura del juez, del notario, del testigo, hasta del simple espectador) se erige cotidianamente como la condición de posibilidad de la unión (o incluso de la escisión) de los dos primeros. La comunión no resulta, por adición, de la relación dual, sino, al contrario, la relación dual no se afirma sino en y por la comunión. El contrato (incluso el contrato social) no constituye la comunión, sino que resulta de ella y la presupone. Y esto por una razón de principio, estrictamente fenomenológica. El otro aparece como rostro, o bien desaparece como el otro. Ahora bien, el rostro sólo puede aparecer, a su vez, abriéndose a otro rostro que sepa considerarlo, es decir, exponerse (él mismo como un rostro), sin destituirlo al rango de mero objeto, de simple visible. Pero tal consideración no puede surgir en el mundo de las cosas, donde sólo se muestran fachadas. El tercero que, en fenomenología, es el único que releva el dual y lo eleva a la dignidad de la comunión, es a la vez su vínculo y su don. Lo cual, en teología, define al Espíritu Santo.

## La comunión del nosotros y el tercero

### Comentario a la conferencia de Jean-Luc Marion

por Juan Carlos Scannone S.I.  
Facultades de Filosofía y Teología. San Miguel

En el riguroso análisis fenomenológico que en su contribución hace Marion, nos ha mostrado -más allá de Husserl y de Hegel- que *solamente* por razón del tercero,<sup>1</sup> *gracias al* cual el dual -y el duelo- son relevados por la *comunión*, son posibles tanto ésta como la *alteridad irreductible* del otro y del sí mismo, y la irreductibilidad de uno y otro a cualquier tipo de totalidad, aun dialéctica. Así nos mostró "cómo ese primer personaje irreductible que viene segundo, el tercero, mantiene la alteridad del otro, salvaguarda al otro en su alteridad".

Según mi parecer, esa mostración fenomenológica se dio en tres momentos *clave*, concatenados ascendentemente entre sí, a saber: 1º) la mostración del carácter *infinito* del rostro del otro, en el que -según la expresión de Lévinas- "me miran todos los otros", *ante* quienes se da entonces la *responsabilidad* del "yo" con respecto al primer venido (el "tú"). Esa respuesta responsable es -por ende- necesariamente *pública*, pues el "yo" responde del "tú" ante "la humanidad toda" y el rostro del otro -y también el mí- se exponen abiertamente a todos al exponerse al tercero. 2º) Por consiguiente, a éste le compete el carácter de *testigo*, como lo insinúa la misma etimología de la palabra. 3º) El tercer momento fue la descripción -de la mano de Ricardo de San Víctor- del *amor* sin propio interés y sin reservas, que sobrepasa y funda la "relación sin relación" entre el *ipse* y el *alter*, más allá de los momentos anteriores, aunque los implica.

Pues bien, en esos tres momentos se manifiesta que, sin el tercero, se hacen imposibles tanto la verdadera alteridad (la mía y la del primer otro) como la *comunión* comunitaria del nosotros. Los dos primeros desarrollos fenomenológicos muestran la necesidad del tercero para que la relación de alteridad sea *ética y pública* y porque lo es. Es decir, implica responsabilidad, y una responsabilidad "objetiva". Y el último momento muestra la necesidad del tercero para que y porque la relación

<sup>1</sup> Sobre el tercero y la liberación, ver mi antiguo trabajo, inspirado en Lévinas: "La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador", *Stromata* 38 (1972), 107-150, retomado con numerosos retoques en el cap. 6 de mi libro: *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1976, pp.127-186.

<sup>48</sup> Ver nuestros análisis en *Le phénomène érotique*, §38-40.

<sup>49</sup> Lévinas, *Quatre lectures talmudiques*, Paris, 1968, p.41.