

testimonia, más allá de la vida efectiva, la *dilectio* de los amantes⁴⁸. 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".⁴⁹ 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,¹ *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 demostración fenomenológica se dio en tres momentos *clave*, concatenados ascendentemente entre sí, a saber: 1º) la demostración 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 mío- 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

¹ 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.

⁴⁸ Ver nuestros análisis en *Le phénomène érotique*, §38-40.

⁴⁹ Lévinas, *Quatre lectures talmudiques*, Paris, 1968, p.41.

de amor ha de superar todo egoísmo -aun el egoísmo de a dos- y así comunicarse y hacerse comunión. El tercer fenómeno incluye los anteriores pero los excede.

1. La infinitud del rostro del otro gracias al tercero ante quien respondo por el otro

La *infinitud y profundidad* del rostro del otro preserva su alteridad ética, irreductible no sólo a *lo* otro (objetivo), sino también al yo (aun trascendental), al mero "*otro* yo" especular (Husserl), y a la relativización mutua de ambos como meros momentos de una *totalidad dialéctica* (Hegel).

Esto es así porque tal hondura ilimitada del rostro -que le garantiza su alteridad irreductible- procede del hecho que *en, a través y más allá del otro* "me miran todos los otros", a saber, la *humanidad* entera, en su *universalidad* plural, es decir, irreductiblemente distinta y analógicamente situada en cada él/ella. Pues no se trata de una universalidad abstracta ni de una mera condición trascendental de posibilidad, sino de la humanidad integral singularmente situada en el rostro del otro -del "tú"-,² en el cual se hacen visibles tanto todos los invisibles "él" con minúscula, cada vez singulares y únicos, como -en último término- también y sobre todo el invisible "El" con mayúscula (*Ille*), es decir, Dios.

¿Cómo aparecen *indirectamente* esos invisibles en la hondura infinita del rostro visible del otro? Gracias al fenómeno ético de mi *responsabilidad* por él. Pues el "yo" *responde y debe responder* incondicionadamente del otro y por el otro *ante* una tercera instancia, a saber, en primer lugar, ante el tercero y los infinitos terceros con minúscula, es decir, en un nivel horizontal, ante *toda* la humanidad plural. Así es como, entonces, se fenomenalizan, se salvaguardan como irreductibles, y se manifiestan como públicas la *alteridad y dignidad* intangibles del otro y, por eso mismo, las del propio "yo". Pues, sin el tercero: ¿quién demandará al *ipse* por lo hecho o no a su hermano? ¿ante quién responderá de éste y de su propia acción por o contra él?

Pero en y más allá del tercero y los terceros con minúscula ante quienes respondo por el otro, precisamente porque esta responsabilidad ética es *absoluta* y porque la alteridad y dignidad del otro (y, por consiguiente, del sí-mismo) son *incondicionadas*, respondo por él también

² La formulación "universalidad situada" -contrapuesta a la abstracta y la concreta en su sentido hegeliano- la tomé de Mario Casalla; ver mis libros: *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, Ed. Guadalupe, 1990; y *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Barcelona-México, Ed. Anthropos-UAM Iztapalapa, 2005.

y sobre todo -en un nivel vertical- ante el Tercero con mayúscula (en su santa *Eleidad* infinita). Pues es Dios quien -según Lévinas- me asigna desde siempre al otro, y quien -según Marion- en el otro "visiblemente me mira y me ama con una mirada invisible".³

Esa invisibilidad visible del Tercero Incondicionado -quien, según Lévinas pasó dejando su huella en el rostro del otro- no sólo garantiza la *incondicionada* dignidad de cada "tú" y, en consecuencia, la de cada "yo", sino también la de la humanidad *universal* concreta en cada "él" singular, universal porque éticamente *necesaria*.

Como Marion lo muestra, tanto el asesinato y la mentira (y lo mismo se puede decir de toda ofensa al otro) así como también la promesa y el juramento, no se fenomenalizan y se hacen públicos sino gracias al tercero, quien así él también se fenomenaliza, pero sólo indirectamente, sin perder su invisibilidad.

2. El tercero como testigo

Así es como el tercero no es sólo fundamento de la infinitud de la relación ética con el otro -relación absuelta de toda rela[tiviza]ción-, sino que asimismo la hace, porque universal, también *social*, liberándola de las meras intimidad y privacidad. Por consiguiente, mi *responsabilidad* ética *por* el otro en cuanto otro no es cabalmente tal si no he de responder públicamente -y aun jurídicamente- por él *ante* un tercero -testigo, juez, garante, instancia institucional-; y, sobre todo, ante el Tercero absoluto, con mayúscula, asimismo testigo, garante y juez *escatológico* tanto de la responsabilidad mía por el otro como del mantenimiento (o no) de la *promesa*, el juramento y la palabra dada al otro, incluido el juramento de fidelidad implícitamente eterna implicado en el "te amo" del fenómeno erótico.

Aunque las funciones del tercero desbordan a la de rendir testimonio, sin embargo, su carácter de *testigo* da un carácter "*objetivo*" (es decir, no meramente subjetivo), y de autoridad intrínseca -porque *neutral* y no partidista-, a las relaciones éticas del tú y el yo, que entonces dejan de ser sólo éticas, para convertirse así también en jurídicas y aun políticas. Pues, gracias al tercero y los terceros entra en las interrelaciones éticas la problemática de la *justicia*, aun institucional. Como dice Marion, inspirado en Lévinas, "la justicia no comienza sino cuando cesa el dual (el duelo), por la intervención de un tercero".

³ Cf. J.-L. Marion: "Le phénomène saturé", en: M. Henry-P. Ricoeur-J.-L. Marion-J.-L. Chrétien: *Phénoménologie et Théologie* (Présentation de J.-F. Courtine), Paris, Criterium, 1992, pp. 79-128, en especial: p. 127.

3. El tercero y la comunión en el amor

En base a lo expuesto en los puntos anteriores, se debe aceptar, según mi opinión, esa implicancia necesaria del tercero como condición fenomenológica tanto del respeto (Kant) y del reconocimiento mutuo (Hegel) cuanto de la estima "del otro como sí mismo y de sí mismo como otro" (Ricoeur), así como también de la comunidad de comunicación (Apel), y del derecho que la estructura a ésta institucionalmente.

Sin embargo, la función insustituible del tercero con respecto a la alteridad irreductible tanto del *ipse* como del *alter* no se agota allí, sino que culmina en la interrelación plena de *comunión*, que sólo se da en y por el *amor agápico*. Los fenómenos antes enumerados son su condición necesaria, pero no suficiente. Pues, aunque el amor *supone* las relaciones de respeto y justicia tanto interpersonal como institucional -que no existen sin la mediación del tercero-, con todo, el amor se abre -también gracias al tercero- más allá de la interrelación ética elemental, hacia un *exceso* cada vez mayor de comunión, que Pascal (y Ricoeur) denominan supraético. Probablemente se pueda afirmar que los fenómenos anteriormente aludidos son *modos deficientes* de la plena interrelación de comunión en el amor, que implica la justicia, pero la rebalsa y le quita toda posible rigidez.

Pues bien, como en su exposición lo mostró Marion siguiendo a Ricardo de San Víctor, tampoco se dan *el auténtico amor (dilectio) y la comunión de amor* sin la presencia y la mediación del tercero (*condilectus*). Y eso, por dos razones. En primer lugar, para que no se den ni una idolatría recíproca, ni un mutuo espejo, ni un egoísmo de a dos, sino una verdadera salida de sí *por amor al otro por él mismo* y no como intermediario para amarme a mí mismo. Para ello, según Ricardo, debo "querer que otro (el *condilectus, socius condilectus* o *consors dilectionis*) sea amado [tanto] como yo mismo" "por aquel a quien amo y por el cual soy amado". Ejemplo humano de esa codilección es el hijo como *condilectus* del mutuo amor de sus padres, que ellos aman conjuntamente porque se aman y para amarse más. Recordemos que Marion en su obra *Le phénomène érotique* habla del tercero (el hijo) y del Tercero escatológico (Dios) como testigo(s) del juramento y promesa de amor mutuo más allá del tiempo.⁴ Me trae a la memoria el poema "Bajo los tilos", de Walter von der Vogelweide,⁵ quien pone a un ruiseñor como testigo del amor de amada y amado: "sólo nosotros y una avecilla", dice el poeta. Según algunos intérpretes en ésta se simboliza la presencia discreta de

⁴ Ver *Le phénomène érotique. Six méditations*, Paris, B. Grasset, 2003, en especial: párrafos 39 y 40.

⁵ Cf. *La poesía alemana de los primitivos al romanticismo* (Selección, prólogo y notas de J. Bofill y Ferro), Barcelona, J. Janés, 1947, pp. 200-203.

Dios como testigo silencioso del amor. Pero, además, el tercero no es sólo vínculo que distingue y une, y no sólo es testigo que confirma y testimonia "objetivamente" la interrelación de amor, sino que, asimismo, en y por el amor, es también comunicación del amor (*communicatio amoris*) y su fruto *nuevo y sobreabundante*, que funda la comunión. Pues el "nosotros" está conformado por el "yo", el "tú" y el "él" o, mejor, por el "yo" y el "tú" irreductibles entre sí y sin embargo inconfusa e indivisamente unidos en y gracias al "él", quien -sin embargo- los sobreabunda a ambos. Es el don mutuo que, porque distingue a los dos en su unión, se distingue de ellos como su "entre" y fruto nuevo. Por consiguiente, sólo gracias al tercero -cuyo ejemplo es el hijo o, al menos, su posibilidad abierta- se dan el compartir, la comunicación y la comunión del, en y por el amor. Es decir, se da el verdadero amor mutuo y se constituye plenamente el nosotros. Como lo dice Marion citando a Ricardo: "La comunicación de amor no puede existir en menos de tres personas".

4. La fenomenología de la comunión y su vinculación con la filosofía social y las ciencias sociales

Pienso que la fenomenología del tercero que nos ofrece Marion, por un lado corona y confirma lo afirmado sobre la comunicación, participación y comunión por la filosofía y ética social así como por las ciencias sociales y, por el otro lado, lo vincula con lo que expone la teología trinitaria -según la desarrolla, v.g. Ricardo de San Víctor-, y con sus repercusiones cristológicas y eclesiológicas. Si es así, se confirma lo aseverado por Marion en otros lugares, tanto acerca de la fenomenología como *filosofía primera* cuanto que la misma puede servir de *relevo* a la metafísica para la teología. Ahora dejo de lado la relación más obvia, de la fenomenología de la donación, el tercero y la comunión, con la teología. Sólo diré algo sobre su relación con la filosofía y ética sociales y con las ciencias sociales, según fueron tratadas estos días.

4.1. El tercero y la filosofía social

Por ejemplo, pienso que la afirmación de Cortina, siguiendo a Hegel y a la escuela de Frankfurt, acerca del *reconocimiento mutuo* como núcleo de la vida social, no es posible sin el tercero, entendido como la presencia fenomenológica indirecta de la *humanidad* en su *universalidad situada* en cada "él". Algo semejante puede decirse sobre el *principio de corresponsabilidad* -del que habló Cortina-, pues el tercero simboliza también, en la profundidad infinita del rostro del otro, la *instancia institucional* ante quien se es *con-responsable*; ya que -según Lévinas, en

este punto seguido por Ricoeur-⁶ la justicia y, por ende, las instituciones justas, suponen el tercero, con quien comienzan la pluralidad y la exigencia ética y política de *fraternidad*.

Aún más, es -según creo- indudable la vinculación que tiene el principio del reconocimiento *compasivo* -aducido por Cortina-⁷ con la *comunidad de amor*, para cuya efectivación cabal se necesita del tercero, a fin de que se aseguren tanto el *sentimiento recto* acerca de lo equitativo y justo como también y sobre todo, la *gratuidad* más allá de la justicia.

Con todo, estimo que, si esto es así, conviene dar un nuevo paso, siguiendo a Lévinas, con respecto a lo explicitado por Marion. Pues en un mundo globalizado con exclusión social -como lo describe Cortina- el garante de la *universalidad humana situada* y el primer referente de la *corresponsabilidad, la fraternidad humana y la compasión*, aunque es cada tercero en cuanto persona humana, lo es ante todo -a través de una opción *preferencial*- el *aporós*, es decir, en nuestra circunstancia histórica y geocultural, el *pobre y excluido*, quien no tiene nada que ofrecer sino su dignidad humana universal. Se lo reconoció Apel a Enrique Dussel en la reunión de San Leopoldo (Brasil) -en 1993-, como respuesta a las asimetrías actuales en la comunidad real de comunicación.⁸ Y, de alguna manera lo reconoce también Rawls, a pesar y dentro de su individualismo liberal, por medio de su principio del *maximin*, que -por las razones arriba mencionadas- se queda corto, pero apunta a una especie de opción preferencial por los que de hecho están más preteridos.

4.2. En ciencias sociales

La fenomenología del tercero ilumina también las afirmaciones de la economía relacional de Zamagni, en especial su reconocimiento -con Cortina- de que la sociedad, y aun la economía, se basan en la *reciprocidad del reconocimiento*. Así es como acepta algo *tercero* (la relación, el "entre", el vínculo constitutivo del "nosotros"), lo cual no se reduce ni a la suma de individuos ni a la colectividad como un todo. Marion añadiría

⁶ Cf. P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Gallimard, 2004, pp. 416-7, donde cita a E. Lévinas, *Autrement qu'être*, p. 84.

⁷ Sobre el "principio compasión" en ética, escribe Reyes Mate (inspirado por el último Hermann Cohen) en: *Memorias de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1997, cap. V.

⁸ Cf. K.-O. Apel: "A ética do discurso em face do desafio da filosofia da libertação latinoamericana", en: A. Sidekum (org.): *Ética do discurso e filosofia da libertação. Modelos complementares*, São Leopoldo, Ed. UNISINOS, 1994, pp. 19-39. Sobre el diálogo entre Apel y Dussel, cf. A. González, "Fundamentos filosóficos de una 'civilización de la pobreza'", *ECA. Estudios Centroamericanos* 52 (1997), 417-426.

que eso es posible gracias al tercero personal. Aún más, Zamagni concibe la *acción gratuita* como recíproca, pero no con la reciprocidad del intercambio de equivalentes. Por ello llega a decir que se trata, no tanto del don que se da al otro, sino de *capacitarlo para dar*, de ponerlo en condición de dar. Y entonces agrega: "dar no necesariamente a mí"; por lo tanto, se trata de dar a cualquier otro (al tercero), aunque se trate de mí mismo como un otro otro, en cuanto el primer don no fue dado por mí *para* que me retorne, sino *por* el otro en sí mismo y *por* la interrelación gratuita entre ambos. Según mi opinión sólo entonces la reciprocidad no cae en el intercambio que se reprocha a Mauss o que Derrida sospecha en todo don. Ello acontece, por consiguiente, gracias al tercero, al menos implícito.

Esa interpretación se confirma más adelante, cuando Zamagni cita la frase de Ricoeur -inspirada, según creo en Lévinas- que dice: "Si yo estuviese solo con el Otro, le debería todo. Pero está el Tercero...[quien] es otro con respecto al prójimo; pero también es un prójimo del Otro y no solamente semejante a mí".⁹ Y Zamagni agrega: "sólo con el Tercero nace la sociedad...y, por lo tanto, la economía". Por ello, gracias al tercero -aun el extranjero, el diverso- la *gratuidad hoy* -en un mundo globalizado- tiene el sentido de abrir a la *fraternidad universal*. Casi se podría decir que sólo gracias a todos los otros que me miran en el rostro del otro, la sociedad global podrá ser justa y equitativa, y el mercado podrá ser "civil", enmarcando las relaciones de intercambio de equivalentes en las de reciprocidad en gratuidad, es decir, en el *paradigma interrelacional de la comunión*.

Lamentablemente no pude leer con tiempo el trabajo de Valenzuela sobre la democracia. Pero sí puedo decir que, si compartimos la noción *comunicativa de poder político* de Hannah Arendt -como lo hacen entre otros Habermas y Ricoeur, subordinando a ella la concepción *estratégica* del mismo-, entonces, también en ciencia política -y en la teoría de la democracia-, la racionalidad instrumental ha de ser recomprendida como informada y transformada por la comunicativa,¹⁰ como -según creo- sucede en la economía relacional de Zamagni. Así se estaría planteando también en ciencia política el modelo de la comunión.

Pero, como lo dije con respecto a la filosofía social, en las

⁹ Cotejar esta cita -tomada de P. Ricoeur: *Persona, comunità, istituzioni*, Firenze, Cultura della Pace- con la mencionada por mí más arriba, en la nota 5, y otras de Ricoeur sobre Lévinas.

¹⁰ Sobre este asunto, ver mi trabajo: "Lo social y lo político según Francisco Suárez. Hacia una relectura latinoamericana actual de la filosofía política de Suárez", en: J.C. Scannone-V. Santuc (comps.): *Lo político en América Latina. Contribución filosófica a un nuevo modo de hacer política*, Buenos Aires, Ed. Bonum, 1999, pp. 239-280, en especial: pp. 268-272.

circunstancias actuales de *exclusión* de las mayorías en un mundo globalizado, para que se dé el *mutuo reconocimiento gratuito* entre todos los hombres, éste deberá ser -según la expresión de Cortina- un *reconocimiento compasivo*. Por consiguiente habrá que conjugar el reconocimiento recíproco con la *opción preferencial por los aporoi*, a saber, los *pobres y excluidos*, sea que los consideremos *terceros* con respecto a la comunidad real actual de comunicación, sea que sean el primer otro, en la apertura hacia otros terceros, los incluidos.

Pues se trata de una opción *preferencial* -ni exclusiva ni excluyente-, a fin de que las abisales asimetrías se compensen proporcional y analógicamente. Y sea entonces posible encaminarnos hacia la "civilización del amor" -que supone la justicia- según el paradigma de una comunión fraterna universal en el reconocimiento mutuo de la pluralidad y las diferencias.

Comunicación

Origen y significado de una idea teológica

por Gisbert Greshake
Universidad de Friburgo

La palabra conductora de nuestro congreso es *communio*. ¿Cómo se relaciona con ella la idea de comunicación, de la que he de hablar a continuación? Para decirlo de una manera breve y precisa a la vez: la comunicación no es otra cosa que la *communio in actu*, es decir, es la *realización* de la *communio*.¹ Mientras que la *communio* es más bien un concepto abstracto, la comunicación pone de relieve la práctica concreta, las formas concretas de realización de la *communio*.² Pero, en este contexto, la comunicación no sólo significa las relaciones interhumanas logradas, sino que desde hace algunos decenios es "un componente central de la terminología de un conjunto de ciencias particulares": desde la biología hasta la sociología y la pedagogía pasando por la psicología y el periodismo.³ La comunicación es hoy, por así decirlo, una palabra clave que significa las diversas formas correlacionales de realización que se manifiestan en las distintas ciencias particulares. En todos los ámbitos en que se trata de compartir, de dar parte y de tomar parte, así como de redes y relaciones sistemáticas, se habla de comunicación. Esta palabra se ha convertido, pues, en una de las grandes ideas vinculantes de la ciencia actual.

¹ Véase: Saner, H, "Kommunikation-begriffsgeschichtlich", en: Zimmerli, W.C. (comp.), *Kommunikation. Codewort für "Zwischenmenschlichkeit"* = Philosophie aktuell 6, Basilea-Stuttgart, 1978; del mismo autor, "Kommunikation", en: *HWPPh*, 4, págs 893-895.

² En eso las palabras latinas *communio* y *communicatio* se corresponden con mucha exactitud con la palabra griega *koinonía*, que denota tanto la comunidad cuanto la realización concreta de esa comunidad, esto es, en la palabra griega *koinonía* concuerdan, en lo esencial, *communio* y *communicatio*. Véase al respecto la importante, aunque en parte también muy unilateral investigación de N. Baumert, "*KOINONEIN und METECHEIN - synonym? Eine umfassende semantische Untersuchung*", Stuttgart, 2003, especialmente las págs 141 y sigs, 177 y sigs, 199 y sigs. Ahí también se atestigua que no pocas veces *koinonía* se traduce al latín con *communicatio*.

³ Así se lo señala en: Bäumlér, C., "Kommunikation / Kommunikationswissenschaft", en: *TRE*, 19, págs 384-402; para esto, pág. 384.