

Celli, María Eugenia

Yo-Tú y Él: la alteridad descubierta a partir del tercero. Reflexiones acerca de la propuesta filosófica de Jean-Luc Marion

VI Congreso Internacional de Literatura, Estética y Teología
“El amado en el amante : figuras, textos y estilos del amor hecho historia”
Facultad de Filosofía y Letras y Facultad de Teología – UCA
Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Celli, María E. “Yo-Tú y Él : la alteridad descubierta a partir del tercero: reflexiones acerca de la propuesta filosófica de Jean-Luc Marion ” [en línea]. Congreso Internacional de Literatura, Estética y Teología “El amado en el amante : figuras, textos y estilos del amor hecho historia”, VI, 17-19 mayo 2016. Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras. Facultad de Teología ; Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología, Buenos Aires.

Disponible en:

<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/alteridad-descubierta-partir-tercero.pdf> [Fecha de consulta: ...]

Yo-Tú y Él: la alteridad descubierta a partir del tercero.

Reflexiones acerca de la propuesta filosófica de Jean-Luc Marion.

María Eugenia Celli

Introducción

El acceso filosófico a la alteridad se ha tramitado a lo largo del último siglo como un síntoma de una imposibilidad persistente. Ha sido en gran medida las cuestiones de método, aunque no solo ellas, las que obligaron a las filosofías contemporáneas a toparse continuamente con la aporía de la intersubjetividad. Jean-Luc Marion denuncia que la principal causa de esta aporía consiste en haber apelado ineficazmente a una alteridad de primer grado (*tú*) que, si bien permite un acceso demasiado fácil al otro, también instauro el dual *yo-tú*, el cual impide abrir el juego a otro tipo de alteridad capaz de substraerse a las consecuencias que impone la lógica de la dualidad.

Marion, decidido a no seguir el mismo camino filosófico que critica, se dispone a presentar una alteridad de segundo grado (*él*) concentrada en la figura del tercero. El cual, distanciándose de toda dualidad, instrumenta una nueva lógica que brinda un acceso invisible al otro-*tú*, el cual logra resguardar la alteridad de cualquier impulso que busque asimilarlo, anularlo o derivarlo de sí mismo.

Este trabajo, construido sobre las coordenadas críticas que disuelven la aporía de la intersubjetividad en la realidad del tercero, se propone: (i) sistematizar los puntos críticos que el filósofo francés lee en el acceso husserliano a la alteridad de la *Quinta meditación cartesiana*, (ii) establecer las notas distintivas que concentra la figura del tercero marioniano y (iii) relacionar esta propuesta de una alteridad de segundo grado con los aportes de la teología trinitaria de Ricardo de San Víctor con la que el autor se propone dialogar.

(i) La lógica del dual en Husserl

El análisis de la *Quinta meditación cartesiana* (Husserl 149-221) elaborado por Jean-Luc Marion (*El Tercero o el relevo del dual* 93-120) no pretende ofrecer una reseña exhaustiva de la propuesta husserliana, sino acentuar algunos aspectos que abonan su posición crítica frente a una lógica del dual. Desde este foco se recorren dos vías que problematizan ese acceso fenomenológico al otro: una, en la que se descubre que la alteridad del prójimo depende y deriva de una “alteridad general” calificada como lo “extraño” y “ajeno”; y otra, en la que se desarrolla la “puesta en espejo” del *alter ego* y del *ego*, como una solución que Husserl ensaya con el fin de no dañar la alteridad.

El marco general de estos dos intentos lo constituye el parágrafo §44. Allí Husserl se propone reduplicar su reducción trascendental mediante una segunda reducción a la propiedad con el objeto de “delimitar dentro de mi horizonte trascendental de experiencia lo mío propio” (155). Por medio de esta reducción entendida como reconducción a lo propio se pone entre paréntesis lo ajeno, lo extraño y lo otro. Provocando que lo queda en dicha esfera de la propiedad no sea más que aquello que la conciencia remite a sí misma.

Tras ello, la primera estrategia husserliana supone una conciencia capaz de dar con una alteridad, que se diferencia de las meras cosas del mundo porque “se manifiesta *contra* la intencionalidad del *ego* y le fija, a su vez, los límites de su sí” (Marion, *El Tercero...* 97).

Al respecto, Marion señala que esta equivalencia entre lo *otro-ajeno* del mundo y el *otro-yo* de prójimo operada por el padre de la fenomenología resulta infecunda ya que no ha dejado espacio para otro criterio capaz de lograr esa diferenciación entre el mundo y la subjetividad del prójimo más allá del *yo*. El punto crítico es que si ese *alter ego* se halla absorbido en la alteridad global del mundo y sólo se aparece al *ego*, esa alteridad pertenece sin más al *yo* que la logró diferenciar del mundo y de la alteridad general. Esto implica que: “...el *alter ego*, pertenece de entrada, con el mismo derecho que mi *ego* ‘ordinario’, al campo trascendental del *ego*, tal como él lo constituye en y por él” (Marion, *El Tercero...* 98). De este modo, se hace evidente que la opción por acceder a la alteridad general termina por anular el *alter* de ese *ego* en la esfera del *yo* que lo constituye.

La segunda vía de análisis se enfoca directamente sobre lo que Marion denomina la “puesta en espejo” del *alter ego* y del *yo*. Cabe señalar al respecto que si bien, Husserl no utiliza exactamente esta expresión, es cierto que no faltan alusiones metafóricas que acercan el texto a la imagen propuesta (154). Junto con ello también corresponde apuntar que la alusión marioniana a una realidad especular no se dirige sólo, como se podría suponer, a la parificación (*Paarung*) con la consiguiente transferencia analogizante, sino que los fragmentos seleccionados y el nivel de la crítica se desarrollan mayoritariamente desde una mirada de conjunto.

El comentario de este apartado reconoce que la apuesta argumental husserliana, que implica una realidad especular entre el *yo* y el *alter ego*, logra zanjar las dificultades que se señalaron anteriormente. El hecho de presentar una alteridad del prójimo sin vincularla con los fenómenos mundanos ni con un tipo de alteridad global, permite establecer un acceso distinto del *ego* al *alter ego*. Esto es lo que hace posible que la nueva relación de los dos *egos* pueda calificarse de “relación directa” que escapa a cualquier tipo de mediación externa; ya que:

“me opone eso mismo que yo le opongo, un *ego* no solamente trascendental, sino reducido a lo suyo propio” (Marion, *El Tercero...* 99).

La realidad de espejo que confronta al *ego* y al *alter ego* permite para Marion una doble lectura. La primera de ellas interpreta que mi propio *yo* operaría de espejo del prójimo, posibilitándole a éste el verse en mí, a partir de su mirada, enteramente como un *yo*, como un otro *yo* o como un *alter ego*. Pero el filósofo francés llama la atención al respecto, indicando que lo adverso en esta lectura es que invariablemente se produce una dilución de las dos subjetividades que sostienen esa relación directa. Ya que en esta confrontación especular la alteridad del otro sigue permaneciendo como un secreto imposible de franquear para mí, en tanto, su alteridad se me traduce como un somero reflejo que se proyecta en mí y que inexorablemente resulta semejante a mí mismo. Así como también el prójimo se encuentra imposibilitado de acceder a su propia *egoidad*, desde el momento en que ese *ego*, que el espejo le ofrece, es uno deducido y derivado del mío propio. Sintéticamente, Marion refiere: “Espejo de mí, el *alter ego* queda inaccesible en sí y visible en mí” (*El Tercero...* 99).

La segunda lectura permite entender que el *yo*, a partir de su intencionalidad, vería al *alter ego* del otro como en un espejo. Lo que implica dos posibilidades: o el *yo* logra verlo directamente porque él lo constituye -al igual que a los objetos del mundo- o lo ve indirectamente, es decir: “se me aparece, si se quiere, como un fenómeno no ya presente, a plena luz, sino solamente presentado, por ende, analógica e indirectamente manifiesto” (Marion, *El Tercero...* 100). Lógicamente Husserl recorre esta última opción, ya que la primera le implicaría degradar al prójimo al nivel de los objetos y perder definitivamente al otro como *alter ego*. Pero este camino, que le posibilita un desarrollo que preserva la alteridad del prójimo, le abre un acceso análogo que lo obliga a renunciar, de algún modo, a una intersubjetividad en sentido estricto.

Como resultado de lo expuesto, Marion concluye que tanto la primera estrategia husserliana como la relación especular nos vuelven a dejar ante la aporía de la intersubjetividad. Ya que el acceso demasiado fácil al otro nos deja en la alternativa de: evaporar la alteridad en la propia esfera del *yo* o en la imposibilidad de desarrollar una verdadera intersubjetividad humana.

(ii) Del dual al tercero

Del recorrido expuesto se advierte que la lógica del dual (*yo-tú*) propone un acceso a la alteridad que inicialmente resulta atractivo para la fenomenología. Ciertamente comprender al *tú* como “aquél que viene primero” al encuentro del *yo*, no parece involucrar ningún riesgo, pero una reflexión filosófica más aguda –como la que ofrece Marion– descubre que la relación

directa de un *ego* que viene (*tú*) y de un *ego* que está (*yo*) conduce a la neutralización de la alteridad de uno de ellos y a su posterior asimilación al otro. De este peligro tampoco se escapa el *yo*, quien puede sufrir, por parte del *ego* que viene, una asimilación que lo englobe y lo anule en su propia alteridad. En este punto es cuando la lógica del dual se transforma en la lógica del duelo (Marion, *El Tercero...* 111). De este modo: “El dual, como un duelo, mata la alteridad del otro, pero también puede matar al *ego*” (Marion, *El Tercero...* 100).

El camino de solución, que intenta recorrer el filósofo de la donación, es incluir una alteridad de segundo grado (*él* o *tercero*) que logre salir de la exclusividad de *yo-tú* para incorporar a un otro “que viene como segundo” y que es irreductible al dual. Teniendo en cuenta esta observación, a continuación nos proponemos responder dos interrogantes referidos al tercero, a saber: (a) cómo se fenomenaliza y (b) cuál es su función en la búsqueda de un acceso a la alteridad.

(a) *El tercero y su fenomenalización.* Para que la alteridad del tercero no sea subsumida en el dual-duelo, éste no debe fenomenalizarse como lo hacen el *yo* y el *tú*. Por eso, el tercero queda excluido de la intersubjetividad directa del *yo-tú* que incluye la visibilidad mutua. Necesariamente el tercero debe aparecer de una manera distinta al del mero visible, lo que hace pensar en un “*él*” fenomenalizado bajo la forma de lo inaparente y de la ausencia.

En esta búsqueda Marion recurre al aporte levinasiano y al auxilio de las categorías de rostro, de mirada y de Otro (Lévinas 79-82). A partir de ello, el tercero se fenomenaliza en el rostro del Otro que me mira. Y ese mirar testimonia la presencia de otra mirada: la del tercero. Sin permitir separación, división o confusión, ambas miradas (la del otro-*tú* y la otro-*él*) se gestan en un único rostro que se epifaniza ante mi *yo*. De este modo, lo visible es el rostro del *tú* “que viene primero” al *yo* y lo invisible es ese *él* “que viene segundo” a inhabitar la mirada del *tú* que se ofrece al *yo*. Es así como el *tú* adquiere una invisibilidad que lo desborda y que no controla y que, por sobre todo, dilata su alteridad sin poder ser capturada jamás.

En *Prolegómenos a la caridad* y en *El cruce de lo visible*, Marion -sin aludir explícitamente al tercero- refiere a esta misma invisibilidad del otro como una exigencia fenomenológica que resguarda la alteridad del *tú* de la propia intencionalidad del *yo*. En esa instancia se apela al “cruce de miradas” (*Prolegómenos...* 97) como un modo de acceso paradójico a la alteridad que se cuestiona sobre la posibilidad de fijar los ojos en una mirada invisible, ya que:

...mi mirada apasionada no puede ver, en el rostro del otro, más que el único lugar que no da nada a ver -las pupilas de los dos ojos, agujeros negros oscuros y vacíos-. ¿Por qué privilegiar eso en lo que no hay nada que ver? Porque esa nada invisible no

consigna ningún nuevo visible, ni un contra-visible, sino el origen invisible de la mirada del otro sobre mí (*El cruce...* 105).

(b) *La función del tercero en el acceso a la alteridad.* De lo dicho se desprende que el tercero inhabita al *tú* y, por eso mismo, profundiza en él esa invisibilidad que preserva su alteridad de los peligros que implican la lógica del dual-duelo. En algún sentido, el tercero le provee al *tú* una profundidad que obliga a la mirada del *yo* a ir siempre más allá de lo que ve. En este punto el tercero oficia de *garante* de la alteridad convirtiéndose, de este modo, en condición de posibilidad de una alteridad genuina frente al *yo*. Apelando a otros términos de la obra marioniana, podríamos decir que el tercero permite que el otro sea visto como un rostro icónico invisible e infinito, al mismo tiempo que obtura la dinámica por la cual el *alter ego* puede ser atrapado en la imagen de un ídolo que fabrica la mirada del *yo* (Marion, *El ídolo y la distancia* 21-22).

También el tercero encarna el rol del testigo de las alteridades enfrentadas: la del *otro* frente al *yo* y la del *yo* frente al *él*. El testigo se presenta en una pasividad completa que deviene del hecho de que él no constituye el fenómeno que recibe y, a causa de ello, sólo es capaz de atestar lo visto en calidad de fragmento y no de verdad acabada. Esta misma pasividad es la que le dona el carácter de invisible, propio de quien no es el protagonista de la acción, sino alguien secundario inesperado e inoportuno que aparece en la escena sin ser visto. Con ello, una vez más, el tercero se impone e interpone en la relación dual con su atestación de una alteridad irreductible y, así, intenta impedir el desenlace final del duelo trágico. En definitiva: “Lo que hace al testigo es lo que el testigo hace: decidirse a hablar de algo distinto de él (...) en síntesis, fenomenalizar a alguien distinto de él” (Marion, *El Tercero...* 115).

Un ejemplo privilegiado del tercero-testigo es el del hijo que adviene como testigo del amor de sus padres, en tanto, primer prójimo en común que tienen los amantes. El testimonio del hijo adquiere esa invisibilidad del tercero al manifestar que él no ha llegado para quedarse con los amantes, sino que su destino es partir, retirarse e invisibilizarse (Marion, *El fenómeno erótico* 224-243).

Si el tercero fracasa en su tarea de atestar la alteridad del *otro*, porque pese a su capacidad de manifestar (in)visiblemente al prójimo éste es negado, entonces el tercero da comienzo a una dinámica de justicia en donde su testimonio deviene reproche. De algún modo, el *yo* en la ausencia absoluta del otro-*tú* debe enfrentar al tercero siempre inaparente como aquel que es convocado a comparecer ante un tribunal y recibe el reproche que clama por la sangre del

hermano convertido en víctima. Aquí el tercero adopta la forma del *fiscal* o *querellante* y, desde una mirada latinoamericana, la del defensor del pobre y excluido (Scannone 126).

(iii) El tercero y la trinidad

Ahora bien ¿por qué la salida del dual implica necesariamente un tercero?; es decir, ¿por qué no reclama un cuarto o una multitud? Marion en este punto dialoga con la teología trinitaria de Ricardo de San Víctor, quien se formula una pregunta similar a la del filósofo pero referida a Dios, a saber: ¿por qué el Dios cristiano se ha revelado como un Dios en tres personas y no en dos o en más personas? Este teólogo medieval, a su vez inspirado en el *De Trinitate* de San Agustín, decide conducirse por un camino que se inicia en la afirmación bíblica: “*Dios es Amor*” (1 Jn 4, 8b) para apropiarse de la categoría teoantropológica de “amor” con la que se aproxima reflexivamente al misterio trinitario.

Para dar con su objetivo Ricardo de San Víctor escalona su exposición como una fenomenología del amor (Greshake 35) cuyo punto de partida es demostrar la imposibilidad de un Dios uno y solitario. Esto le permite desplegar su comprensión hacia la trinidad inmanente y negar que ella se constituya como una mera *dualidad*, ya que el amor originado entre dos es un amor recíproco y exclusivo que puede fácilmente caer en el vicio de la asimilación narcisista de uno en el otro. A partir de estos aportes se decide a desarrollar la conveniencia de un *tercero* entendido como *co-dilectio*.

En este apartado el desbordamiento del amor recíproco del dual en un tercero común (*dilectionis consors* o *co-dilectio*) se constituye en la clave hermenéutica que define toda esa teología trinitaria. Este tercero co-amado es el único capaz de romper con el vicio del vínculo dual ya que el amor del tercero no sólo distingue el amor del primero y del segundo, sino que los distancia sin permitir el duelo entre ellos. Ricardo afirmará que:

Donde dos se abrazan mutuamente con amor recíproco, y cada uno encuentra supremo gozo en ese amor recíproco, la cumbre de la alegría se encuentra precisamente en el más íntimo amor del otro, y al revés... Mientras no tengan a uno co-amado por ambos, lo mejor de la alegría de cada uno no se puede compartir. Para que ambos puedan comulgar en su alegría, precisan de uno co-amado por ambos (ctd. en Greshake 34).

La oportunidad que ofrece el co-amado de intervenir en la lógica del dual da paso a la comunión. La cual lejos de ser entendida como el resultado de la adición de las personas divinas, debe interpretarse como la condición de posibilidad de que las personas se relacionen

y se afirmen entre sí (Moltmann 189). En este punto la trinidad no produce comunión, sino que ella “es” *en* y *por* la comunión entendida como un exceso de unión y distancia (López 166-179). De este modo, el análisis marioniano, del que dimos cuenta en los apartados anteriores, recoge los frutos de la reflexión trinitaria y los reconduce a su propósito estableciendo que todo acceso a la alteridad presupone al tercero personal co-amado y a la comunión como exigencia fenomenológica.

Conclusión

La cuestión del acceso a la alteridad supone una larga historia y el diagnóstico que Jean-Luc Marion elabora sobre ella acierta al determinar cuál es la piedra con la que la filosofía no termina de tropezar. En este marco crítico las objeciones lanzadas a Husserl y sistematizadas en este trabajo parecen ser oportunas y acertadas. Sin embargo, cuando se considera la ambición propia de la fenomenología husserliana que optó por ser -desde siempre- una “egología decidida” (Ricoeur 358) y cuyo objetivo se midió en la tentativa de renovar (y no de revolucionar) el idealismo trascendental de su época; se comprende que quizás el sacrificio de la alteridad que requería la opción teórica de la fenomenología original era un precio alto que Husserl estaba dispuesto a pagar.

Por otro lado, la aporía de la intersubjetividad, que el análisis marioniano logra ligar a la lógica del dual, ofrece una crítica ajustada que no sólo denuncia una cuestión de método, sino que principalmente visibiliza una miopía filosófica resueltamente anclada en lo presente, visible y directo. Dicho de otro modo, la filosofía que históricamente ha buscado un acceso para dar con el prójimo no lo ha logrado eficientemente porque se ha abocado de manera exclusiva a pensar la alteridad como una presencia, como un fenómeno para ser visto y como un eslabón capaz de construir una relación directa que desemboca en la díada *yo-tú*. Ciertamente aquí la gnoseología comparte las mismas deficiencias con las que ha tenido que lidiar la metafísica.

Es llamativo que quizás, dentro de la fenomenología, los denominados autores del “giro teológico” (Janicaud 15-16) sean quienes han tenido mayor éxito en esta tarea de repatriar fenómenos invisibles, inaparentes, ausentes, excedentes o sobreabundantes (Vinolo 291). Y ello nos da justamente qué pensar. Ya que la idea de reconocerle derecho de fenomenalidad (y no de *cuasi*-fenomenalidad) a la revelación y a Dios parece haber sido el camino por el cual otros fenómenos, como la alteridad y el tercero, han logrado ser pensados sin el peso impuesto por la metafísica de la presencia (Leconte 129). En la obra de Marion es indudable que allí

está el corazón de su fenomenología de la donación y, por ello mismo, el eje de la crítica hacia la fenomenología más ortodoxa.

En este sentido, corresponde valorar positivamente el aporte fenomenológico del tercero invisible -de innegable inspiración trinitaria- ya que por éste se nos descubre un verdadero camino de acceso a la alteridad que logra esquivar las dificultades históricas del dual, así como transgredir los límites gnoseológicos y metafísicos en busca de algo más allá que lo meramente aparente.

Bibliografía

GRESHAKE, G., *Creer en el Dios uno y trino. Una clave para entenderlo*, [Trad. TOSAUS ABADÍA, J. P.], Santander, Sal Terrae, 2002.

HUSSERL, E., “Meditación quinta. En que la esfera trascendental del ser se revela como intersubjetividad monadológica”, en: *Meditaciones Cartesianas*, [Trad. GAOS, J.], México, FCE, 1996, 149-221.

JANICAUD, D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, París, L’Éclat, 1991.

LECONTE, M., “Fenomenología Icónica. El acceso al fenómeno religioso como remisión a la donación en Jean-Luc Marion”, en: GARRIDO-MATURANO, A. E., (Ed.), *¿Dónde estás, Señor?*, Buenos Aires, Biblos, 2012, 129-142.

LÉVINAS, E., “La proximidad del otro”, en: *Alteridad y Trascendencia*, [Trad. LANCHO, M.], Madrid, Arena Libros, 2014, 79-86.

LÓPEZ, J. D., *Teología y fenomenología. La fenomenología como método crítico y sistemático para la teología*, Córdoba, EDUCC, 2008.

MARION, J.-L., *Prolegómenos a la caridad*, [Trad. DÍAZ, C.], Madrid, Ed. Caparrós, 1993.

MARION, J.-L., *El ídolo y la distancia*. [Trad. PASCUAL, S./ LATRILLE, N.], Salamanca, Sígueme, 1999.

MARION, J.-L., *El fenómeno erótico. Seis Meditaciones*, [Trad. MATTONI, S.], Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2005.

MARION, J.-L., *El cruce de lo visible*. [Trad. BASSAS VILA, J. y MASÓ, J.], Pontevedra, Ediciones Ellago, 2006, 105.

MARION, J.-L., “El tercero o el relevo del dual”, *Stromata* (Argentina) Año LXII (2006) 93-120.

MOLTMANN, J., *Trinidad y Reino de Dios*, [Trad. OLASAGASTI, M.], Salamanca, Sígueme, 1986.

RICEUR, P., *Sí mismo como otro*, [Trad. NEIRA CALVO, A.], Buenos Aires, Siglo XXI, 2011, 359.

SCANNONE, J. C., “La comunión del nosotros y el tercero. Comentario a la conferencia de Jean-Luc Marion”, en: *Stromata* (Argentina) Año LXII (2006) 121-128.

VINOLO, S., “Jean-Luc Marion: Escribir la ausencia. El ‘Giro teológico’ como porvenir de la filosofía”, en: *Escritos* (Medellín-Colombia), Vol. 20, No. 45 (2012) 275-304.