

FONDECYT 2006-2007/ 1060401

3. sesión/ 25.5. 2006

Anneliese Meis

BASES FILOSÓFICAS DE LA ALTERIDAD

1. *Bases gramaticales de la alteridad y sus hitos históricos de su desarrollo*
 - a. El origen etimológico de los términos que componen la alteridad
 - b. Desarrollo histórico del concepto alteridad

2. *Aportes desde la fenomenología de Husserl*
 - a. El significado del otro
 - b. El principium individuationis, según Rolf Kühn
 - c. **La experiencia corporea entre ipseidad y alteridad, Bernhard Waldenfels**

3. **La gratuidad, según Paul Gilbert**
 - I. Don
 1. Sociología: Marcel Maus
 2. Ontología Michel Henry y Sergio Labate
 3. Action
 - II. Abandono y sacrificio.
 1. El abandono
 2. Sacrificio
 - III. Reconocimiento.
 1. Reciprocidad y mutualidad, según Marcel Hénhaff
 2. Invisibilidad y libertad.
 3. Indole simbólica

4. *El "Si mismo como otro" según Paul Ricoeur*
 - a. La alteridad del otro
 - b. Comparación entre E. Husserl y E. Levinas.

5. **La donación del yo, Hansjürgen Verweyen y Jean-Luc Marion**
 1. La II. meditación de Descartes en la Interpretación de Marion
 2. Descartes entre Marion y Verweyen.
 3. Descartes entre Marion y Marion
 4. Racionalidad autónoma como punto de partida de la "fenomenología de la donación"

6. *La Metafísica del amor, según Hans Urs von Balthasar.*
 - a. La "lógica del amor", según G. F. Hegel y M. Blondel.
 - b. Capacidad real del intelecto de conocer su fundamento, según Tomás de Aquino
 - c. El Misterio del ser y la diferencia real, según G. Siewerth.
 - d. El amor, el trascendental por excelencia, según F. Ulrich

7. *Diferencia divina y creatural según Buenaventura*

A modo de Conclusión

Síntesis de aspectos subyacentes a la hipótesis de la investigación

Bibliografía

ALFERI Thomas, Entmündigt die Gebung/die “donation” des Ich? Versuch einer Vermittlung zwischen Jean-Luc Marion und Hansjürgen Verweyen, Phänomenologische Forschungen, Hamburg 2004, 317-341.

BOUCKAERT Bertrand, La signification “autre” de la phénoménologie. Notes propédeutiques sur quelques aspects paradoxaux dans la théorie husserlienne de l’intentionnalité, Phänomenologische Forschungen, Hamburg 2002, 163-181.

CASPER B., Andere, der, Lexikon für Theologie und Kirche, 1(1993) 618-619.

KÜHN R., *Principium individuationis* als Ontologiekritik, Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 52 (2005) 171-190.

KÜHN R., Selbstvergessen und Passibilität. Absoluter Idealismus und radikale Phänomenologie, Phänomenologische Forschungen, Hamburg 2003, 189—211.

MEINHARDT H., Andersheit, Anderssein (griech. Το θάτερον, ἑτερότη, lat.. *alteritas*) Historisches Wörterbuch der Philosophie, 1(1971) 297-300

RICOEUR P., Si mismo como otro, Madrid 1996, 415pp.

BALTHASAR H. Urs von, Teologica, v 1-3, Madrid 1987.

HOFFMANN V., Offenbarung als dialogisches Geschehn? Paul Ricouers “Das Selbst als ein Anderer” und eine offenbarungstheologische Frage, Theologie und Philosophie 75 (2000) 206-225.

GILBERT P., Gratuité, NRT 127 (2005) 251-265.

OBENAUER K., Summa Actualitas, Zum Verhältnis von Einheit und Verschiedenheit in der Dreieinigkeitslehre des heiligen Bonaventura, Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien 1996, 494 pp.

RINOFNER-KREIDL Sonja, Das “Gehirn-Selbst”. ist die Erste-Person-Perspektive naturalisierbar? Phänomenologische Forschungen, Hamburg 2004, 219-252.

WALDENFELS Bernhard, L’expérience corporelle entre ipséité et altéité, Revue de Théologie et de Philosophie, 137 (2005) 329-343.

BASES FILOSÓFICAS DE LA ALTERIDAD

La alteridad constituye una realidad compleja, que desde siempre suscita interés, debido a que su extraña densidad conceptual tiene una singular repercusión vital .

1. Bases gramaticales de la alteridad y sus hitos históricos de su desarrollo¹

En efecto, la alteridad evoca un fenómeno multifacético, de significaciones no siempre fáciles de traducir, pero que desde dentro se compenetran.

a. El origen etimológico de los términos que componen la alteridad

Sucede con el origen etimológico de *alter-aliud*² que la distinción entre *alius* y *alter* y *ceterus* no es rigurosamente observada. Mientras *alius* dice una cosa, otro, otra cosa y también puede significar “diferente”, *alter* designa “un otro” en oposición a un individuo determinado.

Por su parte, el sustantivo griego *ἑτερότης* (*Andersheit*) no tiene una historia filosófica previa respecto del término. El adjetivo correspondiente *ἑτερό* significa, de modo prefilosófico o “éste” o “lo otro” de dos (típico es una mano-izquierda-derecha) o, en general, una diferencia o una oposición (en una elección secreta)

b. Desarrollo histórico del concepto alteridad

La alteridad fue reflexionada, de modo filosófico, por primera vez, por Platón, en sus diálogos tardíos, Parménides y Sofista. Dentro del esfuerzo de comprender la esencia de los sofistas, Platón investiga la posibilidad, negado por aquellos, de un enunciado falso. Esto presupone “que el no ser *es-τὰ μη ὄντα ὡ ἔστιν*, una afirmación, que sólo tiene sentido, si se la entiende no como un no ser absoluto, sino relativo, no como oposición (*ἐναντίου*) del ser, sino sólo como su alteridad (*ἕτερον μόνον*) este ser otro es una determinación común de todos los entes (ideas y cosas particulares): todas son otros; esto es, no siendo en relación a los demás, no son los demás. En todo ente es el ser ni gran plenitud, ni una cantidad innumerable, sin embargo, el no ser”.

El ser “otro” de todos los entes es comprendido por Platón en sus formas típicas de pensar en ideas: el fundamento para el ser “otro” no se ve en cada ser otro, sino en la participación (*διὰ τὸ μετέχειν*) de una idea alteridad (*ιδέα θατέρου*), también *τὸ θάτερον*; el abstracto *ἑτερότης* no usa Platón todavía. La alteridad pertenece a las determinaciones esenciales de todo aquello, que es múltiple; La idea del bien (*Politeia VI*) y el Uno originario idéntico con él (primera posición de Parménides) se encuentra más allá de cualquier multiplicidad, por eso, no es algo otro. Platón toca esta idea, brevemente, pero según él, es la consecuencia de sus enunciados sobre la idea del Bien y el Uno originario.

Aristóteles también conoce la alteridad como una determinación de cada ente. El uso es menos frecuente en su obra que en la de Platón, lo cual puede tener su razón de ser en el hecho, que Aristóteles acentúa más que Platón la facticidad como deficiencia de lo dado. Distingue entre alteridad y diferencia (*διαφορά*).

La alteridad está tratada en el Sofista de Platón dentro del marco de los cinco géneros, elegidos ad hoc: movimiento, reposo, ser, alteridad, identidad. En el platonismo medio estos géneros del Sofista llegan a ser las categorías platónicas, en oposición a las categorías aristotélicas. Plotino se basa en esta tradición, cuando enumera la alteridad entre los cinco géneros del ser, que para él como platónico, son al mismo tiempo principios (*ἀρχαί*). Frecuente es el sustantivo *ἑτεροτή*. El *unum* originario, que se encuentra más allá de todas las determinaciones múltiples, tiene que encontrarse también más allá de la alteridad. Recién en el

¹ MEINHARDT H., *Andersheit, Anderssein* (griech. To qavteron, ejterovth, lat.. alteritas) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 1(1971) 297-300

² Cf. ERNOUT A., MEILLET A., *Dictionnaire de la langue latine. Histoire de mots*, Paris 1932,p. 32-34.

espíritu (νοῦ) aparece la diferencia de la alteridad del que piensa y lo pensado. Las demás partes del espíritu son todavía indivisos (ασχίστα); dentro del espíritu la alteridad tiene mayor realización y se acrecienta la distancia respecto del *Unum*. Las cosas múltiples son otras, la materia como tal es no sólo otra, sino la alteridad por excelencia (αυτοετερόστη)

La filosofía de Plotino tiene una fuerte influencia en la Edad Media a través de Agustín, por un lado y Próclo y Dionisio, por otro lado. El concepto de alteridad adquiere relevancia, sobre todo, en los “platónicos” de la Edad Media. La escolástica aristotélica, por ejemplo, Tomás, acoge la alteridad en la doctrina de los trascendentales, pero no muestra un interés intensivo por ella, como para los trascendentales clásicos, *verum, unum y bonum*. “*Modi generaliter consequentes omne ens*, son para Tomás *res, unum, aliquid, bonum, verum*. El modus *aliquid* se explica mas, precisamente: *Dicitur enim aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum*.-De Veritate I 1,c.

Por el contrario, la pareja *unitas/alteritas* logra una importancia central en el “platónico” Nicolas de Cusa. Con esto cambia la pareja parménico/platónico *Unidad/pluralidad*. Entre Dios, la unidad absoluta y el no ser absoluto se encuentran los entes finitos, cuyo rango se mide en el universo, según la relación de sus momentos de unidad y alteridad, que los determina. La mutua compenetración de unidad y alteridad simboliza Nicolás en su figura paradigmática: De coniecturis (h) I, 9. Más distante que se encuentra un ente de Dios, menos intensa es su unidad y más grande su alteridad y viceversa. Dios mismo está más allá de toda alteridad creatural, el es el no-otro: *De non aliud*, porque alteridad significa no-ser relativo; Dios como otro carecería de algo.

Una comprensión decisiva recibe la alteridad en la Edad Moderna por Hegel-Feuerbach, Heidegger: los otros, Jaspers, Otto.-Teología dialéctica: abismo radical entre Dios y el hombre. Con esto se alcanza una oposición contradictoria a los enunciados anteriores del no-ser-otro de Dios, según su contenido ambas fórmulas significan algo parecido: Dios es también, según el Cusano, “totalmente otro”, de una diferencia radical, porque es el no-otro en el sentido del ser otro de la creatura.

A trasluz de esta complejidad de horizontes emerge una alteridad, que conlleva un cuestionamiento intrínseco respecto de la presencia misteriosa de lo otro, en cuanto éste trasciende todo límite y contorno preciso, sin desembocar en una idea vaga, ni quedar fijado en un “algo” cosificado. Con sorprendente nitidez, dicha alteridad abre el misterio como aquel espacio no objetivable, que interesa en esta investigación.

2. Aportes desde la fenomenología de Husserl³

Entre los años de 1901 y 1913 Husserl mantiene en su pensamiento respecto de la dimensión de intencionalidad una estructura bipolar, directamente heredado de Brentano. Dicha intencionalidad se da en la tensión entre un polo llamado “efectivo” (reell) y un polo “intencional”. A partir de los años 1910, el filósofo califica también el polo efectivo de *noético* y el polo intencional de *noemático*, lo que marca el camino no psicológico de su búsqueda. Consideramos, en primer lugar, la polaridad llamada intencional o *noemática* que en sus aspectos estructurales no es menos problemática. La estructura del *noema* es objeto de numerosos estudios y es por el momento bien conocido.

El *noema* es una unidad intencional compleja que se articula como eje central: el sentido objetivo hoy determinable a partir de expresiones objetivas e idénticas. En si mismo es un compuesto en el cual una multiplicidad de predicados variables determina un momento central, más íntimo: un X puro idéntico y determinable. En la medida en que los predicados pueden intervenir en la determinación de una multiplicidad de elementos noemáticos, el X en cuanto a

³ BOUCKAERT Bertrand, La signification “autre” de la phénoménologie. Notes propédeutiques sur quelques aspects paradoxaux dans la théorie husserlienne de l’intentionnalité, Phänomenologische Forschungen, Hamburg 2002,163-181

sí mismo tiene un *status* invariable, indeterminado, obtenido por abstracción de todos los predicados. En otros términos, en la medida en que el *noema*, reenviado a una objetividad individual, determinada predicativamente según sus atributos propios este árbol verde, el X noemático asume la función de unificador central, es la identidad última, abstracción hecha de todos los predicados: el objeto (el árbol) es puro y simple.

a. El significado del otro⁴

Las tres teorías analizadas del desarrollo del pensamiento husserliano respecto de la alteridad entre los años 1901 y 1913, parecen sintetizarse en un manuscrito inédito de los años 30, manuscrito C.17.VII, tardío. El pasaje libremente, traducido dice así: “A todo presente fluye aparentemente una continuidad originaria (retención); se parece a una *Einfühlung* originaria o más bien en lugar de la *Einfühlung*, que es explicante, una intencionalidad originaria de descubrimiento de una continuidad con otros, una intencionalidad que es, como el enlace temporal, mediado, continuamente mediado en tanto que aparece”⁵. Lo que es interesante en el texto, esto no es solo la idea, expresada un poco más en el manuscrito, que “donde la *Einfühlung* adviene, la comunidad, la intersubjetividad, donde en cualquier suerte la *Einfühlung* es una simple operación de descubrimiento”⁶, pero, sobre todo, la ligazón de una *Einfühlung* originaria, de una intencionalidad originaria, con respecto de la impresión originaria del presente vivo.

Sin entrar en el análisis detallado de este manuscrito, en la importante revisión de la teoría husserliana de la tradición, se prefiere hablar de la noción de *Ureinfühlung*-que parece abrir perspectivas fecundas en relación a la dimensión paradójica. La honestidad, sin embargo impone conceder que en cualquier momento, en el manuscrito Husserl no interrelaciona la *Ureinfühlung* a la constitución de idealidades. Y esto, es rechazable, porque la intersubjetividad originaria, que Husserl sugiere, relaciona todos los caracteres estructurales implicados para dar cuenta de una constitución intersubjetiva de idealidades noéticas. Se nos abre un eslabón que permite percibir el misterio de esta apertura a la pluralidad que se esconde en el corazón más íntimo de la singularidad.

b. El principium individuationis⁷

El ser de aquello que constituye la individualidad como lo individualizado, quedó incierto, de tal modo, que el principio correspondiente de individuación en el sentido clásico no alcanzó ningún *status* apodíptico, sino vaciló entre la determinación por un substrato individualizable, la negación de una graduación relativa hacia dentro y hacia fuera como identidad no divisible (atómico) y la localización tiempo y lugar con su indicación (deisis). También el intento medieval como moderno, de poner lo onto-lógico en Dios, esto es, en la voluntad subjetiva como autdeterminación, autoactividad y automovimiento, como por la reciprocidad personal, quedaron inconclusos, ya que la relación entre ser y vida no se logra aclarar en su índole fenomenológico particular.

Aporía del principio de individuación y determinación fenomenológica radical.

La ontología como *ousio-logía* en el sentido aristotélico o metafísico escolástico logra pensar la determinación del ser individuado sólo en el contexto de la diferenciación categorial

⁴.

⁵ “Zu dieser strömenden Gegenwart gehörigen Urkontinuirung(Retention) gehört dazu auch Ureinfühlung, oder vielmehr stätt Einfühlung die explizierend ist, eine Urintentionalität der bekundung einer Kontinuität mit dem Andern, die wie die zeitigende Verschmelzung mittelbar, kontinuierlich mittelbar ist al adpräsentierende? MsC.17.5.p.32

⁶ “Wenn Einfühlung eintritt, ist etwa durchaus schon die gemeinschaft, die Intersubjektivität da und die Einfühlung dann bloss enthüllendes Leisten” Ms C.17.V

⁷ KÜHN R., *Principium individuationis* als Ontologiekritik, Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 52 (2005) 171-190

de género y especie, es decir, de substancia, accidente y predicado, mientras que la realidad pura fenomenológica de la realidad de vida frente a esto se caracteriza fundamentalmente por un carácter originario de inmanencia de la experiencia de conciencia individual, que suprime en sí la diferenciación de existencia y esencia por medio de la reducción trascendental. Recién aquí se hace notar como realidad originaria fenoménica una “generación” (Zeugung) del individuo en la vida de lo absoluto mismo, que por cierto a causa de su origen en su principio trasciende el carácter anónimo o metafórico de una tal *generatio* hasta la situación originaria radical de la autoaparición del aparecer sin presupuesto clásico metafísico.

El regreso más bien indirecto a Aristóteles, hasta Husserl y Heidegger, más allá de la Edad Media, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant y Nietzsche se hace fecundo para dicha problemática en el sentido de una elaboración crítica de un tal *principium individuationis* puramente fenomenológico, donde se atiende más bien la cristalización del cuestionamiento más que los datos desligados conceptuales y evolutivos. En la medida en que se muestra, que por último la aporía de la individuación no se soluciona dentro del marco de una ontología como origen (physis) de un acontecimiento, hay que preguntarse, en forma consecuente, por el apriori del ser-*Seinsapriori*- como tal para dar lugar a un aparecer originario, que sólo puede pensarse en el sentido de una originalidad viva y con esto de una individuación principal en sí mismo.

Se dan, por cierto, indicios respecto de una comprensión originaria de la individuación en Dun Escoto, Suarez o Leibniz, pero la reflexión fenomenológica va más allá, porque la autorealización de un *individuare* puramente *in mente* o monológico no se puede realizar de modo racional o especulativo (esto es como determinación universal de un todo de esencias individuales o particularidades infinitamente extendiéndose de una fuerza), sino tiene que mostrarse como ser o modos de la fenomenologización originaria misma. Hacia esta reflexión originaria conducen los argumentos, que tratan de resolver la aporía: se definen a partir de la relación posible de vida/individuo -sin diferencia alguna en el sentido onto-lógico-, relación en la cual la ego-logía de la individuación aparece como una encarnación autoindividualizante de lo absoluto divino en su historización afectiva interna, esto es, atemporal.

Todos los análisis fenomenológicos aspiran desde su punto de partida naturalmente a la extrema concreción en su trascendentalidad dada de ante mano, pues como una fenomenologización radical del aparecer en su autoaparición no se deja demostrar como historicidad originaria en su materialidad individualizante, pierde todo derecho a un análisis fenomenológico de individuación como dado en la experiencia de su justificación. En este sentido la discusión con Husserl y Heidegger tiene una relevancia especial, en la medida en que revelan la virulencia individualizante de la relación de la índole impresivo/temporalidad en el contexto con un concepto, heredado de Kant, la autoafcción.

Aquí todavía se esconde un cuestionamiento más profundo, esto es, aquella índole de impresión individual como passibilidad, que Nietzsche reconoció como sufrimiento-originario del ser en cuanto principio de individuación de una existencia estética en general, debe mostrarse en este nivel de una genealogía de vida/individuo al mismo tiempo también el potencial crítico del análisis esbozado aquí de la individuación. Si hay pues individuación sólo en su inmediatez como absolutez, entonces, caen también todas las mediaciones históricas, sociales o culturales como entidades productivas en cuanto enriquecimientos o delimitaciones del ser de lo individual en su simplicidad originaria, para mostrarse como relativizaciones ideológicas, sustituciones o hasta destrucciones, con ayuda de la fuerza simbólica o real, que una determinación ética del individuo vislumbra de modo implícito o explícito.

Individuación como en-carnación originaria atemporal.

Todo queda incompleta, si no se toma en cuenta la materialidad -Levinas. En la antigüedad se intuyó algo correcto, cuando se habla de la “carne impresionada”. Sentirse cuerpo, singular: ¿cómo entender la ley individual *ab alio*, para decirlo teológicamente, de la relación Dios-individuo, en la medida en que Dios es el otro por excelencia en las religiones y en la filosofía.

Si Dios en el sentido anselmiano es pensado de modo monista como horizonte incuestionable de la trascendencia como Dios máximo y de algún modo demostrable, es inevitable su trascendencia absoluta de la alteridad frente a la finitud onto-teológica, una finitud de individualidad como “creatura” designará dentro de este marco siempre a Dios como un ser distante, pese a las mediaciones “individuales, por gracia..Tan pronto que esta relación es considerado como autorevelación de Dios en el sentido del prólogo de Juan, cae esta distancia de una “creación” externa. Además la absoluta pasibilidad de nuestro nacimiento de vida cambia también el carácter de la finitud misma. Pues este no es percibido como modo límite de individualidad, sino como reciprocidad indivisa o interna en una y la misma vida. *Ab alio* afirma entonces, que no me pongo por mi mismo, pero en la medida en que más profundamente llego por esta pasibilidad a mi mismo en la dimensión abismal de mi recurrencia trascendental, más intensamente pruebo en este regreso de la intensidad pasible u incremento de tal mismidad individual de vida también la transparencia infinita de la vida absoluta o divina misma.

La mismidad de Dios está en su simplicidad y unidad, relación interna, que se individualiza en su revelación como Hijo: la vida divina interna es afectividad o amor, que es individuación del ser Hijo revelado. En este punto se revoluciona la idea clásica filosófica del individuo humano de modo fundamental. Si llego a ser individuo trascendental o vivo solo en la autovinculación afectiva de la vía cuya autodonación en mi pasibilidad contiene como mera relatividad una individuación en aquel ser hijo. En mi mismo pasible como individuación más antigua antes de los tiempos me topo con una individuación más antigua o mismidad, de tal modo, que pongo mi individualidad junto con el ser Hijo de Dios en un sentido fenomenológico como individualidad encarnada.

La filosofía no se aliena con tal afirmación cristológica, sino al ligar su reflexión a un yo concreto como portador individual, se liga ella misma constitutivamente a la posibilidad trascendental de tal ser portador

Existencialidad y proceso radical de individuación

Anclaje originario en la realidad dada, para dejarla ser en el devenir: este devenir es ningún otro principio que el principio de la individualidad como tal: darse afectivamente, para que este ser dado se dé, pero no como llamado formal-Marion- Si la ciencia moderna no conoce individuos, sino sólo estructuras, procesos o informaciones en su globalización objetiva, entonces, cabe recordar enfáticamente que no existe *ningun tipo* de conocimiento, si esta no fuera primero individualizado.

c. La experiencia corporea entre ipseidad y alteridad, Bernhard Waldenfels⁸

El tema de la dimensión corporal de la existencia es un motivo clásico de la fenomenología, que pone fuertemente en evidencia la experiencia que hacemos de nuestro cuerpo en primera persona, sustrayéndose de toda objetivación. El autor expone en este artículo la posición fenomenológica mostrando que el cuerpo propio no sólo una esfera íntima y familiar, pero comparte los aspectos de extrañeza y de exterioridad. Por eso, yo estoy expuesto a las afecciones que me tocan en lo más profundo de mí sin que ellos son míos. Por eso, yo siento mi vulnerabilidad sin la cual, sin embargo, no puede hacer la experiencia de un mundo. “Eje” (-pivot, Umschlagstelle) entre el hacer y el padecer, la naturaleza y la cultura, lo propio y lo extraño, el cuerpo propio es un tema en el cual todo cuestionamiento filosófico se puede desarrollar.

1. El enigma del cuerpo propio.

El destino de la modernidad está profundamente marcado por el hecho que la matematización de la naturaleza y la coronación del yo, que se acompañan y refuerzan mutuamente. A consecuencia de este doble proceso, todo lo que pertenece a nuestra

⁸ WALDENFELS Bernhard, L'expérience corporelle entre ipsité et altéité, Revue de Théologie et de Philosophie, 137 (2005) 329-343.

existencia corpórea (*leiblich*) tiende a concebirse como un sujeto autónomo y una naturaleza calculable, lo que resalta, sobre todo, en el pensamiento de Descartes. El yo se constituye en cosa. *res cogitans*, una mera *res extensa*. El problema que subyace es como se distingue el cuerpo físico de mi propio cuerpo (*corpus meum*) y como determinar que está animado por el espíritu. Hay una ironía en la historia que consiste en que nuestro cuerpo se descubre y revela en cada gesto y sufre.

Esta concepción dualista está sometida a primera revisión, basada sobre la experiencia sensorial y la expresión del lenguaje, lenguaje acompañado de gestos etc. Mi ipseidad se expresa en mi totalidad, hay una diferencia entre hablar en primer y tercera persona. Hay una X insólita que se puede considerar desde dos puntos de vista. Hay otra manera de revisar estos conflictos o semiconflictos cartesianos, si vamos más a fondo de las cosas. Se distingue entre el ser-cuerpo (*Leibsein*) y tener cuerpo (*Körperhaben*): hay una diferencia en la misma esfera del cuerpo, que es constitutivo del ser. Nuestra experiencia corpórea excede de lejos la experiencia que tenemos de nuestro cuerpo. Lo mismo, para Husserl, la experiencia del tiempo presupone una temporalización de la experiencia, lo mismo que la experiencia del tiempo presupone una corporeidad de la experiencia. Según Nietzsche, uno de los precursores de la fenomenología del cuerpo propio, se considera como una "gran razón", que habita en el cuerpo. Entramos aquí en un laberinto: objeto, sujeto, intersubjetividad, logos, pathos. Hay que estudiar tres temas centrales de la fenomenología: la intencionalidad, la autoapercpción (*Selbstgewahren*) y la intersubjetividad. Se mostrará que el lenguaje tradicional de la conciencia se cambia en un lenguaje nuevo de la experiencia corporal.

2. Intencionalidad y affection.

No se exagera si se afirma, que la intencionalidad es el *Schibboleth* de la fenomenología, del mismo modo que para Freud lo inconsciente es el *Schibboleth* del psicoanálisis. -un campo de investigar el uso del mismo término para dos realidades distintas.

¿Que significa el hecho que alguna cosa es intencionada? Para decirlo simplemente, esto viene a decir que alguna cosa está dada, aprendida, comprendida e interpretado como esta cosa. Esta cosa está donada con un sentido determinado, la fenomenología, como la hermenéutica y la filosofía analítica aparece como la gran familia del sentido, la distinción del mundo interior y exterior, entre condiciones reales y reglas ideales, unidos por la partícula *como*. (*als*) que constituye una suerte de nexo que liga lo que no está ligado. Nadie está implicado en esta experiencia. Cada sentido prefiere algo (*bevorzugt*) sin aparecer como el sentido absolutamente verdadero: es contingente.; es reiterable. idealidad y racionalidad no son impuestos a datos brutos, sino emergen durante la experiencia.

El cuerpo participa en estas experiencias, pero como autor de todos los actos intencionales atribuidos a la conciencia. no es suficiente el recurso al alma. Husserl postula una hyle, una materia a partir de la cual surge la forma por el acto intencional.

Así, todo que aparece como cualquier cosa no recibido ni poseída con sentido, pero suscita un sentido sin ser el mismo significativo. Es que por este nos sentimos tocados, afectados, excitados, sorprendidos, de una cierta manera, bendecidos, eventos que designamos con expresiones como *pathos*, *Widerfahrnis*, es decir afectos. Experimentados esta cosa como afectándonos, es decir, que no somos el iniciador del evento. El prefijo alemán *an* declina toda una serie de verbos como *angehen*, *anblicken*, *anreden*, *antun*, que Husserl utiliza en su filosofía tardía para desarrollar una teoría de afección. Se puede preguntar si Husserl va suficientemente lejos para sacar las consecuencias que ello impone. Estos eventos no revelan una perspectiva de provenir de primera persona como actos subjetivos que cumplimos, o de una perspectiva como los actos subjetivos, ni de una perspectiva objetiva atribuible a la tercera persona como procesos objetivos constables o producibles desde el exterior. Requieren un lenguaje en el cual el porque esta atravesado por un *moi* (*mich*) o un *a moi* (*mir*) En esta medida, el yo que se presente en acusativo o dativo precede al yo del nominativo.

Empleamos el término de *paciente* en el sentido literal para subrayar el estado originariamente pasivo del que llamamos sujeto. Este paciente responde a un afectado. Este *por lo cual* (wodurch) somos afectados no aparece sino bajo la forma de un *a quoi* (Worauf) respondemos. A la posteridad (*Nachträglichkeit*) de la respuesta que es exigida de parte nuestra, corresponde el avance (*Vorgängigkeit*) del pathos que sabemos. Somos así separados de nuestro origen por un puro decalogo temporal. Sin una tal forma radical de temporalidad que une de nuevo lo separado el motivo de pasividad perderá su fuerza. O bien encuentra su lugar como límite inherente al sujeto-como signo de finitud por ejemplo-o bien será traspuesto hacia el exterior como un resto bruto de realidad-como estímulo no codificado.

Para poner de nuevo la cuestión del papel del cuerpo, decimos que la hemos constatado parcialmente. El hecho que somos afectados por y expuestos a que nos es extraño (*Ichfremdes*) no depende ni de nuestro saber ni de nuestro querer, ni depende de lo que llamamos conciencia, pero de nuestro cuerpo. El ámbito del cuerpo propio comprende todo lo que me concierne verdaderamente sin ser realizado por mí. El cuerpo propio-caracterizado como complejo innato por Merleau Ponty- aparece en relación con la inconciente, yo-cuerpo (*Körper-Ich*) lenguaje corporal de síntomas en la psicología freudiana. Se atraviesa un amplio campo, que se restingue aquí al nacimiento del sentido a partir del *pathos*. como toda forma de nacimiento, esto acontece no sin dolores.

3. *El sí dividido.*

Después que la intencionalidad nos guía hacia el mundo, la búsqueda de la conciencia de sí o de la autoapercpción, donde nos enfrentamos con nosotros mismos. La pregunta se plantea así: ¿como esta relación a sí mismo se manifiesta en cuanto es considerado del punto de vista del cuerpo propio?, Contrariamente a los conceptos más antiguos de la relación consigo mismo como fuente de sí, la modernidad atribuye largamente la posibilidad de acceso a nosotros mismos a esto lo que llama *reflexión*. Pero la utilización de este término, que proviene del dominio de la óptica, despierta recelos. La reflexión no puede ser reducida según Husserl a la visión interior, sino a la reflexión trascendental, a saber la tematización de la correlación entre la significación y el acto, incluyendo el horizontes de la vida y del mundo. En otros términos, la reflexión transforma la intencionalidad operante en una intencionalidad explícita. esta reflexión presenta manifestamente muchos aspectos corporales. Nos entendemos, tocamos a nosotros mismos. Nuestra corporeidad se relaciona a sí mismo (Husserl). Diferentes formas de autoafección son inherentes a esta actividad que se relaciona consigo mismo en la mirada, el toque escuchar. etc.. Eso se llama una *autopóise*-autoproducción.

Hay todavía otros problemas que tocan más de cerca nuestro tema del cuerpo propio. Conocemos la cantidad del proceso que posee una dimensión objetiva (*Leibkörper*) como la presión sanguínea, el sistema hormonal etc., sin embargo, se trata de mi cuerpo. Estos procesos objetivos no son el punto de partida de la reflexión, sin embargo, el cuerpo es el pivote, el eje (*Umschlagstelle*) entre el sentido y la causalidad natural.

El peligro es refugiarse en un mero sentimiento corporal (*Körpergefühl*) en una inmanencia de la vida, una suerte de autoafección que precede todo lo que tenemos nosotros mismos, un objeto puro (*Leib ohne Körper*) un sí dividido.-Descartes separa radicalmente la pasión interior, de la exterior, con casos interesantes (*mitgerissen*)-monismo y dualismo. Vertigo, admiración. Cuando Pascal: atribuye al hombre la paradoja de ser una "caña pensante", se encuentra cerca de la verdad de Descartes, quien no admite una mezcla del alma y cuerpo, de pasar del orden de la razón al orden de la vida.

4. *El otro como mi doble.*

La extrañeza que descubrimos frente a nosotros mismos, nos abre el camino a la extrañeza del otro. Hay que cuidarse de no recaer en el dualismo tradicional. Según esta manera de pensar, ciertos cuerpos (*Körper*) son considerados cuerpos extraños. Si una habla

de una conciencia extraña, la extrañeza del otro se constituye inevitablemente sobre la base de una “esfera del propio cuerpo”, al interior o por medio del propio “Husserl. La extrañeza del otro deriva, en el sentido estricto, como segundo yo. Si partimos al contrario del punto de vista del cuerpo propio, del si mismo corporal que no es sino maestro en su propia casa, en la cual el otro y el yo mismo existen co-originariamente. De esta manera, el otro me precede. A fin de evitar el egocentrismo tradicional que reposa sobre un *subjectum* o fundamento de toda cosa, seguimos a Merleau Ponty, cuando el reemplaza la intersubjetividad por *intercorporeidad*. El cambio del segundo término modifica igualmente la naturaleza de la partícula “entre” (dia-o inter) que viene con matices diferentes en el *dia-logo* o en el *inter-cambio*.

En consideración al estado del otro, reencontramos dos aspectos que llegan a ser particularmente importantes. 1. el otro no parece originariamente ni como cualquier cosa, que yo transformo por medio de la empatía o de un razonamiento analógico, ni como este uno que yo comprendo, interpreto o atribuyo las intenciones. La alteridad o extrañeza del otro se manifiesta bajo la forma de un pathos, de una hetero-afección (*Fremdaffektion*) específica. Nos sentimos tocados por los otros antes que nosotros preguntamos quienes son, que quieren decir sus expresiones. La extrañeza de otro nos sorprende, nos perturba. 2. El segundo punto de vista subraya que no sólo somos afectos por otro o sujeto-diferente a mí, pero que es un yo semejante, incomparable en una serie. Es un milagro de otro, en el sentido que jamás se encuentra la razón suficiente. No es cualquier cosa. Es diferente en su singularidad, que no se puede decir de nadie. Es un doblamiento de mi mismo en y por otro. La extrañeza extática que habita en mi mismo, se encuentra así reforzado por la extrañeza duplicativa del otro. Es un hecho curioso el doble que es el otro respecto de mí. Lo cual me puede hacerme sentir en una forma extrema con el delirio de la persecución (*Beobachtungswahn*) El otro hombre no nos confronta solamente con los límites de nuestras propias posibilidades. Cuando alguien me dirige la palabra y se hace escuchar significa más que entender una cosa dicho por otro. (*Ichfremdheit*). Se da en la vida cotidiana, por el nombre propio. Finalmente nuestro cuerpo aparece como cuerpo sexuado. objeto de deseos y deseando a otro.

No se puede decir, que simplemente se invierte el egocentrismo por un allocentrismo. Mi cuerpo con su dimensión objetiva (*mein Leib körper*) está sometido a una cadena continua de proximidad y distancia. La expresión mi propio cuerpo (*eigener Leib*) dice sólo la mitad de la verdad. Por fin, mi experiencia corporal concreta manifiesta el hecho que yo me encuentro en el otro y el otro en mí.

3. La gratuidad, según Paul Gilbert⁹.

La fenomenología contemporánea saca gran provecho del tema del don en vista a construir una “filosofía primera”. La categoría de gratuidad pertenece a la esencia del don, que resulta de un acto libre y preferencial. Presentamos de modo genérico el lazo del don y gratuidad, que precisamos, en seguida, gracias a los temas de abandono y del sacrificio, asumiendo en fin la categoría de reconocimiento, aportando la falta del carácter ético e intersubjetivo de dar y recibir.

Los autores de referencia del presente artículo son Heidegger, Derrida y Marion. La búsqueda respecto del significado filosófico del don es tributario hoy de estos pensadores, pero no solamente. Las investigaciones recientes, sobre todo, en el área de idioma francés e italiano prolongan la reflexión de estos iniciadores, acentuando sus posturas ontológicas. Nuestro trabajo puede considerarse un recorrido de obras más recientes respecto de una temática esencial en la metafísica contemporánea.

⁹ GILBERT P., Gratuité, Nouvelle Revue Theologique 127(2005) 251-265

I. Don

Sociología

En *sociología* una obra de **Marcel Mauss** ha mostrado que el don juega una unidad inmutable a través de la diversidad de sus expresiones, constituyendo así un aspecto esencial de la vida social. Mauss parece sostener que la reciprocidad del don hace entrar la circularidad de los bienes. El don es dar y recibir. Se equivoca, sin embargo, en afirmar que un don no tiene sentido sino dentro de las relaciones económicas. Las relaciones recíprocas reciben acá una interpretación que la economía ignora.

El análisis etnológico muestra que el donador da al donado una parte de su personalidad. Pero esto no es suficiente para restaurar su integridad personal. Ellos deben ser reconocidos. Pero se trata menos en el don de una alianza de libertades que de una atracción de uno por el otro, ¿y esto es todavía gratuidad?

Ontología

La *sociología* insiste en el fenómeno del don, sobre el deseo de reconocimiento; la fenomenología subraya una pasividad espiritual. El lazo de la fenomenología con la categoría del don proviene de la experiencia del acento que proviene de nuestra presencia sin nuestra atención. La fenomenología, afirma **Michel Henry** se interesa por la fenomenización del fenómeno, no en los fenómenos percibidos o su ser, pero el ser que nos sorprende dándose en el fenómeno. La categoría del don ofrece el sentido que tiene nuestra presencia, de tal suerte, que su aparición a la vez es un ocultamiento, sobre todo en vista a la circularidad entre el ser y el ente.

Evocamos la diferencia ontológica, propuesta por Heidegger. **Sergio Labate** señala que los análisis del *es gibt* heideggeriano y su aplicación al don queda por hacer. Se dice generalmente que Heidegger confunde don y donación: donación denota la acción de donar, y don la cosa donada. La cosa se puede conocer por las ciencias positivas, pero la donación como tal, el origen en el acto del don, escapa a las aproximaciones. El ser es otra cosa que ente, donación, energía pura, es otra cosa que don, cosa disponible para la inspección exterior. Irreductible al ente, el ser es libre al mismo tiempo que quiere.

El exceso del origen del don interpretado fenomenológicamente señala su iniciativa, su gracia o su gratuidad. Esta se encuentra en otros autores, en la tradición donde Paul Ricoeur saca provecho, cuando finaliza en 1990 una reflexión sobre la "trebedes de la pasividad", tradición que también se encuentra en E. Levinas y Michel Henry.

Action

La tradición de una pasividad correspondiente a una donación originaria se encuentra en M. Blondel en el cuadro antropológico de *L'Action* (1893), también en la perspectiva ontológica de la triología de los años 30. La insistencia de *L'Action* sobre la abnegación como prueba del ser que da ser, lo expresa de modo breve. **Francesco Giacchetta**, en *Ontología e gratuitá* subraya este aspecto del pensamiento de la filosofía de Aix. Mientras la razón teórica es originalmente pasiva, cualquier cosa la retiene, el *cogito* pensante no se da en el horizonte a la vez totalizante y encerrada. Se ejerce una opción ontológica. Del mismo modo, la voluntad puede unirse ella a la condición de consentir a la irrupción del ser en sí; ella se realiza en la hospitalidad; ella se une a sí misma, cuando se dispone de recibir al otro, a amar su presencia sin medida común con su propio deseo.

Hay así como un plano de la diferencia ontológica; el ser se libera en nosotros sin esbozar en su presencia susceptible de ser representado de manera determinada; se retira, en el lenguaje heideggeriano, de suerte que el toque del ente puede así bien percibir nuestro núcleo de saber, nuestro deseo se lanza más allá. El saber del límite que revela el exceso impone la humildad de una escucha del origen, el abandono de nuestro precio intelectual en favor de lo que da el ser.

Según **Emmanuel Gabellieri** Simone Weile puede ser situado en una perspectiva semejante: el ser y don, aunque tenga ciertas tendencias nihilistas, pero ella busca comprender y esclarecer ontológicamente los problemas que son propios del traspaso del plano meramente lógico y racional. La ontología de la filosofía deviene dominante a sus ojos en la tradición occidental y la modernidad. La acción no viene jamás de ella misma. No es una fuerza *conatus*, pero una “apertura a la gracia”. Esta apertura no busca a algún complemento; jamás es la pretensión de la ciencia a la autonomía de saber toda la verdad.

El ser es gracia. Su donación apela a la espera, la pasividad espiritual que Simone Weil llama “decreación”. La palabra “decreación” significa separación de lo creado y del pecado: esta separación resulta del consentimiento a lo creado acogido según su verdad. Se separa de aquello que empieza a acoger lo donado en verdad para meter la mano en todo, como el pecado. Es así reanimado el deseo de Dios que la técnica y la ciencia han pervertido. El don de la gracia no cumple sino nuestro deseo y lo eleva por el contrario a la santidad. La ontología del don y la metafísica de la “creación” se coordinan perfectamente. Pero la renuncia de sí al yo debe ser mucho más radical. Jamás el “yo” puede responder adecuadamente a la generosidad del don del ser, por eso, la acogida debe ser vigilante: el yo no puede ser por sí mismo que es el radicalmente; debe ser atento a la **alteridad** originaria. La plenitud reside “en la capacidad de abrirse a otra cosa que a sí mismo, de ser encima otro modo que aquella de la imanencia autárquica, siendo totalmente (por Dios) y poder devenir (para el hombre) ser el *don*.”

II. Abandono y sacrificio.

Esta perspectiva no es, sin embargo, sin peligro. Puede caer en una dialéctica de contrarios y lo positivo se reconoce en su negación, el bien en el mal. Del punto de vista de las ciencias humanas, un don sin reciprocidad puede inducir la donación a someterse al donador que no puede ser igual, a renunciar así al imperativo de la universalidad de la acción y a un criterio moral esencial. Reconocer a este que le dona, puede instalar en la conciencia del donador que le viene de una maldición: le hace incaptable de reconocer el beneficio; las dinámicas destructoras de la estima de sí nacen de la reducción al deshonor y a la esclavitud. El donador que no atiende a la reciprocidad termina menospreciando su destinatario y juzga mal su propio poder.

1. El abandono

Para los sociólogos un don gratuito es fuente de balbuceo; las sociedades que Bergson llama “cerradas” deben encontrar y evitar todo cambio autóctono; el don exige un contra-don igual. ¿Pero el balbuceo no es necesario para que la sociedad no se muera? La gratuidad inscribe en el presente una dimensión de novedad irreductible al hecho actual. Pero al integrar así las aventuras incontrolables, el don no tiene un “sentido” para la razón en camino a lo universal, esto es, que “une” las diferencias?

Esclarecer el término don por medio de “abandono” no ayuda inmediatamente a la reflexión. El don mismo, sin embargo, abre el sentido de su gratuidad en el abandono. “Abandono” significa ser aparte de mí, a distancia, con respecto de la relación precedente constituida (etimología). El abandono subraya el aspecto anónimo del don. ¿Puede ser que en el don abandonado la gratuidad a partir de una historia de libertades deviene posible? Pero el abandono se ve seguido en el plano psicológico, en la agonía de no poder relacionarse con alguien (punto de vista activo) o de no ser comprendida por nadie (punto de vista pasivo). El abandono, pese a la dureza, aporta a la construcción positiva del individuo, no se une a sí mismo, sino en el esfuerzo de olvidarse a sí mismo; el sufrimiento es, el camino habitual de acceder a la autonomía y la dignidad: las psicologías individuales encuentran la única universalidad razonable, una manera de relación que no se confunde más con una forma impersonal, una universalidad o las personas se reencuentran unidas y respetadas. Las relaciones humanas se viven debidamente, descartando las formas idénticas y las libertades se depersonalizan. El abandono da así a la relación la ocasión de una profundización real. Se revela que la verdad de la libertad no está fundada sobre la audacia de uno y la cobardía

correspondiente del otro, sobre la neutralización maléfica de fuerzas activas de una manera y pasivas de otra, pero sobre el reconocimiento mutuo de libertades constituidas en su originalidad y su responsabilidad propia.

Para ilustrar este pensamiento, **Sergio Labate** desarrolla la metáfora de la relación madre-hijo. Esta relación, en cuanto el arquetipo es la separación del nacimiento, no desemboca en la indiferencia, sino hace posible la simbiosis de aquello que es abandonado hacia aquello que es camino hacia el reconocimiento. El niño no vivirá esta separación sino dramáticamente si la ternura puede sobrepasar el abismo de la separación y acceder a un saber nuevo de su madre al mismo tiempo que de sí mismo. Desde este punto de vista, el don reaparece sobre el abandono, que revela su dimensión profundamente humana y una condición de nuestra rectitud. Sin embargo, no se debe pasar de la separación a la indiferencia. Labate evoca a este proposito la dialéctica levinasiana de la proximidad y la separación. Nuestras relaciones humanas, liberadas de los imprevistos de la historia, son frágiles, pero la filosofía puede elevar este hecho a un valor de derecho, aquel de la personalización, de la singularización, invitando así a recalificar nuestras relaciones humanas. Confianza: se confiere el ser fiel a sí mismo, se confirma de nuevo ontológicamente al corazón de su propia identidad. Aquel quien se da de esta manera no se niega a sí mismo, pero libera a la relación que el uno constituye con el otro, confirmando su libertad trascendente y apelando a la libertad y la escucha fiel de su destinatario.

2. Sacrificio

El término abandono tiene un sentido positivo en las expresiones como abandonar a... Este abandono tiene, sin embargo, un sentido negativo, cuando se ramifica en la confusión, la simbiosis del niño con la madre. Por una falta de valor, el amor oblativo puede ser negativo de sí; se hace demasiadas ilusiones.

El sacrificio implica la destrucción del don desde el punto de vista del donador. Si el don implica cualquier cosa de la personalidad del donador, esta está mal para él. El sacrificio inscribe así una doble nada en la relación, del punto de vista del donador y del punto de vista de la cosa donada. ¿Pero cómo una destrucción puede devenir constructivo para el donador? A menos que el sacrificio no da de vivir-tal sacrificio de la madre que sufre cuando su niño entra en el mundo. La metáfora del nacimiento ofrece así de nuevo un modelo para la reflexión. El acto sacrificial es ambiguo y habría que privilegiar una interpretación no sacrificial.

Según **Marcel Hénaff**, si el término sacrificio no corresponde en todos los ideomas, su significación es entendido, sin embargo. El término sacrificio significa literalmente: hacer lo santo.-sacer- una traducción habitual de sacer es por sagrado, pero es mejor decir "separado"; el mismo término se traduce, efectivamente, por horrible, a descartar etc. Sacer significa en grandes líneas intachable.-en su significado más universal. El sacrificio en las culturas antiguas constituye un drama simbólico en que el hombre pone de manifiesta su angustia frente a la divinidad.

entendido en Occidente como poder del hombre sobre la naturaleza, es desencadenado: por eso, se contradice su tesis, pero representa bien el plano individual y colectivo. El hombre moderno des-sacralizado reconoce lo fundamental, pero desecha las ceremonias sagradas. La interpretación del sacrificio de Hénaff permanece fiel a la posición de Mauss: el don sacrificial restaura el orden cósmico, pero agrega un aspecto: hoy el orden está destruido por un exceso de acción sobre el don, sobre la vida, sobre la cantidad de bienes asequibles, sobre el poder de transformar. El don ha perdido su significación personalizante, así que el aspecto de "reconocimiento" intersubjetivo se echa de menos en Mauss.

III. Reconocimiento.

El don, creador de reconocimiento, es originariamente gratuito. ¿Qué hay de esto hoy?

1. Reciprocidad y mutualidad

Según Marcel Hénaff, Mauss sabe que el cambio de dones constituye una operación simbólica finalizada por el reconocimiento mutuo. Fiel a esta tesis, la primera parte de *Prix de la vérité* se refiere a formas del don que no tiene que ver con la reciprocidad económica. Es así que Sócrates critica el salario que los Sofistas exigían por su enseñanza. De modo semejante los dones intercambiados en las ceremonias rituales no entran en el círculo de la reciprocidad económica. Mauss, sin embargo, no se arriesga de liberar enteramente su interpretación de los a priori de prácticas comerciales. La reciprocidad se impone, en efecto, según él, en razón de la fuerza personal que es inmanente al don: quien acepta un don recibe del donador una parte de su ser, que él puede restituir. El reconocimiento será entendido en el contexto: el dar al donador su ser viviente y potente.

Prolongando las reflexiones de Hénaff, en sus *Parcours de la reconnaissance*, Paul Ricoeur utiliza la distinción de Mark Rogin Anspach entre "reciprocidad" y "mutualidad". La mutualidad designa todo tipo de transición entre los individuos, pero particularmente los "gestos descritos de individuos", que señalan su humanidad y su afección. La reciprocidad se sitúa por el contrario en el plano más que individual del intercambio; esto es, a nivel de marcha que trascienden la mutualidad hacia sus formas institucionalizadas y abstractas. Esta distinción entre mutualidad y reciprocidad permite escapar a la paradoja del regalo: reconocer que uno recibe un regalo, pero querer darle el valor por un contra regalo equivalente, llegar a rechazar la gratuidad. En el plano de la reciprocidad el don sin contrapartida por el contrario, es otra. Según Ricoeur, el libro de Hénaff permite explorar esta diferencia por la esencia del reconocimiento. El intercambio de dones va al corazón de la mutualidad. ¿Siempre la mutualidad puede concretizarse sin asumir las estructuras de la reciprocidad a lo largo de su camino? ¿Sin las reglas de reciprocidad, la mutualidad no ensombrece la inocente ingenuidad o en la violencia de bienes conscientes?

Ricoeur observa que la sociedad contemporánea no menosprecia las cosas sin precio, por ejemplo, la dignidad moral, los órganos corporales en la comercialización, la belleza del cuerpo humano, los jardines y las flores y el esplendor de los pasajes. Esas cosas que no entran en los intercambios económicos, de tal modo, que la alegría mantiene la posibilidad de la gratuidad, de un sentimiento original, que acompaña los dones recibidos en la mutualidad. Pero la gratuidad puede dejar curso libre a la furia de lo injusto, de relaciones que no son de derecho, susceptibles de suprimir la justicia. Todo esto confirma la tendencia humana a la traición. Así no se funda la vida social.

Ante las ambigüedades de la tesis de Mauss, Ricoeur propone una inversión de la cuestión inicial. Ricoeur privilegia, sobre todo, la otra cara de la cuestión: ¿por qué donar? Esto es, en efecto, el modo de la iniciativa que parte originariamente del don, un mero contrato? ¿Es posible reconocer el origen del don? Que el don de sí en este don demora inapercibido. Esto arriesga subrayar la inmanencia del desinterés y de la gratuidad al acto de donar. El primer reconocimiento no es sino la gratuidad de parte del donador, pero el respeto del donador por el donante, que puede dejar de mostrar su *merci*, deja aparecer un don por nada.

El *agape* subraya el carácter generoso del don, al cual corresponde la esperanza (sin la exigencia) del reconocimiento. La gratuidad del don del donador deja un espacio para la gratuidad de la gratuidad del donante, que le precede. El don puede pesar sobre el destinatario cuando él se cree obligado de responder, y su gratitud es fina; para ser auténtica, busca asumir las mediaciones de un orden superior. Cuando la gratuidad es derecho, ella alivia la obligación hacia una generosidad igual que suscita el don inicial", ella asegura así la distancia honorífica que la donación ha instaurado entre el donar y devolver el don en lo inmediato. Tomás de Aquino expresa este pensamiento. La atención del momento oportuno para testimoniar su gratitud transfigura la temporalidad humana. Esto también es la razón del carácter festivo, al

momento de expresar el reconocimiento. La igualdad del contra-don no es calculable; ella es una nueva generosidad.

2. *Invisibilidad y libertad.*

Labate tiende a renovar la paradoja del don, pero interpretando la reciprocidad sin la categoría de mutualidad. La paradoja puede ser enunciado de esta manera: si el don impone la reciprocidad, no es más ético, es un gesto ético, nos hace entender las indicaciones de Levinas sobre la relación asimétrica. ¿no hay que sin embargo reconocer por medio de renovar el don y la reciprocidad, en el don otra cosa que una diferencia entre un alto y un bajo, sin caer en la uniformidad del mismo?. Labate tiende a ubicar se en el plano ético cuando define: "una relación entre sujetos que se reconocen por el valor del ser, más allá del valor del uso, de toda representación, objetivación, utilización funcionalización. El don viene a ser la libre preocupación del donador por el otro.

El don así orientado dentro de la atención y esperanza se pierde en la distancia temporal, la obligación, distracción, y los corazones endurecidos. Al interior del don hay, a la vez, proximidad y distancia entre las personas. Todo don es frágil en este sentido. Para dar una idea de equilibrio, Labate propone tres características del don auténtico: la invisibilidad, la libertad y la índole simbólica.

1. Conviene evitar el *impasse* de Derrida, la paradoja de un don, que es imposible, sino sólo en el acto, para ser don, no se debe fijar en nada que sea material. Para Labate, el don se hace visible, presencia en la cosa; Nada aparece materialmente. Todo aparece manifestar diferentes profundidades, del mundo sobre el cual se da estas cosas, la *affection*. "Conocer el don significa...reconocer en el donador aquello que quiere bien. El don expresa así la vía que pasa de la nada al ser. Su invisibilidad designa la creatividad de la libertad.
2. Segunda característica: el don es libre, proviene de una elección preferencial. Comienza sometido a las necesidades de una demanda y de un pago justo. El don no conoce tal condición; puede ser injusto en razón de su elección. Quien dona no debe donar, ni puede donar; quien recibe puede refutar o ignorar el don. El don está marcado por las libertades del donador y destinatario del don. El intercambio de dones es expresión de la alianza de libertades, que sólo junto puede llegar a ser una realidad, no uno solo. La fragilidad del don, su belleza y su gratuidad vienen a estas iniciativas sin imposición, la hospitalidad del don no constituye un deber, por lo mismo aquel donar significa abrir el exilio. El es gratuito, sin necesidad. Se da en la perfección de la amistad. En la alianza del don y de la gratitud posan el uno y el otro un acto que desborda toda necesidad; ellos constituyen juntos un evento. La amistad o el don gratuito constituye así la experiencia metafísica de lo originario. Creadora, ella precede todo deber, todo posible; ella es el ser antes que todo ente.
3. *La índole simbólica y gratuidad.*

La última característica del don propuesto por Labate es su índole simbólica. El "termino simbolo" significa un conjunto. Mediante el símbolo puede ser de interés-*inter-esse* también que es gratuito. El don, eminentemente simbólica, instituye una mediación gratuita. La cosa donada no es la medida de la mediación que ejerce. En el comienzo, el valor de la cosa intercambiada depende de lo acordado entre comprador y vendedor, entre medida e interés de los contractantes y no de uno por otro. La donación es al contrario sin precio, se da en la sola atención del donador al donante y reciprocamente.

La cosa donada es evidentemente un elemento esencial de la donación. Pero ella no cumple más que en la positividad de aquella. El don recibido hace de signo en dirección de la libertad de donación invitando al donador a reconocer un evento donde la fecundidad es sin

medida común con su facultad. La distancia entre la cosa donada y el acto libre de la donación hace percibir en lo donado una profundidad ontológica, aquella del acto que se hace presente sin imponer todo se retira a una profundidad o reconocer los temas heideggerianos del *Ereignis* y del *es gibt*. Entramos así la ontología contemporánea nutrida por la fenomenología del don. El acto del ser de la transición especulativa puede ser interpretado como el acto de una libertad que se dona y se liga respecto del otro, un acto, cuya estima por el otro es precisamente el que se hace ser, un acto creador que no impone ninguna reciprocidad necesaria.

4. El “Si mismo como otro” según Paul Ricoeur¹⁰

El autor persigue tres intenciones filosóficas principales:

1. La primacía de la mediación reflexiva sobre la posición inmediata del sujeto, tal como se expresa en la primera persona del singular “yo pienso”, “yo soy”. Esta primera intención encuentra un apoyo en la gramática de las lenguas naturales, cuando ésta permite oponer “sí mismo” a “yo”. Francés *soi*, inglés *self*, el alemán *Selbst*, el italiano *se*, el español *sí mismo*¹¹.

2. La segunda intención, inscrita implícitamente en el título de la presente obra al sesgo del término “mismo” es la de relación con el término “mismo” es la de disociar dos significaciones importantes de la identidad, según que se entienda por idéntico el equivalente del *idem* o del *ipse* latino.

3. La tercera intención filosófica, explícitamente incluida en nuestro título, se encadena con la precedente, en el sentido de que la identidad-*ipse* pone en juego una dialéctica complementaria de la *ipseidad* y de la *mismidad*, esto es, la dialéctica del sí y *del otro distinto de sí*. Mientras se permanece en el círculo de la *identidad-mismidad*, la **alteridad** de cualquier otro distinto de sí no ofrece nada de original: “otro” figura, como de paso ya hemos subrayado, en la lista de los antónimos de “mismo”, al lado de “contrario”, “distinto”, “diverso”, etc. Otra cosa sucede si se empareja la **alteridad** con la *ipseidad*. Una **alteridad** que no es-o no sólo es- de comparación es sugerida por nuestro título, una **alteridad** tal vez pueda ser constitutiva de la *ipseidad* misma. *Sí mismo como otro* sugiere, en principio, que la *ipseidad del sí mismo* implica la **alteridad** en un grado tan íntimo que **no se puede pensar en una sin la otra**, que una pasa más bien a la **otra**, como se diría en el lenguaje hegeliano. Al “como” quisieramos aplicarle la significación fuerte, no sólo de una comparación-sí mismo semejante a **otro**-sino de una implicación: sí mismo en cuanto ...**otro**.

*La alteridad del otro*¹²

La segunda significación que reviste la metacategoría de alteridad –la alteridad del otro– está unida estrechamente a las modalidades de pasividad que la hermenéutica fenomenológica del sí ha atravesado a lo largo de los estudios anteriores en cuanto a la relación del sí con lo otro distinto de sí. Una nueva dialéctica de lo Mismo y de lo Otro es suscitada por esta hermenéutica que, de múltiples formas, atestigua que lo otro no es sólo la contrapartida de lo Mismo, sino que pertenece a la constitución íntima de su sentido. En efecto, en el plano propiamente fenomenológico, las múltiples maneras, con que lo otro distinto de sí afecta a la comprensión de sí por sí señala precisamente la diferencia entre el ego que se pone el sí que sólo se reconoce a través de estas mismas *afecciones*. No existe ningún análisis nuestro en el que no se anuncie esta pasividad específica del sí afectado por lo otro distinto de sí. Desde el plano lingüístico, la designación por sí del locutor parece entrelazada, para emplear un término familiar del vocabulario husserliano, con la interlocución en virtud de la cual cada locutor es afectado por la palabra que se le dirige. Por lo tanto, la escucha de la palabra recibida forma parte integrante del discurso en cuanto dirigido a...

¹⁰ RICOEUR Paul, *Sí mismo como otro*, Madrid 1996, 415pp. Título original: *Soi-même comme un autre*, Paris 1990,

¹¹ SPLETT J., *Zur personalen Identität (praxeologisch) Theologie und Philosophie* 74 (1999) 230-235: La tensión entre “fuera” y “dentro”. En la autocomprensión apunta a un significado doble del sí mismo y una dualidad en la identidad personal a diferencias entre “sí mismo” (Selbigkeit=*idem*) y mismidad (Selbtheit=Selbhaftigkeit, Selbstsein=*ipse*)

¹² RICOEUR P., o.c. 365-379

En la segunda fase de nuestro trabajo, la autodesignación del agente de la acción ha aparecido inseparable de la adscripción por otro, que me designa, en acusativo, como el autor de mis acciones. En este intercambio entre adscripción a la segunda persona y designación, podemos decir, que la reasunción reflexiva de este ser-afectado por a adscripción por otro está entrelazada con la adscripción de la acción a sí mismo. Este entrelazamiento se expresa, en el plano gramatical, por el carácter omnipersonal del sí que recorre todos los pronombres. La afección del sí por lo otro distinto de sí es el soporte de este intercambio regulado entre las personas gramaticales.

El mismo intercambio entre el sí afectado y lo otro que afecta es el que rige, en el plano narrativo, la asunción, por el lector del relato, de funciones desempeñadas por personas construidas casi siempre en tercera persona, en la medida en que son puestos en forma de trama al mismo tiempo que la acción narrada. La lectura, en cuanto medio en el que se opera la traslación del mundo del relato-por tanto, también del mundo de los personajes literarios-al mundo del lector, constituye un lugar y un vínculo privilegiados de afección del sujeto que lee.

Finalmente es en el plano ético donde la afección de sí por lo otro reviste los rasgos específicos que conciernen tanto al plano propiamente ético como al plano moral marcado por la obligación: la dialéctica de la estima de sí y de la amistad. El obrar y el padecer parecen distribuidos así entre dos protagonistas diferentes: el agente y el paciente; éste último aparece como la víctima potencial del primero.

El problema planteado aquí es el de saber qué nueva figura de alteridad es convocada mediante esa afección del *ipse* por el otro distinto de sí; y por implicación qué dialéctica de lo Mismo y de lo otro responde al requisito de una fenomenología del sí afectado por lo otro de sí.

Ricoeur quisiera mostrar esencialmente que es imposible construir de modo unilateral esa dialéctica, ya se intente, con Husserl, derivar el *alter ego* del *ego*, ya que con E. Levinas, se reserve al otro la iniciativa exclusiva de la asignación del sí a la responsabilidad. Veremos que la apuesta es una formulación de la alteridad que sea homogénea de la distinción fundamental entre dos ideas del Mismo, el Mismo como *idem*, y el Mismo como *ipse*, distinción sobre la que se funda toda nuestra filosofía de la ipseidad.

Es cierto que **Husserl** sabe, como todo el mundo, que no estamos solos y que negamos nuestra soledad trascendental por el solo hecho de que la nombramos y la dirigimos a algún miembro del discurso de las *Meditaciones*. Como todos, él entiende antes de cualquier filosofía, que el término otro significa otro distinto de mí. Dicho esto, la quinta *Meditación* procede de la osadía llevada a cabo en la Meditación anterior, osadía por la cual el *ego* que medita reduce este saber común al estatuto o de prejuicio, por tanto lo considera como no fundado. El *ego* que medita comenzará, pues, por suspender (por tanto, por hacer totalmente problemático) todo lo que la experiencia ordinaria debe al otro, a fin de discernir lo que, en esta experiencia reducida a la esfera de lo propio, exige la posición de otro como posición tan apodictica como la suya. Este movimiento de pensamiento es totalmente comparable a la duda hiperbólica de Descartes, salvo que no se apoya en la hipostesis de ningún genio maligno, sino que consiste en una operación extraña a cualquier sospecha cotidiana. Es un acto filosófico de la familia de los actos fundadores.

Ahora bien, como veremos más adelante, **E. Levinas** inaugurará su concepto de la alteridad radical mediante una hipérbole análoga, pero de sentido opuesto. En cuanto a la epoché practicada por Husserl, dentro de la epoché general que inaugura la fenomenología, se supone que deja un resto que no debe nada a otro, a saber, la esfera de lo propio, de la que depende la ontología de la carne. Se debe insistir: esa esfera de lo propio es enteramente tributaria, en cuanto a su sentido, del impulso de la reducción en la reducción. Por tanto, el único camino que queda abierto es el de constituir el sentido "otro" "en" (*in*) y apartir (*aus*) del sentido yo. Hablaremos, dentro de un momento, del hallazgo fenomenológico que debemos a esta osadía, hallazgo que equivale a una verdadera rebelión respecto a cualquier proyecto de constitución, si constitución significa fundación en y por mí. Pero antes hay que decir que todos

los argumentos que ambicionan "constituir" al "otro" en y apartir de la esfera de lo propio son circulares, sin duda, porque la constitución de la cosa sigue siendo tácitamente el modelo de esta constitución.

Que el otro se presupone desde el principio, lo prueba por vez primera la epoché por la que comienza el análisis: de una manera o de otra, siempre he sabido que el otro no es uno de mis objetos de pensamiento, sino, como yo, un sujeto de pensamiento; que me percibe a mí mismo como otro distinto de él mismo; que, juntos, miramos el mundo como una naturaleza común; que, juntos también edificamos comunidades de personas capaces de conducirse a su vez, en la escena de la historia como personalidades de grado superior. Este tenor de sentido procede a la reducción a lo propio. Después, la presuposición del otro se contiene, por segunda vez- de modo más secreto- en la formación misma del sentido: esfera de lo propio. En la hipótesis de que yo fuera solo, esta experiencia nunca sería totalizable sin el concurso del otro que me ayuda a agruparme a fortalecerme, a mantenerme en mi identidad. En esta esfera de lo propio, la trascendencia así reducida a la inmanencia, merecería aún menos llamarse un mundo, mundo no significa aún nada antes de la constitución de una naturaleza común. Finalmente, y sobre todo, mi propio cuerpo, mi carne, no puede servir de primer análogo a una traslación analógica si no es considerado ya como un cuerpo entre los cuerpos. El propio Husserl habla aquí, como hemos observado, anteriormente, de una "mundanización" por la que me identifico con una de las cosas de la naturaleza: un cuerpo físico. Esta mundanización consiste en un auténtico *almocárabe* (*Verflechtung*) por el que me percibo como cosa del mundo. ¿No está, por ello ya todo jugado? Que mi carne sea un cuerpo, ¿no implica que aparezca como tal a los ojos de los otros? Sólo una carne (para mí) que es cuerpo (para otro) puede desempeñar el papel de primer *análogon* en la traslación analógica de carne a carne.

Y sin embargo, por una paradoja semejante a la que evocábamos en la sección precedente, el fracaso de la constitución del otro, en cuanto constitución que proviene de la ambición de fundación característica de una fenomenología trascendental de carácter finalmente egológico, ha sido la ocasión de un auténtico descubrimiento, paralelo al de la diferencia entre carne y cuerpo, y, por otra parte, coordinado con ésta, a saber, el del carácter paradójico del modo de **donación** del otro: las intencionalidades que tienden al otro en cuanto extraño, es decir, al otro distinto de mí, *sobrepasan* la esfera de lo propio en la que, sin embargo, se enraízan.

Husserl ha dado el nombre de *apresentación* a esta donación, para decir, por una parte, que, a diferencia de la *representación* mediante signo o imagen, la donación del otro es una auténtica donación, y por otra, que, a diferencia de la donación *original*, inmediata, de la carne a sí misma, la donación del otro no permite vivir las vivencias del otro, y en este sentido nunca es convertible en representación originaria. Por otra parte, esto se ha dicho en la memoria: la sucesión de los recuerdos del otro jamás se situará en la sucesión de mis propios recuerdos. En este sentido, no puede salvarse la distancia entre la presentación de mi vivencia y la presentación de tu vivencia.

A esta doble caracterización negativa, Husserl añade el rasgo positivo que constituye su verdadero hallazgo. La *apresentación-dice* consiste en una "traslación aperceptiva fruto de mi carne" (*Meditaciones Cartesianas*, 50), más precisamente una "aprehensión analogizadora" que tiene por sede el cuerpo del otro percibido ahí: *aprehensión analogizadora* en virtud de la cual el cuerpo del otro es *aprehendido* como carne, de la misma manera que la mía. Podemos preguntarnos, con D. Franck, "en virtud de qué un cuerpo *ahí* que, en cuanto tal, se presenta como trascendencia inmanente, puede recibir el sentido de carne y, gracias a este sentido "apresentar" otro *ego* cuya trascendencia es de orden superior... A la verdad, la *aprehensión* del cuerpo ahí como carne es la *apresentación* misma: la *apresentación* se presupone a sí misma, y es aquello en lo que constituye no sólo una paradoja respecto a cualquier constitución de cosa, sino también un enigma que no podemos más que examinarlo en todos los sentidos. ¿Progresamos un grado al caracterizar como "apareamiento" (*Paarung*) la

aprehensión del cuerpo ahí como carne? Sin duda, se introduce una nueva idea, la de una formación en pareja de una carne con otra. Se comprende perfectamente que sólo un *ego* encarnado, es decir, un *ego* que es su propio cuerpo, puede hacer pareja con la carne de otro *ego*. Pero ¿qué significa hacer pareja? ¿insistiremos en la semejanza incluida en la noción de apareamiento? Es perfectamente legítimo, pero a condición de distinguir la traslación analógica de cualquier uso discursivo de la comparación, a este respecto, la presentación no difiere sólo de la aprehensión mediante signo o imagen o de la intuición original, sino también de cualquier inferencia por la que se sacase, por ejemplo, de una semejanza objetiva entre expresiones otra semejanza entre vivencias psíquicas, más bien habría que asimilar a "síntesis pasivas" la aprehensión analogizadora, si ésta no ha de ser una inferencia; la traslación por la que mi carne forma pareja con otra carne es una operación prereflexiva, antepredicativa; pero se trata entonces de una síntesis pasiva sin igual -la más primitiva quizá- que se encontraría entrelazada con todas las otras síntesis pasivas". Además, la asimilación de un término a otro, que parece implicar la aprehensión analogizadora, debe ser corregida por la idea de una disimetría fundamental, vinculada a la desviación, de la que hemos hablado anteriormente, entre presentación y representación original; nunca el apareamiento hará superar la barrera que separa la presentación de la intuición. La noción de presentación compagina así, de forma única, similitud y disimetría.

Entonces, se preguntará ¿qué hemos ganado con introducir estas nociones de presentación, de aprehensión analogizadora, de apareamiento? Si no pueden hacer las veces de una constitución en y a partir del *ego*, sirven, al menos, para delimitar un enigma que se puede localizar: la clase de transgresión de la esfera de lo propio constituida por la presentación sólo tiene valor dentro de los límites de una traslación de sentido: el sentido *ego* es trasladada a otro cuerpo, que en cuanto carne, reviste *también* el sentido *ego*. De ahí la expresión perfectamente adecuada de *alter ego* en el sentido de "segunda carne propio" (la expresión es de D.Franck, 135)

Semejanza y disimetría descansan en el sentido *ego* y en el sentido *alter ego*. Mantenido en estos límites, el desucrimiento de Husserl es indeleble. Veremos más tarde que sólo produce todos sus frutos coordinando con el movimiento que viene del otro hacia mí. Pero, si este segundo movimiento tiene prioridad en la dimensión ética, el del *ego* al *alter ego* conserva una prioridad en la dimensión gnoseológica. En esta dimensión, la traslación analógica que señala Husserl es una operación auténticamente productiva, en la medida en que quebranta el programa mismo de la fenomenología, al trasgredir la experiencia de la carne propia. Si no crea la alteridad, siempre presupuesta, el confiere una significación específica, a saber, admitir que el otro no está condenado a ser un extraño, sino que puede convertirse en *mi semejante*, a saber, alguien que, como yo, dice "yo". La semejanza fundada en el apareamiento de carne con carne viene a reducir una distancia, a corregir una separación, allí mismo donde crea una disimetría: esto es lo que significa el adverbio *como*: como yo, el otro piensa, quiere, goza, sufre. Si se objeta que la traslación de sentido no produce el sentido *alter* del *alter ego*, sino el sentido *ego*, hay que responder que esto sucede, sin duda, en la dimensión gnoseológica. El sentido *ego*, en el *alter ego*, es el que hemos presupuesto en todos nuestros estudios referidos a la autodesignación de cualquier persona distinta que yo, en el lenguaje, la acción, el relato, la imputación moral. En último extremo, esta traslación de sentido puede revestir la forma de una cita, en virtud de la cual "el piensa", "ella piensa" significa "el/ella dice en su interior: yo pienso. Esta es la maravilla de la traslación analógica.

Es aquí donde la traslación analógica de mí al otro se cruza de nuevo con el movimiento inverso del otro hacia mí. Lo cruza, pero no lo anula, aunque no lo presupone.

Este movimiento del otro hacia mí es el que describe incansablemente la obra de E. Levinas. En el origen de este movimiento existe una ruptura. Y esta ruptura sobreviene en el punto de articulación de la fenomenología y de la ontología de los "grandes géneros", lo Mismo y lo otro. Por eso, hemos reservado para este estudio el encuentro con la obra de

E. Levinas. En efecto, desde su ángulo crítico, esta obra está dirigida contra una concepción de la identidad de lo Mismo, a la que se opone polarmente la alteridad de lo otro, pero en un plano de radicalidad en el que no puede tenerse en cuenta la distinción que yo propongo entre dos clases de identidad, la del *ipse* y la del *idem*: no por un efecto de negligencia fenomenológica o hermenéutica, sino porque en E. Levinas, la identidad del Mismo tiene un proyecto común con una ontología de la totalidad que mi propia investigación jamás ha asumido, ni siquiera encontrado. De ello se deriva que el sí, no distinguido del yo, no se tome en el sentido de designación por sí de un sujeto de discurso, de acción, de relato, de compromiso ético. Una pretensión lo anima que es más radical que la que anima la ambición fichteana, luego husserliana, de constitución universal y de autofundación radical: esta pretensión expresa una voluntad de cierre, más exactamente, un estado de *separación*, que hace que la alteridad deba igualarse a la *exteridad* radical.

¿Cómo concierne a Husserl este efecto de ruptura? En que la fenomenología y su tema principal la intencionalidad, derivan de una filosofía de la *representación* que, según Levinas sólo puede ser idealista o solipsista. Representarse algo es asimilarlo a sí, incluirlo en sí, por tanto, negar su alteridad. La traslación analógica que es la aportación esencial de la quinta *Meditación Cartesiana*, no escapa a este reino de la representación. Por tanto, el otro se revela precisamente en un régimen de pensamiento no gnoseológico. Ese régimen es fundamentalmente el de la ética. Cuando el rostro del otro se alza frente a mí, encima de mí, no es un aparecer que yo pueda incluir en el recinto de mis representaciones, es cierto que el otro parece, que su rostro lo muestra, pero su rostro no es un espectáculo, es una voz. Esta voz me dice: “no matarás”. Cada rostro es un Sinai que prohíbe matar. ¿Y yo? En mí termina su trayectoria el movimiento salido del otro: el otro me hace responsable, es decir, capaz de responder. Así la palabra del otro viene a colocarse en el origen de la palabra por la que me imputo a mismo el origen de mis actos. La autoimputación, tema central de nuestros tres estudios anteriores, se inscribe ahora en la estructura dialogal asimétrica cuyo origen es exterior a mí.

El problema planteado por esta concepción no se sitúa en el plano de las descripciones, por otra parte admirables, que concierne también a lo que podría llamarse una fenomenología alternativa, una hermeneútica distinta, que podría colocarse, en realidad, en la prolongación de la ética kantiana. En un sentido, en efecto, Levinas rompe con la representación, como Kant sustrae la razón práctica al reino de la razón teórica. Pero, mientras que Kant colocaba el respeto a la ley por encima del respeto a las personas, con Levinas el rostro singulariza el mandato: siempre es por primera vez que el otro, tal otro me dice: No matarás. La filosofía de Lévinas, como hemos sugerido anteriormente, procede más bien de un efecto de ruptura que sobreviene en el punto en el que lo que acabamos de llamar una fenomenología alternativa se articula con una reorganización de los “grandes géneros” del Mismo y del otro, porque el Mismo significa totalización y separación, la exterioridad del otro ya no puede expresarse en lo sucesivo en el lenguaje de relación. El otro se absuelve a la Totalidad. Pero ¿cómo pensar la “relación” que implica semejante alteridad en su momento de ab-solución?

Me parece que el efecto de ruptura vinculado a este pensamiento de la alteridad absoluta procede de un uso de la hipérbole, digno de la duda hiperbólica cartesiana y diametralmente opuesto a la hipérbole por la que hemos caracterizado anteriormente la reducción a lo propio en Husserl. Por hipérbole, hay que recalcarlo con fuerza, no debe entenderse una figura de estilo, un tropo literario, sino la práctica asistemática del exceso en la argumentación filosófica. La hipérbole aparece, en este sentido como la estrategia apropiada para la producción del efecto de ruptura vinculada a la idea de exterioridad en el sentido de alteridad absoluta.

La hipérbole alcanza, de hecho, simultáneamente a los dos polos del Mismo y del otro. Es digno de destacar que *Totalidad e infinito* incluya en primer lugar un yo entregado a la voluntad de formar círculo consigo mismo, de identificarse. Más aún que en *Le temps et*

l'autre, que hablaba de yo "saturado" de sí (p.37) el yo de antes del encuentro del otro-se diría mejor de antes de la refracción del yo por el otro-, es un yo obstinadamente cerrado, bloqueado, separado. Este tema de la separación, por muy nutrido que esté de fenomenología-de una fenomenología, diríamos, del egotismo-está ya marcado por el sello de la hipérbole. Hipérbole que se expresa en la virulencia de una declaración como ésta: en la separación, el yo ignora al otro (*Totalidad e infinito*.p.34) para semejante yo, incapaz del otro, la *epifanía* del rostro (tema también fenomenológico) significa una exterioridad absoluta, es decir, no relativa (tema propio de la dialéctica de los "grandes géneros").

A la hipérbole de la separación, del lado del Mismo, responde la hipérbole de la epifanía, del lado del otro. Epifanía dice otra cosa distinta que fenómeno. El "aparecer" del rostro se sustrae a la visión de las formas e incluso a la escucha sensible de las voces. Es que el otro, según *Totalidad e infinito*, no es un interlocutor cualquiera, sino una figura paradigmática del tipo de un maestro de justicia. Hipérbolica, en este sentido, es la aserción de que la palabra "siempre enseña" (ib id,p70) La hipérbole es, a la vez, la de la Altura y la de la Exterioridad. Altura: el rostro del otro, se ha dicho, me interpela como un Sinaí. Exterioridad: la instrucción del rostro, a diferencia de la mayéutica del *Ménon* de Platón, no despierta ninguna remiscencia. La separación ha hecho estéril la interioridad. La iniciativa que concierne íntegramente al otro corresponde al acusativo-desinencia con nombre adecuado- al que el yo es incorporado mediante la conminación y hecho capaz de responder, también en acusativo: '¡Heme aquí!. La hipérbole, en *Totalidad e Infinito*, culmina en la afirmación de que la instrucción por el rostro no restaura ninguna primacía de la relación sobre los términos. Ninguna separación viene a atenuar la total disimetría entre el Mismo y el Otro.

Autrement qu'etre ou au –dela de l'essence (trad.cast. De otro modo que ser o más allá de la esencia) va aún más lejos en la hipérbole, hasta darle un giro paroxístico. Todo un trabajo preparatorio de demolición consume las ruinas de la "representación", del "tema" de lo "dicho", para abrir más allá del "decir" la era del "desdecir". Precisamente en nombre de este "desdecir" la *asignación a la responsabilidad* se sustrae al lenguaje de la manifestación, a su dicho y a su tema. En cuanto desdecir, la asignación a la responsabilidad adopta el giro de la hipérbole, en un registro de exceso aún no alcanzado. Así, *la asignación a la responsabilidad* es referida a un pasado más antiguo que cualquier pasado memorable, por tanto susceptible de reasunción en una conciencia presente; la conminación proviene de un más-acá de cualquier comienzo, de cualquier *arché*: la retractación de la *arché* se llama anarquía. Deriva de la hipérbole también la evocación del ser-asignado, que no sería el reverso de ninguna actividad, por tanto de "una responsabilidad que no se justifica por ningún compromiso previo" (ibid.p129). A partir de ahí, el lenguaje se hace cada vez más excesivo: obsesión del Otro, persecución por el otro, en fin, sobre tdo, sustitución del yo por el Otro. Aquí se alcanza el punto paroxístico de toda la obra: *bajo* la acusación de todos, la responsabilidad en todos llega a la sustitución. El sujeto es rehén (ibid.p142) y también: la ipseidad, en su pasividad sin *arché* de la identidad es rehén (ibid.p.145) esta expresión, la más desorbitada de todas, es preferida en ese momento para prevenir el retorno insidioso de la autoafirmación de alguna "libertad clandestina y disimulada" hasta bajo la pasividad de sí asignado a responsabilidad. Me parece que el paroxismo de la hipérbolá extrema-incluso escandalosa-se debe a que el otro ya no es aquí el maestro de justicia, como ocurría en *totalidad e infinito*, sino el ofensor, que, en cuanto ofensor exige igualmente el gesto que perdona y expía. Se puede afirmar que ése es el lugar al que E. Levinas quería conducir a su lector:"que el énfasis de la apertura sea la responsabilidad por el otro hasta su sustitución- el *por el otro de la revelación*, de la mostración al otro, girando hacia *por el otro* de la responsabilidad-es, en definitiva, la tesis de al presente obra (ib id.p.152). En efecto, sólo aquí se supera el abismo abierto entre alteridad e identidad: "Hay que hablar aquí de expiación, como la que reúne identidad y alteridad"(ibid, 151)

Paradójicamente, me parece que es la hipérbole de la separación, del lado del Mismo, la que conduce a un callejón sin salida a la hipérbole de la exterioridad del lado del otro, al menos que no entrecrucemos el movimiento-ético por excelencia-del otro hacia el sí con el movimiento-gnoseológico hemos dicho-de sí hacia el otro. En realidad, lo que la hipérbole de la separación hace inimaginable es la distinción entre sí y yo, y la formación de un concepto de ipseidad definido por su apertura y su función descubridora.

Pero el tema de la exterioridad sólo alcanza el término de su trayectoria, a saber, el despertar de una respuesta responsable a la llamada del otro, presuponiendo una capacidad de acogida, de discriminación y de reconocimiento, que proviene, en mi opinión, de una filosofía del mismo distinta de aquella a la que replica la filosofía del otro. En efecto, si la interioridad sólo estuviese determinada por la voluntad de repliegue y de cierre ¿cómo entendería nunca una palabra que le sería tan extraña que sería como nada para una existencia insular? Hay que reconocer al sí una capacidad de acogida que resulta de una estructura reflexiva, definida mejor por su poder de reasunción sobre objetivaciones previas que por una separación inicial. Más aún, ¿no hay que unir a esta capacidad de acogida una capacidad de discernimiento y de reconocimiento, habida cuenta de que la alteridad del Otro no se deja resumir en lo que parece no ser más que una de las figuras del otros, la del maestro que enseña, puesto que se debe tener en cuenta la del ofensor en *De otro modo que ser...*? Y qué decir del Otro cuando es el verdugo? ¿Y quien distinguirá, pues, al maestro del verdugo? Y al maestro que exige un discípulo, del maestro que exige sólo un esclavo? En cuanto al maestro que enseña ¿no pide que se le reconozca, en su superioridad misma? Con otras palabras, ¿no es preciso que la voz del otro que me dice: no mataras, sea hecha mía, hasta el punto de convertirse en mi convicción, esa convicción que iguala el acusativo del heme aquí al nominativo Aquí estoy? Finalmente para mediatizar la apertura del Mismo hacia el otro y la interiorización de la voz del Otro en el Mismo, ¿no es necesario que el lenguaje aporte sus recursos de comunicación, por tanto de reciprocidad, como lo atestigua el intercambio de pronombres personales, tantas veces evocado en los estudios anteriores, el que refleja un intercambio más radical, el de la pregunta y de la respuesta en el que las funciones se invierten continuamente? En una palabra, ¿no es preciso que una dialógica superponga la relación a la distancia supuestamente absoluta entre el yo separado y el Otro que enseña?

Finalmente, es en el tema de la *sustitución*, en el que culmina la fuerza de la hipérbole y se expresa en su más extrema intensidad la filosofía de la alteridad, donde percibo una especie de trastrocamiento del trastrocamiento operado en *Totalidad e infinito*. La asignación a responsabilidad, nacida de la interpelación por el otro, e interpretada en los términos de la pasividad más total, se invierte en un impulso de abnegación en el que el sí se revela por el movimiento mismo en el que abdica. ¿Quien, en efecto, es atormentado por el Otro? ¿Quien es el rehén del Otro sino un Mismo que ya no es definido por la separación, sino por su contrario, la Sustitución? Encuentro confirmación a esta interpretación del tema de la sustitución en la función asignada, por otra parte bajo el control de este mismo tema, a la categoría del testimonio. Vemos perfectamente a qué se rinde homenaje: al absoluto, ciertamente, por tanto, a la Altura, llama "gloria del infinito" y a la Exterioridad, cuyo rostro es como la huella. En este sentido "no hay testimonio" (...más que del infinito... (De otro modo que ser... p.186) ¿Pero *quien* testimonia sino el Sí, ya distinguido del yo, en virtud de la idea de asignación a responsabilidad? "El Sí es el hecho mismo de exponerse, bajo el acusativo no asumible en el que el Yo soporta a los otros, a la inversa de la certeza del Yo que se encuentra así mismo en la libertad" (ibid, p.151). El testimonio es, pues, el modo de verdad de esta autoexposición del Sí, inversa a la certeza del Yo. ¿Está tan alejado este testimonio de lo que hemos llamado constantemente atestación? Es cierto que Lévinas no habla nunca de atestación *de sí*, pues la expresión será sospechosa de llevar a la "certeza del Yo". En todo caso, mediante el rodeo del acusativo, la primera persona es concernida indirectamente, y el

asusativo no puede permanecer “no asumible” para retomar la expresión citada anteriormente, so pena de quitar toda significación al tema mismo de la sustitución, bajo cuya égida es reasumido el tema del testimonio por Lévinas.

b. *Comparación entre E. Husserl y E. Levinas.*

De esta confrontación entre E. Husserl y E. Levinas procede la idea de que no hay ninguna contradicción en considerar como diidácticamente complementarios el movimiento del Mismo hacia el otro y el del Otro hacia el Mismo. Los dos movimientos no se anulan en cuanto que uno se despliega en la dimensión gnoseológica del sentido, y el otro en la dimensión ética de la combinación. La asignación a responsabilidad, según la segunda dimensión, remite al poder de autodesignación, trasferida, según la primera dimensión, a toda tercera persona supuestamente capaz de decir “yo” ¿No había sido anticipada, en el análisis de la promesa, esta dialéctica *cruzada* del sí mismo y del otro distinto de sí? Si otro no contase conmigo ¿sería yo capaz de mantener mi palabra, de sostenerme?

Lo que acabamos de decir del superego freudiano, en cuanto palabra de los antepasados que resuena en mi mente, constituye un buen prefacio para las observaciones con las que concluiré esta mediación consagrada a la alteridad de la conciencia. las reservaré a la reducción, que, a mi entender, resulta del conjunto de la obra de Emmanuel Lévinas, de la alteridad de la conciencia a la alteridad del prójimo. A la reducción, característica de la filosofía de Martín -Heidegger, del ser deudor al extrañamiento vinculado a la facticidad del ser en el mundo, E. Levinas opone una reducción simétrica de la alteridad de la conciencia a la exterioridad del otro manifestada en su rostro. En este sentido, no hay en E. Levinas una modalidad distinta de *ésta* exterioridad. El modelo de toda alteridad es el otro. A la alternativa: sea el extrañamiento, según Heidegger, sea la exterioridad según E. Levinas, opondré con todo empaño el carácter original y originario de lo que me parece constituir la tercera modalidad de alteridad, *el ser-conminado en cuanto estructura de la ipseidad*.

Para justificar el carácter irreductible de esta tercera modalidad de alteridad, retomaré, sin olvidar las diferencias de los contextos, las objeciones que acabo de oponer a la explicación genética que Freud da de la instancia del superego. Por una parte, si la conminación por el otro no es solidaria de la atestación de sí, pierde su carácter de conminación, al carecer de la existencia de un ser-conminado que le haga frente al modo de un garante. Si eliminamos esta dimensión de autoafección, se hace al final, superflua la metacategoría de conciencia, la del otro basta para la tarea. A M. Heidegger yo objetaba que la atestación es originalmente una conminación, so pena de que la atestación pierda toda significación ética o moral; a E. Levinas objetaré que la conminación es originalmente atestación, a no ser que la conminación no sea recibida y que el sí no sea afectada según el modo del ser-conminado. la unidad profunda de la atestación de sí y de la conminación venida del otro justifica que se reconozca en su especificidad irreductible la modalidad de alteridad que corresponde, en el plano de los “grandes géneros” a la *pasividad* de la conciencia en el plano fenomenológico.

Por otro lado, compartiendo con E. Levinas la convicción de que el otro es el camino obligado de la conminación, me permitiré, más de lo que él quería sin duda, la necesidad de mantener cierta equivocidad en el plano puramente filosófico del estatuto del otro, sobre tdo, si la alteridad de la conciencia debe considerarse como irreductible a la del otro. Es cierto que E. Levinas no deja de decir que el rostro es la *huella* del Otro. Así, la categoría de la huella parece tanto corregir como completar la de *epifanía*. Quizas el filósofo, en cuanto filósofo, debe confesar que no sabe y no *puede* decir si este Otro, fuente de la conminación, es otro al que y pueda contemplar o que pueda mirarme o son mis antepasados de los que no existe representación -tan constitutiva de mí mismo es mi deuda respecto a ellos-o Dios-Dios vivo, Dios ausente-o un lugar vacío. En esta aporía del otro, el discurso filosófico se detiene.

Se me permitirá concluir con el tono de la ironía socrática. ¿hay que dejar en semejante estado de dispersión las tres grandes experiencias de *pasividad*, la del cuerpo propio, la del otro, la de la conciencia, que indican tres modalidades de *alteridad* en el plano de los tres “grandes géneros”? me parece que esta dispersión, en resumen, conviene a la idea de alteridad. Sólo un discurso distinto de sí mismo, diré plagiando al *Parménides*, y sin aventurarme más adentro en la selva de la especulación, convienen a la metacategoría de la alteridad, a menos que la alteridad se suprima convirtiéndose en idéntica a ella misma.

Pues, ¿Cómo acontece dicho misterio respecto de la alteridad, si no es fundando la diferencia, en su carácter de origen fundante, ya que ella, a su vez, ha sido fundada, fundación entonces redoblada en doble instancia? En efecto, la diferencia entre alteridad e identidad se encuentra sostenida por una diferencia mayor, la alteridad por excelencia, el Otro, Dios. Introducir a Dios en un planteamiento metafísico, sin embargo, parece ser una onto-teología desechable, con justa razón, si no se advierte que Dios no es el ser, sino Quien lo da, es decir, se encuentra “más allá del ser”, a la vez que constituye dicho ser en la identidad singular, de modo siempre desabordante.

5. La donación del yo, Hansjürgen Verweyen y Jean-Luc Marion¹³

1. Posibles caminos de mediación entre Verweyen y Marion?

El disenso entre Hansjürgen Verweyen y Jean –Luc Marion, que salió a la luz en el Enrico-Castelli-Colloquium 1996 es el punto de partida del presente estudio. En el centro de esta discusión está la interpretación de Marion de la *II Meditación* de Descartes. Surge simultáneamente la pregunta por la compatibilidad o dialogicidad de ambos puntos de partida de la teología filosófica.

En la temprana obra *L'ídole et la distance* Marion elabora la relevancia de un concepto de distancia, que para la cadena de dar y recibir se basa en la jerarquía celestia pseudo-dionisiana. El autor pone esta cadena con el *paradonai* del 1 Co 11 en relación, que coinciden, en el hecho que el suceso de entrega de Cristo en la cruz se hace presente en los actos de entrega de la *traditio* eclesial. *Donation* como centro del contenido de la fe cristiana, designa en *L'ídole et la distance* un acontecimiento, que se caracteriza, en contra de los actos económicos de la donación por no tener objeto, en el cual la persona donante, en un indicio riguroso y desinteresado a la donación originaria de Cristo en el cruz, se hace don, para actualizar la salvación. El suceso de donación se realiza para Marion de tal modo: la mirada volcada a la donación originaria de Cristo libera al hombre que se encuentra en la *traditio/donatio* para la disposición, de entregarse a si mismo para una salvación nueva .El concepto más profundo de don, que lleva consigo la marca de la kenosis de Cristo, sintetiza Marion de esta manera: un don no se repite, ni se acoge como un don si no el donador gratificado deviene integralmente y en persona-hipostáticamente don.

Como contraposición con Verweyen se ofrece el capítulo II de *Gottes letztes Wort*, en el cual Verweyen toma como punto de partida el concepto central para la fe cristiana de la *traditio* para dar cuenta de ella ante la filosofía autónoma. *Traditio* en el NT abarca 4 aspectos, que en la tradición cristiana pertenecen juntos: 1. La entrega de un hombre a la violencia por otro hombre; 2. La entrega del propio Hijo para nosotros por Dios; 3. La autoentrega de Cristo “por nosotros” para la Iglesia, para mi. 4. La tradición en el sentido de entrega continuada de tradición. Según el autor estos elementos están en 1 Cor 11, contra una comprensión externa, anónima de tradición, el autor pone, que esto hay que incribirse en la entrega kenótica de Cristo y que desde allí recibe su validez .Ahora la tarea de la teología fundamental parte de la confrontación de la fe cristiana con los esbozos de la filosofía autónoma. la teología fundamental

¹³ ALFERI Thomas, *Entmündigt die Geburt /die “donation” des Ich? Versuch einer Vermittlung zwischen Jean-Luc Marion und Hansjürgen Verweyen, Phänomenologische Forschungen, Hamburg 2004, 317-341.*

tiene que encontrar un concepto filosófico del sentido último, desde el cual aparece absolutamente creíble el acontecimiento de la fe en Cristo, racionalmente. Este concepto debería dar cuenta del acontecimiento de la *traditio*. El lugar verificable se encuentra en el testimonio.

No se pretende comparar los dos esbozos en forma agotada, pero sí señalar sus coincidencias: entrega de Cristo, en la eucaristía -1 Co 11 y la interrelación con la vida cristiana. Pero ambos parecen distinguirse en la pregunta, como dar cuenta ante la filosofía de esta fe y aquí esta como acceso primero al conflicto en torno a la comprensión de la *II. Meditación* de Descartes. Verweyen cierra sus reflexiones sobre la eucaristía con la siguiente pregunta con que pasa a la filosofía: ¿Libertad humana está construida al modo que con su primer error el sentido se orienta necesariamente hacia la tradición, en su forma cruel?. A esta libertad trascendental del Ego de la pregunta inicial Marion contestaría: recién cuando la libertad trascendental reconoce su integración fundamental en la donación y aceptaría su transformación en donada o atribuida, recién cuando ella se comprendería como recibida, entonces sería libre y abierto para la Palabra de Dios (un fenómeno saturado). De acuerdo a eso Marion pregunta: el atribuir se determina como un pensamiento, que transforma lo donado en manifiesto y si recibe lo que recibe, entonces surge el fenómeno en cuanto donado, es decir, de un don ejercitado como simple impacto de su evento, que surgirá un fenómeno en tanto saturado?

Para la discusión es importante advertir que Marion desarrolla el concepto de donación de *L'Idole et distance* plenamente en *Réduction y Donation y Etant donné*. El concepto de donación sintetizado como centro de la fe cristiana se enfrenta ahora con el foro de la fenomenología secular (es decir, lo dado originario de Husserl y el ser de Heidegger), que está basado en la donación del mundo fenoménico. Si resulta esta demostración, entonces, Marion puede afirmar dentro del discurso fenomenológico una apertura de la conciencia para una revelación definitiva como posible teóricamente. *Etant donné en 1997*, donde Marion determina la constitución original de la fenomenología como "donación" en todos sus aspectos, ofrece en el libro 5 la interpretación de la *II. Meditación*, donde se dividieron los espíritus.

2. La *II. meditación* de Descartes en la Interpretación de Marion.

Descartes, en busca del punto archemédico, pasa en la *I. Meditación* por todos los ámbitos, que demandan ser verdaderos, pero que ahora a causa de la experiencia deben ser rechazados por su idoneidad diferente. Al final de este ascenso, que cubre toda la realidad en la neblina de la ignorancia, el Ego mismo se encuentra con la duda y Descartes plantea la pregunta, si este peligro, que por la aceptación de un espíritu mentiroso se acrecienta hacia el extremo, también está a favor de la certeza del yo. En este lugar comienza la interpretación de Marion en el *Etant donné*, la cual se sigue ahora. Además, se consulta el estudio de Marion: *L'alterité originaire de l'ego*. El texto cuestionable se cita:

Sed unde scio nihil esse diversum ab iis omnibus...(secuencia 1 -4)...

Se debe decir respecto del contexto en el cual se ubica la Interpretación de Marion de este texto: Marion pretende demostrar en este texto, que la evidencia del yo no resulta para Descartes de una simple identificación yo=yo que se llama tautología metafísica y que funda la tradición de una comprensión estrechada, según su opinión. El resultado de esta reflexión se encuentra menos en el autoespejismo idólatrico del Ego, que en esto, que la certeza del Yo surge de una **alteridad**. La interpretación de Marion parte de 4 secuencias en este texto. El término francés *sequence* parece extraño y provoca asociaciones en representaciones escénicas o complejos lingüísticos. Se percibe un procedimiento metódico de Marion que pretende menos entender el *ducto* lineal que más bien aislar partes singulares y percibir en ellos la génesis del yo a partir de la alteridad.

1. en la primera secuencia el ego plantea la pregunta por la extensión de sus contenidos dudosos. Se afirma la existencia del ego: Marion deduce de ahí una primera prueba que una experiencia de alteridad está en la base de la existencia del yo. Importante es la observación que la alteridad experimentada así persevera en lo indeterminado y consecuente hay que excluir una identificación de esta alteridad con Dios. En este estadio de la argumentación de Descartes vale sólo que este se encuentra sobre una alteridad o una donación (nota 25: la interrelación entre alteridad y donación no es de inmediato evidente: El Ego se recibe por el diálogo con una alteridad, que le es dado. "Dado" significa, sin embargo, extraño al Ego, es decir, otro, no construido por el). Recién en la *II. Meditación* se define el concepto de Dios. Sin embargo, acá todo conocedor escucha el concepto de Dios de Levinas.
2. La segunda secuencia repite este movimiento de repulso del ego respecto de la alteridad: Sin que el Ego se puede asegurar de la verdad de sus juicios anteriores respecto del mundo exterior, y lograr su lugar. El verbo *persuasi* seguido por el *mihi* es de especial relevancia, porque acuerda muy bien con el concepto de la *Phenomenologie de la donation*. Que está a favor de un yo primordially en el dativo. De acuerdo a esto el ego, según Descartes, se logra a partir del *mihi*. El núcleo del Ego, según Descartes, es claro: Por la intelección de haberse asegurado a sí mismo me comprendo, en la medida en que me experimento primero como destinatario de una donación.
3. En la interpretación de la tercera secuencia el asombro es especialmente grande, pues en ella el omnipotente espíritu de mentira, contra el cual el Ego debe afirmarse, llega a ser condición de posibilidad de su llegar -a sí mismo. Con la tesis del omnipotente espíritu de mentira se potencializa las convicciones inciertas respecto de su veracidad para una pseudo-persona. La rivalidad entre ella y el ego favorecen al último en su esfuerzo, de tener certeza de sí mismo, de modo "trascendental". Sobre la frase *haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit*, que se interpreta de modo condicional, se estructura la lectura de Marion. Pues desde ella aparece esta expresión, de tal modo, que el Ego necesitaría de la ilusión, es decir, de una *cogitatio* extraña, para llegar a ser sí mismo. La causa de esta interpretación se encuentra en el estilo específico de la interpretación de Marion. De modo lineal interpretado esta idea cuestionable se debería situar en un movimiento de pensamiento con respecto a los enunciados siguientes. De ahí resultaría un cuadro totalmente otro: una rivalidad, en cuyo final se impone la certeza del Ego contra las influencias potentes de un espíritu omnipotente de mentira. Contra esto opone Marion: recién en el movimiento de un pensar incondicional adquiere perfil el Ego, que cambia de consecuente en un Ego a posteriori.
A continuación de esta interpretación el *Pronuntiatum* (4 secuencia) que con mayor evidencia expresa el giro de Descartes hacia la subjetividad y es designado como aporte al nacimiento de la filosofía moderna, bajo la influencia de una alteridad originaria.
4. La cuarta secuencia presenta esta en su figura lingüística-temporal, porque encuentra allí el Ego sólo para la duración (*quoties*) de su decirse -a sí mismo- lingüísticamente. El ego logra así recién mediante su sumisión el lenguaje, constituido temporalmente, que lo declina primero al *me*. Dicho de otro modo: recién el *me* acusativo despierta el ego nominativo para la existencia. Fuera del hecho que con esta interpretación, que no se toma en cuenta el *vel mente concipitur*, que rechaza una comprensión lingüística ego externa y podría documentar una constitución interna de sí mismo del ego, se renueva aquí las opiniones comunes a Descartes a partir de la escuela hermeneútica, lo cual queda por discutir.
- 5.

La presentación de la interpretación de Descartes de Marion pasó casi inadvertidamente a su **crítica**. Desde allí parece ser significativo, realizar esta crítica de modo sistemático en tres tesis:

- a. La interpretación de Marion de una alteridad originaria no toca el núcleo de la argumentación de la *II.Meditación*, sino la debilita a favor de una dimensión que permence externa al yo. Basándose en esto llevaría la credibilidad filosófica de la fe cristiana a sus aporías.
- b. Esta interpretación de Descartes no coincide con los resultados anteriores de interpretaciones anteriores de Marion respecto a Descartes.
- c. Pone en peligro la pretensión de racionalidad de la fenomenología de la donation.

3. *Descartes entre Marfion y Verweyen.*

Como acceso a esta discusión sirven dos observaciones respecto del texto de Descartes: ya se dio la observación en Marion se secciona un argumento coherente en una serie de secuencias, que cada una en si describe el surgimiento del yo apartir de la alteridad. Esta lectura escénica implica, que el Ego puede lograr su autocomprensión *previo* al *pronuntiatum* canónico. De todos modos, difícilmente, se explica a partir de aquí, porque Descartes se reserva la pregunta por la verdad (*necessario esse verum*) y de esta se trata. Este hecho filológico, es decir la ubicación del *verum* al final, permite considerar adecuada una lectura lineal: las diversas secuencias se interrelacionan en un movimiento de pensamiento, que finalmente conduce a la constatación de la verdadera. La segunda problemática de esta interpretación consiste en la subdivisión del argumento en partes relativamente independientes, que nuevamente pueden falsificar la comprensión del argumento.

Marion conoce estos contrargumentos y los reconoce en 1997 con la observación de que hay ser cauteloso en la interpretación, puede ser...La interpretación puede llevar a lo opuesto y admite la intención originaria de Descartes. Pero Marion sorprende con admitir en 1641 una excepción en la comprensión de Descartes: hubiese sentido una "*alterité originaire*" en su llegar a ser el yo mismo, no lo quiere reconocer y sin embargo el texto lo atestigua. Cabe preguntar si una interpretación que conscientemente pasa de largo del pensamiento del autor puede ser tomado en serio. No la anulación del sujeto debe buscarse, según Marion, sino su rescate o su liberación más profunda de teorías subjetivistas preconcebidos, cuyo título común son las calitativas, trascendnetales, empíricas o ontológicas. Y que debilitan el ego.

Las objeciones de Verweyen contra esta interpretación de Descartes se debe aceptar en gran parte..Este error de pensar un autor no según su intención tiene consecuencia metódica pero también de contenido, cuando Marion desde 1988 intenta repensar la fe cristiana. Para esto hay que comparar la tesis de Marion con la de Verweyen:

Ante el *forum* incondicional de la filosofía autónoma aparece como una falsificación el hecho que desde la parte creyente se le quita al ego su dignidad de una competencia autónoma de autoasegurarse: esta fundamentación de una filosofía autónoma de sujeto no está en concurrencia con una metafísica adecuada al pensar cristiano; está exigido mas bien, si se toma en cuenta que Dios espera un si dicho desde la profundidad de nuestra libertad respecto de la exigencia absoluta de parte de El. Dios se distingue de todos, que se preocupan por nuestra salvación por el hecho, no quiere nada de nosotros que huye de la luz de nuestra razón autónoma crítica. Prescribir una alteridad previa o una donation del ego, significaría desde este espera privar al ego de su fuerza de autodeterminación, donde la comprensión de Dios se debilita a un sujeto racional inmediato, un *fluidum* externo. Sólo una filosofía, que afirma una proveniencia del ego como acto de una *autoresponsabilidad* racional. Construir sobre todo, significa no responder al carácter universal de la fe, que debe dar cuenta ante el *forum* de la razón filosófica. Puede suceder que el socio del dialogo frente al discurso de alteridad subyacente respondería con un sonrisa cansada. El dar cuenta de la racionalidad de la fe llegaría a ser ambiguo. Esto lleva nuevamente a Marion, quien afirma en su fenomenología de

la donation: pienso que la fe tiene una logicidad, es ordenada y posee una racionalidad. La oposición entre fe y razón es devastador...Pero existe una fenomenologicidad de la revelación, que se da de modo conceptual y discursivo. Antes de analizar esta tensión y la comprensión de racionalidad de parte de Marion y compararla con Verweyen, cabe estudiar otra incoherencia en los estudios anteriores de Marion respecto de Descartes.

4. Descartes entre Marion y Marion

Marion se destacó desde el comienzo de su trabajo filosófico como intérprete de Descartes. Hay 5 comentarios considerables a Descartes, lo cual se debe ciertamente al ser director del "Centre des Etudes Cartésiennes" en la Sorbonne, Paris. De la comparación entre la interpretación *Sur le prisme métaphysique de Descartes* en 19886 y su obra posterior, sobre todo en 1996 resalta una diferencia considerable. Hay un reconocimiento de la pretensión de la cuestión es si la alterité racionalidad en Descartes por parte de Marion, de tal modo que sorprende el conflicto con Verweyen. La cuestión es, si la *alterité originaire* se explica dentro del concepto global del *Etant Donne*?

5. Racionalidad autónoma como punto de partida de la "fenomenología de la donación"

Marion pretende en *Etant de la donation* referirse al horizonte heideggeriano de la fenomenología del ser, desigando su reconstitución de la fenomenología primera o última filosofía. ¿en qué medida se contradice al ser de Heidegger e interpretado como donación? Si no se podrá demostrar esto como verificación de esa tesis, hay que dudar del intento de Marion. Sólo una donación, en la cual el ego puede confirmar el mismo su búsqueda de la verdad, puede convencer. Se demostrará que pese a todo de modo paradójal la tesis de Marion dentro del contexto de su filosofía corresponde.

Para demostrar el primado de "donación" el Ego debe renunciar al ser neutral de Heidegger y buscar en lo siguiente una dimensión más profunda de la realidad. El concepto de Marion de la fenomenología se construye por el recurso a la reducción de Husserl, que realiza un yo, que en oposición al *Dasein* de Heidegger, no cae en la reducción y por eso no en el ser. Después de una investigación seria de Husserl, fija Marion el punto sistemático teórico de su sistemática: "Admitir que Husserl puede haber, como primero, visto que el yo, que ejerce la reducción de toda la ontología, se engancha el mismo en esta reducción, trasciende de hecho y de derecho el reino de la ontología en general,, brevemente, el yo se dice ahora el ser". Se trata de esta liberación del yo, que como operador soberano de la reducción: Hay que determinar si esta última posición puede ser efectivamente pensado" El Yo se puede reducir detrás del ser y por eso está abierto para un ser-otro: el yo puede ofrecer otra trascendencia, es decir, se ofrece a otras trascendencias, que la reducción, sin cesar radicalizó, como una nueva apofática. La crítica de Marion a Heidegger en *Reduction et donation* apunta a mostrar, que al fenómeno del ser precede la apertura básica de la razón intencional para lo maravilloso. El ser pertenece originariamente al ámbito de asombro trascendental: El llamado y el encanto cumplen un mismo oficio único-acordar al *Dasein* que no se puede manifestarse sin asombro el fenómeno del ser. La *Phenomenologie de la donation* se basa entonces en un concepto de razón, que el ego puede realizar racionalmente: el ser se refiere a una apertura básica y receptividad. Esta apertura no puede ser tratado como factum, sino el *Dasein* mismo lo tiene que elaborar. Recien la disponibilidad de escuchar y ver raya la cancha del desarrollo del ser. En la separación del ser, en decir, en la indiferencia se confirma una libertad del sujeto y el esfuerzo racional fenomenológico de la reducción.

El *Dasein* es libre y enfrente lo simplemente dado. Con esto está abierto para acontecimientos, que como la revelación, puede cambiar fundamentalmente su construcción de la realidad y su autocomprensión. Marion teme que el yo se cierra. Pero el NT habla otro ideoma: El yo se sabe interpelado por una decisión externa, que lo llama al seguimiento..Por eso, Marion primero se muestra escéptico frente a la pregunta por la capacidad de decisión del

sujeto..Sólo en el compromiso a la autodonación de la realidad se puede esperar una respuesta definitiva: se decide a recibir el don como obligación. La decisión entre el donador potencial y el don no ejerce más el segundo sobre el primero o el primero sobre el segundo: hace que el don, que el donador acepto aceptar, lleva al sacrificio de su autocracia para recibirlo.

¿Este modo de argumentación responde a la afirmación de Marion respecto del Ego de de Descarte en 1987? Allí Marion afirma el primado absoluto del yo , lo cual podría permitir un nexo con la posición de Verweyen. Pero la interpretación discutible de Descartes recién adquiere validez al final de la *Etant Donne*. Lo cual se podría explicar con Verweyen con la distinción entre el modo "trascendental -genético y trascendental- lógico, aplicando lo discutido por Verweyen y Propper. Lo trascendental-lógico conduce al concepto de una cosa, lo trascendental-genético explica como un acontecimiento histórico puede determinar el yo empirico, sin privarlo de su libertad original. En este sentido la interpretación discutible de Marion respecto de Descartes tendría un significado trascendental genético, lo que explica su secuencia lineal. Desde ahí se podría entender el enfoque trascendental-lógico que brota del primero. De todos modos, continua siendo cuestionable la interpretación de Marion

6.La Metafísica del amor, según Hans Urs von Balthasar.

Sorprende encontrar el origen de la fórmula "lógica del amor" en Hegel, quien habla de la *Liebeslogik*¹⁴. Efectivamente, Hegel se distancia aquí del dualismo filosófico de Kant, sin llegar a ser un "filósofo de la vida" en el sentido romántico. Balthasar, por su parte, se distancia, de dicha fórmula hegeleana, pero cuyo problema de fondo hace suyo, intentando solucionarlo por medio de su permanente crítica a Hegel y Kant a la luz de las fuentes bíblicas filosóficas propias, sobre todo, en la *Teológica* . En efecto, esta obra conclusiva de Hans Urs von Balthasar está dedicada a la "lógica", que como tal promete una intelección dual, decisiva, de la alteridad, a partir de sus bases, que se encuentran en Hegel, Tomás de Aquino, Gustavo Siewerth y Ferdinand Ulrich.

a. La "lógica del amor", según G. F. Hegel y M. Blondel.

Balthasar reconoce, por un lado, una *Metaphysik der Liebe*¹⁵ y "la fundamentación de la ontología en el ser del amor como *el ser*" en las obras principales de Hegel¹⁶. Por otro lado, advierte "lo titánico" en toda la obra hegeliana como idea y verdad de todo ser *en y fuera* de Dios". Lo absoluto tiene que ser todo en el *auto-sacrificio*. Pero este sacrificio llega a ser un medio para alcanzar el fin": se torna sabiduría que está por encima del amor, y como tal se sacrifica. Sin duda, lo absoluto se sacrifica, pero para sí mismo. Como actitud fundamental del amor emerge así la "astucia de la razón-*List der Vernunft*" Esta razón astuta se mantiene durante todo el proceso del sacrificarse, al orientar el todo hacia sí mismo como fin en sí".

Mediante tal crítica a la racionalidad hegeleana, Balthasar no cuestiona el idealismo cristiano del ser y amor, sino, más bien, el idealismo prometico, que relaciona la utilidad propia con la inteligibilidad del ser. En tal contexto, Balthasar interpreta también la tesis de Hegel: en la Iglesia, el espíritu de amor tiene que trascender hacia la racionalidad jurídica y estatal. Como en el caso de la familia, la astucia de la razón disuelve el símil social de amor y iglesia como "imagen trinitaria". Según Balthasar, para Hegel la Trinidad significa una razón en busca de su propio fin.

¹⁴ Muy probablemente, Balthasar extrajo el concepto de allí. Pero que el teólogo suizo se distancia claramente del contenido que Hegel da a este concepto se puede constatar, sobre todo, en dos estudios: *Prometheus*¹⁴ y *Gloria*¹⁴, donde, pese a la distancia cronológica entre ambas, se percibe la misma crítica al enfoque hegeleano. Balthasar destaca el descubrimiento del Hegel joven, en cuanto comprende vida y amor como polaridades, que trasuntan en la unidad- Cf. *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen, I : Der deutsche Idealismus*, 3. ed. Einsiedeln 1998,562-619; Cf. Esto vale también para la TD y TL. Cf. TROUPE E., o.c., 204. Cf. SCHULZ M., *Sein und Trinität* , St.Ottilien 1997, 743.-

¹⁵ Cf. *Prometheus*, 582.

¹⁶ Cf. *Prometheus*, 606 ; cf. el cp. de la religión en la *Phänomenologie*.

Para entender esta crítica de Balthasar con respecto de Hegel, cabe recordar que estamos tocando aquí una vieja querrela entre cartesianos y blondeanos.

Dicha controversia, en efecto, remonta a hechos importantes, que han tenido su portavoz en Maritain, quien responde al *Procès de l'intelligence* de Blondel, publicado en las *Réflexions sur l'intelligence*¹⁷. Se trata de un gran momento en la historia de la filosofía, pues manifiesta claramente que los reproches recíprocos que tomistas y modernos se hacen son fruto de una fatal incompreensión y mala voluntad recíproca en la filosofía. Es decir, se afirma la capacidad del intelecto de conocer *realmente* el fundamento subyacente al movimiento de trascendencia manifestado por el pensamiento, cuando conoce su interrelación con el amor real.

Y, a la inversa, se da un conocimiento radical activo, que toca el fondo de la realidad en su idealidad, en términos de Blondel, en la cual la dimensión pneumática del pensamiento produce la elevación noética y nocional. Por lo mismo Balthasar pregunta en *Teológica 2*, "si sigue existiendo después de todo una lógica para un conocimiento así, que se "elimina" en el amor". "¿Cómo puede haberla, si en la lógica domina el principio de la no-contradicción, pero en la vida el bien y el mal se contradicen mutuamente de forma real?"¹⁸. En definitiva, no se trata de dar razón precipitadamente a una u otra corriente, sino de trascender la querrela y elevarla hasta una cuestión más profunda, al mismo fundamento del intelecto y la posibilidad de conocerlo.

Según Balthasar, desde muy antiguo la Filosofía ha ido en busca de tal fundamento como el "más allá del ser", y debía constatar que este se revela "de súbito", cuando la razón llega a sus límites. Pero, ¿qué es lo que se revela? No el "logos" en sí, sino la bondad, la belleza misma. El "logos" es más bien ayudado, socorrido por el eros-amor que no sólo despierta el deseo, sino también capacita para recibir gratuitamente tal revelación. Cuanto aquí parece ser un proceso de sucesión de fases, razón seguida por el amor, se va transformando en un círculo tan pronto como la sucesión cede su lugar a la "simultaneidad", sobre todo, en Tomás de Aquino.

b. *Capacidad real del intelecto de conocer su fundamento, según Tomás de Aquino*

Sin duda, Balthasar se opone a numerosos aspectos de la doctrina tomista tradicional, que han creado sobre todo, los "discípulos de los discípulos", pero sigue al Aquinate en sus intuiciones más profunda. ¿Es posible afirmar, como se suele hacer, que Tomás es un autor que prefiere la razón al amor, es decir, el conocimiento a la voluntad? Esto pone en cuestión toda la circularidad entre ambas potencias, que existe y se distingue en el genuino pensamiento tomaseano¹⁹. De hecho, aparece el doble nexo entre ser-espíritu y conocimiento y voluntad, ya en *De veritate*, el escrito filosófico más importante de Tomás.

¿Qué se pretende afirmar con una tal circularidad entre conocimiento y amor? Acaso, ¿una mera sucesión que se mueve en círculo? ¿Una compenetración mutua? El primer principio del conocimiento, es el ser que existe. Cada atributo de lo existente no se agrega desde fuera, sino cae bajo el concepto del ser existente, es decir, representa una explicación de aquello que el concepto del ser abarca y contiene. Esto emerge, sobre todo, de los trascendentales: *res, unum, aliquid, verum, bonum*. El *verum* y *bonum* se constituyen, porque existe algo con que se comunican, según su naturaleza: con todo lo que existe. Esto es el alma, según Aristóteles, que es todo en todo, el espíritu, que como tal posee una doble capacidad: cognoscitiva (el ser es verdadero) y volitiva (el ser es bueno).

En lo cognoscitivo y volitivo se da una relación diversa del espíritu con lo que existe, ya que el movimiento de la capacidad cognoscitiva encuentra su meta en el espíritu, pues lo conocido debe incluirse en el cognoscente a modo del cognoscente. El movimiento de la capacidad volitiva encuentra su fin en las cosas existentes, en las cuales se da el ser bueno o

¹⁷ Cf. TOUPRE E., o.c., 204; Cf. IDEM., Siewerth "après" Siewerth. Le lien idéal de l'amour dans le thomisme spéculatif de Gustav Siewerth et la visée d'un réalisme transcendantal (BPL, 49) Louvain-Paris 1998.

¹⁸ TL 2, 34.

¹⁹ KERN W., Das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe als philosophisches Grundproblem bei Hegel und Thomas von Aquin, Scholastik 34 (1959) 394-427.

malo. De esta manera, resulta la circularidad de la actividad del espíritu: el conocer que acoge en sí... y el querer que sale de sí...

Con bastante frecuencia aparece en la obra de Tomás el hecho de que junto con el conocer, el intelecto, también emerge la voluntad. El punto de partida: 1. Lo que dice ser, se desarrolla plenamente recién en su relación con el espíritu; 2. Verdad del ser y ser bueno, se basan en la relación con el espíritu cognoscente y volitivo; 3. Conocer y querer, se distinguen por sus modos diversos de relacionarse con el espíritu; 4. La relación del conocimiento va del ser al espíritu, la relación del querer va del espíritu al ser. Los trascendentales se incluyen mutuamente: toda verdad es buena, lo bueno es verdadero.

Esta relación intercambiable de verdad y bien se basa en una relación recíproca de ambas capacidades fundantes del espíritu: conocimiento y voluntad. Tomás afirma explícitamente que la voluntad y el intelecto se incluyen mutuamente, pues la voluntad quiere que el intelecto comprenda, y el intelecto comprende además que quiere lo que la voluntad además quiere. Se *informan* mutuamente: el intelecto informa la voluntad, la voluntad actualiza el intelecto. Se trata de un ejemplo, tal vez el ejemplo principal, de la "*mutua causalitas*" de la metafísica tomista. De esto, se sigue que la realización de la voluntad debe ser designada como racional, y el acto de la razón como volitivo²⁰.

Tal relación de "mutua causalidad" entre conocimiento y voluntad remonta a la profundidad de la metafísica del ser, del mismo modo que entre verdad y bondad del ser, así también entre *essentia* y el *actus essendi*. El concepto universal del ser, en cuanto "algo que compete ser", tiene en su polaridad doble un momento formal esencial, el "algo" y el momento del "acto". El conocimiento no es mero momento de..., porque también es acto y voluntad; no es mero acto, sino también está orientado por el objeto. Una consecuencia importante es la siguiente: el objeto conocido está en el espíritu cognoscente a "modo del espíritu", no según su propio modo de ser; al contrario, el espíritu le entrega al objeto su rango propio, y le deja participar en su legitimidad. El caso de la voluntad es diferente, porque tiende hacia su objeto, según el ser propio de aquel, como es en sí.

¿Qué significa esto para el ser conocido y querido de parte de Dios?, pregunta Tomás. Como el ser de Dios en sí es necesario, y así también su querer y saber, el conocer de Dios posee una relación necesaria con lo conocido, pero no así la voluntad de Dios con respecto a lo querido por Él. El hombre participa en esta necesidad para la identidad consigo, como una identidad hipotética, que afecta el principio de contradicción y conoce "*secundum modum recipientis*". Por otro lado, el querer y amar del hombre queda determinado por el rango del ser, de su objeto, su subsistencia en sí y para mí. Sólo en dicha dirección de la realización del espíritu, que es voluntad de amor, hay libertad.

Comparando Tomás con Hegel resulta válido aseverar aquellas cuestiones en común, en lo que se refiere a la relación sujeto-objeto, y la circularidad y demás aspectos. No obstante ello, la diferencia emerge del hecho que para Tomás el espíritu existe en la relación "conocimiento y amor", mientras Hegel degrada el amor y suprime la libertad. Esto significa que Tomás deja al otro ser otro, mientras Hegel no. Difícilmente se comprueba esto, salvo que se remonte a las procesiones intratrinitarias. Tomás ofrece esta significativa explicación del origen trinitario, cuando insiste en que "las relaciones" no sólo explican el ser (como en la teodicea), sino *producen* una persona. De modo inconcebible y sin analogía en el ámbito humano, esta "relación productora" no afecta la unidad de la esencia. Pues no es posible que se desarticule la unidad, dado el conjunto de las procesiones y relaciones, aunque todo dependa del punto de vista adoptado²¹.

Aquí se da una diferencia con la teología trinitaria de Anselmo, la que se confunde con una teodicea: el Padre engendra el Hijo, en cuanto es Dios; es decir, por su substancia. Pero el

²⁰ *De malo* ofrece una buena síntesis.

²¹ *De potentia* X, 3.

Padre engendra como Padre y no como substancia, ya que esta no es un "quien". Así, el ser de Dios no es simplemente calificado por las propiedades relacionales que lo explican, sino se encuentra determinado *por* estas propiedades²². Para abordar la cuestión de la *diferencia* en el Dios Trino, se debe tomar en cuenta simultáneamente la doctrina de las apropiaciones y la concepción de la diferencia real del acto y de los sujetos trinitarios. La doctrina de las apropiaciones se perfila sobre el horizonte de la diferencia de subsistencia divina en la única naturaleza; la diferencia que usa la doctrina trinitaria puede ser expresada, metafísicamente hablando, como la *diferencia*, primaria y originaria del *acto* y de *la subsistencia*. Esta diferencia de personas en la identidad esencial, echa luz definitiva sobre la cuestión de la diferencia en Dios.

Por esta revelación de la vida trinitaria, el ser divino se automanifiesta como "inefable diferencia ontológica del ser y de la subsistencia". Si las relaciones divinas llegaran a resultar idénticas en todos los aspectos a la esencia de Dios, no se podría hablar más de relaciones y Dios sería *una* persona. La Teología explícita, que las relaciones divinas se distinguen virtualmente de la esencia de Dios. Debe existir una diferencia originaria, que exprese esto virtualmente. La diferencia del acto y de la subsistencia en Dios, corresponde a esta diferencia teológica entre la esencia de Dios y su subsistencia.

El ser de Dios no es sólo *in-diferente*, vale decir, una unidad espiritual: es diferente en sí mismo. La comprensión trinitariamente mediada, de la diferencia originaria del acto y de la subsistencia, aparece como la última solución metafísica para la comprensión de la problemática unidad-multiplicidad, ser y diferencia, Dios y mundo. En el fundamento originario del ser, en Dios, reina esta diferencia que es *su propio ser*. Toda diferencia es originariamente determinada y libre de toda exterioridad necesitada. La diferencia del acto y de la subsistencia es, de tal modo, interiormente caracterizada como la naturaleza oculta de toda diferencia.

Todo el plan de dicha diferencia es positivamente definido como "reproducción" o aparición de esta diferencia del ser más originario. Es, precisamente así, porque la diferencia entre el ser y la esencia proviene de una diferencia más originaria: es positivamente determinado en la medida o concebida como "reproducción de la diferencia del ser absoluto: a través de la desapropiación, la alteridad, el no-ser, la finitud, reina lo positivo de un movimiento finito del ser de la realidad, que se produce al interior del ser mismo. Con esto se subraya frecuentemente que la diferencia originaria del acto y de la subsistencia es una diferencia del ser mismo, una diferencia que reina en el ser en cuanto ser. Ella es fundante, no solo como diferencia del ser (uno) con respecto de lo múltiple, del acto con respecto de las formas finitas, de lo englobante único con respecto de la dispersión originaria, sino, además, como diferencia entre el ser como acto y el ser como subsistencia.

Junto con la generación del Verbo emergen las criaturas electas para participar en la "logicidad" del Logos. Sin duda, predomina en Tomás la racionalidad, el valor cognoscitivo. Al abordar la *processio personarum* como *causa* y *ratio factual* de la *processio creaturarum*, en Tomás se evoca no sólo la *circularidad trinitaria*, también se saca a luz el origen fundante del "Misterio de la diferencia" en cuanto "potencia generadora", el Padre, de la generación del Hijo y de la espiración del Espíritu Santo.

Con lo anterior se han puesto las bases para entrar a la comprensión del pensamiento y la obra de Hans Urs von Balthasar. Si el teólogo suizo aborda, detalladamente, la *analogia generationis* como forma trinitaria y cristológica de la *analogia entis* a la luz de la Palabra de Dios hecha Carne, entonces, emerge el misterio originario de la "diferencia" en toda su dramaticidad, propia de la kenosis, donde, de modo contradictorio, la *positividad del otro* queda atestiguada fehacientemente. Pero aquí, Balthasar ya no sigue a Tomás, sigue a Buenaventura.

c. El Misterio del ser y la diferencia real, según G. Siewerth.

²²STh I 29.4.

La relevancia, que va adquiriendo esta *distinctio realis* en el pensamiento balthasariano, se explica sólo por la interpretación que lleva a cabo G. Siewerth, respecto del *actus essendi* de Tomás de Aquino. "Pero, dado que Dios es la simplicidad misma del ser, con ello queda dicho a la vez "que la mayor de las diferencias no toca la unidad y simplicidad del ser"; por consiguiente, la separación en Dios "no puede ser esencialmente otra cosa que relación absoluta"²³. Apoyándose en esta afirmación, G. Siewerth intentará deducir "especulativamente todas las diferencias sólo de la distinción real de la subsistencia divina" e "iluminarlas tanto en su múltiple nulidad como en su estructura mediadora". Consecuentemente, determinará la diferencia en Dios como diferencia entre ser y subsistencia (de las hipóstasis), con lo cual la diferencia entre ser y esencia no resulta totalmente decisiva"²⁴.

En efecto, la obra de G. Siewerth, *Der Thomismus als Identitätssystem* presenta los primeros pasos de la positividad de la *diferencia*, esto es, una diferencia penetrada por la unidad: se explica la diferencia, sólo desde la perspectiva de la diferencia entre ser y ente. Con lo cual, se conserva la unidad absoluta de Dios. En *Schicksal der Metaphysik*, el autor pone un acento nuevo, que recae sobre las diferencias en la unidad pura del ser, por un lado, y en la unidad absoluta interna de Dios, por otro lado, la diferencia entre ser y ente se presenta en el *Thomismus*, para explicar lo existente finito como kenosis del ser de Dios. La diferencia vertical de ser y ente constata el orden ontológico de la realidad. Más tarde, en *Schicksal* Siewerth presenta la diferencia, de modo originario, en el ser y más original en Dios: "El ser no es lo Uno, sino "el ser de los entes", en el cual la diferencia se aclara tan originariamente como el ser. Entonces, la diferencia del ser cabe pensarla desde el fondo del ser, como el ser en la diferencia".

La diferencia en el ser se designa como determinación esencial, con gran importancia en de la analogía del ser. "Pues analogía significa que la unidad misma está determinada por lo que no se puede suprimir en la diferencia y que cada modo de unificación también significa una revelación de una diferencia cada vez mayor. Entonces, el pensar metafísico existe en una profundidad de un misterio absoluto. Si Dios fuera sólo el Uno, universal, trascendente o siempre en tensión, entonces no Le alcanzaría ninguna diferencia o caería en una insalvable separación interna".

Esta diferencia más original no es ni la diferencia del ser como unidad en la pluralidad de lo existente, ni la diferencia del ser como acto con respecto al ser finito, sino la diferencia actuante entre el ser como acto y el ser como subsistencia. Esta diferencia más original, es la razón de ser de todas las demás diferencias. Ya en el origen del ser, en Dios, existe esta diferencia que no es lo obligatorio ni lo finito, sino su ser mismo. Así, pues, toda diferencia ya está determinada de modo originario y liberado de toda libertad obligatoria. Ser como acto no puede existir para sí mismo, sino subsiste sólo en la diferencia de lo existente. Pero sí la subsistencia realiza el regreso del ser a sí mismo, se la puede llamar "persona". Proceso y devenir, que puede explicar, cómo se forma la diferencia de acto y subsistencia por la no-subsistencia del ser, por una parte, y por la doctrina trinitaria, por otra. La diferencia entre acto y subsistencia refleja en su estructura la diferencia de las personas divinas, y su identidad con el ser de Dios.

Una vez centrada esta diferencia entre el *acto* y la *subsistencia*, la doctrina de Tomás de Aquino llega a su perfección a través de la crítica de Balthasar a Hegel y Heidegger. Si la alteridad sólo constituye una ley contradictoria y necesaria de lo absoluto en el sistema de Hegel, según Siewerth, por el contrario la diferencia de acto y subsistencia no es una delimitación del ser, sino su expresión libre e idéntica. Si el ser se expresa como amor, se da en vista a su lucidez y no-subsistencia como diferencia extrema de Dios, el carácter de una causalidad libre y realidad; esto es, el carácter positivo de la verdad y bondad infinitas del ser de Dios, que llega a su plenitud en la relación diferenciada del amor recíproco entre Dios y su creación. Según Siewerth,

²³ TL 2, 180 Cf. n. 16.

²⁴ TL 2, 180.

la lógica de Hegel conduce el proceso de pensar a la identidad absoluta, que necesariamente pone a lo infinito las cadenas de lo finito.

Constata Siewerth los límites del pensar de Heidegger, quien parte desde la plenitud del ser y revela el ser en sus misterios. Por eso, el lenguaje filosófico no es suficiente para expresar el ser. De ahí que, el pensar no puede ser ni teísta ni ateísta. Y, por consiguiente, se puede afirmar que ¿de antemano, no hay una posibilidad de pensar el ser? o ¿la unidad no existe a través de todas las diferencias, inclusive la diferencia del ser y de Dios? En Tomás, la diferencia entre las realidades naturales y sobrenaturales sólo se dan por el obrar de Dios en la creación, en la fe y gracia. ¿De dónde viene la fe en el Dios divino, frente al rechazo antdivino? ¿No es que el destino del ser en la Humanidad se cambia en salvación, en el punto culminante de su comienzo abismal oscuro por la encarnación y la cruz? ¿No será el Espíritu, en cuanto ligado a la palabra, Aquel quien conduce a la casa paterna y quien es la gracia de la fe?

"El ser es imagen de Dios como kenosis de Dios. Es la posibilidad de imitar a Dios, y la expresión de la causalidad de Dios según el modo de la inteligencia". Para Balthasar es clave el hecho fundante que el *esse* adquiere su expresión en el ente, la *essentia*. Ambos se distinguen realmente, porque la criatura existente ha recibido el ser del Creador. En el núcleo más íntimo de la proposición balthasariana se encuentra la intuición, que el ser creado, como semejanza del ser trinitario y como don o como amor, media todo conocimiento o deseo, toda trascendencia del espíritu humano. De este modo, lo que se tilda con facilidad como negativa es la receptividad, dado que se constituye un modo de ser propiamente tal. El carácter gratuito de tal ser, abre un abismo entre lo que existe y Aquel quien da el *esse*". Cabe apreciar que Siewerth aporta a Balthasar, en definitiva, la base filosófica de la intelección teológica trinitaria del misterio del ser y la diferencia real, a partir de su interpretación, del *actus essendi* de Tomás.

d. El amor, el transcendental por excelencia, según F. Ulrich

Para Balthasar, la pobreza es riqueza en cuanto patrimonio donado. Pero no se agota, sino desborda hacia una mayor plenitud. Esta polaridad, que no sólo consiste en que cada ente concreto tiene el ser pleno, a la vez que no lo agota, permite comprender al otro, en toda su positividad. Tal positividad adquiere, sin embargo, mayor relieve a partir del aporte de Ferdinand Ulrich, discípulo de G. Siewerth, quien no sólo trata de mostrar el significado teológico del *mysterium relationis oppositio*, sino también su concreción histórica salvífica mediante el Misterio Pascual, la *Teología Crucis*, expresión extrema del amor trinitario.

Pues, en la medida que Dios es origen y meta de la *diferencia*, en un sentido positivo, se hace patente la doctrina trinitaria, fundada cristológicamente. El paso a la cristología es inevitable para la filosofía, este decurso evidencia toda la dinámica profunda de aquello que significa amor divino y humano, de tal modo que los planteamientos filosóficos se tornan transparentes hacia la cruz de Cristo. En consecuencia, ayuda a la fe recibir su libertad como regalo del amor absoluto en este mundo, realizando la *dia-crisis* de la libertad. Esta verdad se aprecia, sobre todo, en la *Teológica 2 y 3*, la explicación de la dimensión kenótica de tal lógica en su proyección cristológica y pneumatológica.

Ya en *Gloria 5* Balthasar señala, allí donde aborda el "Milagro del ser" en su "cuadruple diferencia"²⁵: "Reina, pues, en la realidad un misterio que está más allá de la pobreza y de la riqueza, misterio que se expresa a través de cada una de ellas correctamente, aunque de manera insuficiente. Nada hay más rico y más pleno que el ser en su magnífico, absoluto e inefable triunfo sobre la nada; (sin esta plétora, el ser no es realmente pensable, vagaría como un duende sólo en principios impensados del pensamiento). Sin embargo, sólo por una vez puede esta plenitud expandirse de manera absoluta: en Dios. Puesto que ella no tiene que afirmarse contra nada, (dado que la nada es nada), no tiene tampoco necesidad al sustentarse en sí, de

²⁵ Cf. Gloria 5, 574, donde el autor remite en la nota 2 a Ferdinand Ulrich: Homo Abussus. Das Wagnis der Seinsfrage (1961). Cf. Gloria 5, 580-581.

encerrarse en una circunscripción esencial para después quizás, saliendo de ahí, comunicarse más allá de sus confines (que no tiene)".

Luego, en la *Teológica 2* Balthasar constata: "Lo impensable de antemano de la autoentrega o autodesposeimiento, que convierte antes que nada al Padre en el Padre, no se ha de atribuir al conocimiento, sino sólo al amor gratuito, lo cual muestra a éste como el "trascendental por antonomasia"²⁶. Y continúa: "Sólo es posible entender esto, si uno se atreve a hablar...como F.Ulrich la unidad de "pobreza" y riqueza" ya en el ser absoluto-lo cual una vez más se puede ilustrar en el niño"²⁷. "Así, el amor se puede considerar como el modo supremo y, por ello, como la "verdad" del ser, sin tener que quedar alejado por encima de la verdad y el ser".

El teólogo suizo vuelve nuevamente a la *diferencia real*, cuando explica a Ulrich²⁸ con un par de alusiones sumarias:(...). Existe una diferencia real (esto es, que se ha de entender desde el ente mismo) entre el "esse", que significa *aliquid completum et simplex, sed non subsistens*, y la esencia finita en que alcanza subsistencia. Dicha diferencia, en modo alguno, ha de entenderse como si dos partes se unieran en un todo, sino que más bien ninguno de los dos aspectos se puede pensar a priori sin el otro; hay un " estricto entrecruzamiento de los polos en tensión...esencia y existencia"²⁹.

De ahí que, para el teólogo suizo, "el ser no subsistente llega a ser inteligible únicamente en el que existe de hecho...El hecho de que el ser, como actual(*simplex et completum*) y no subsistente a la vez, se cierra en la multiplicidad de las criaturas y no se pueda comprender sino en este derramamiento (ya no fijado en un concepto) lo revela como la expresión pura y libre de la *bonitas* y *libertas* divinas...Mientras la no subsistencia del ser parece que es, en cuanto su desposeimiento, pura pobreza, revela que esta pobreza(¡en cuanto tal!) es la plenitud del darse divino³⁰ en las esencias, cuya pluralidad procede, tanto de su "autoentrega", como de acuerdo con la ejemplaridad divina que le es dada como su meta en el Logos".

De esta manera, afirma Balthasar, "la diferencia del ser procede, tanto del ser no subsistente como del (divinamente) subsistente; en este sentido, revela tanto la *similitudo* (en cuanto las muchas criaturas son en el ser del Uno) como la mayor *dissimilitudo*, en cuanto el ser no divino se contrapone a la identidad divina como necesariamente dual y no idéntico"³¹. Balthasar explica esta apreciación con bastante detención en la *Teológica 3*: "En el don perfecto, que aquí es el inescrutable origen y fuente primordial de Dios y de todo ser, acontece lo mismo que después en todo amor, aun cuando se comprenda todavía muy imperfectamente: la separación (inculcada sin cesar por Ferdinand Ulrich) de donante y don, a fin de que el donante pueda estar realmente presente en el don, (como don del que se desprende)"³².

Todo lo cual significa, según Balthasar, sintetizando a Ulrich: "El don no correspondería al que regala... si permaneciera atrapado en la arquetípica unidad con el donante... Se debe cortar el cordón umbilical, a fin de que la circulación sanguínea de quien recibe el don se independice, ande su camino hacia el que le posibilita y libera de "sí" regalado del ser. Para el donante, eso significa que la alteridad del otro no es aguijón de muerte que se le clava en la carne de su yo =

²⁶ TL 2, 173, n.9: Esta afirmación se vislumbra ya con el platónico *epekeina tes ousias*(Politeia VI ,509c), pero no puede inducir a un alejamiento de Dios respecto al ser (Jean-Luc Marion, Dieu sans l'être, Fayard, París 1982). El amor gratuito no es previo al ser, sino su acto supremo, en el que naufraga su comprensibilidad...(Ef 3,19).

²⁷ TL 2, 173, n. 10: F.Ulrich, Der Mensch als Anfang. Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit, Johannesverlag, Einsiedeln 1970, especialmente la 2.parte: "El hombre como niño símbolo personal de la unidad de riqueza y pobreza del ser creado como amor", 47-111.

²⁸ TL 2, 173 n. 2: Análisis más profundos se encuentran en las obras de G.Siewerth, especialmente en sus escritos tardíos(como Grundfragen der Philosophie im Horizont der Seinsdifferenz, o. c. y allí el gran ensayo "die Differenz von Sein und Seiend") y en Ferdinand Ulrich, Homo Abyssus, Johannesverlag, Einsiedeln 1961. Cf. las amplias discusiones allí mantenidas con pensadores afines.

²⁹ TL 2, 177.

³⁰ TL 2, 178, n. 8: Cf. F. Ulrich, o.c. 54

³¹ TL 2, 267; 295

³² TL 3, 225-228. F. Ulrich, *Leben in der Einheit von Leben und Tod*, Knecht, Frankfurt, 1973

yo, ¡ni tampoco una 'provocación concreta' que se ha de superar! Más bien asume la alteridad del otro, de donde brota la división, de manera que se convierte para él en posibilidad interna de su autocomunicación. Sólo así testimonia que su don se ha separado de él, que su ser es vivido, es decir, es recibido como don. Sólo mediante la separación del tú, por tanto, el yo puede aceptarse a sí mismo y, en este acto, afirmar el origen de su propio ser (junto con el otro)"... No obstante, y , conforme a ello: Cuanto más profunda y originariamente viene del corazón un don, cuanto más se deriva de la intimidad de aquel que lo regala, tanto más pura se dibuja en él la figura del donante, tanto más presente emerge el origen de su don, tanto más íntima es la unidad arquetípica de donante y don. Quien, por tanto, ve el don de quien comunica desde su propia vida, ve en él el origen mismo"³³.

A la luz de este trasfondo ulrichiano cabe entender, luego, la constatación de Balthasar: "El Padre renuncia a un (arriano) "ser sólo para sí"; pero, puesto que el Hijo no sólo recibe del Padre (por ejemplo, la esencia divina), sino al mismo Padre que se da, recibe en el don el dar; por consiguiente, en su recepción igualmente completa, él no es sólo acción de gracias (*eucharistia*), sino devolución, ofrenda de sí mismo para todo lo que el Padre dispone donando, absoluta disponibilidad... En modo alguno en subordinación (como entre "señor y siervo"), sino con una soberanía y libertad divina de la misma categoría que el Padre; así, éste no da ninguna orden al Hijo (como pretende el eterno malentendido de la doctrina anselmiana sobre la encarnación)..."³⁴.

Continúa Balthasar: "En primer lugar, por las palabras de Jesús sobre su relación con el Padre queda claro el golpeo mutuo de su recíproca entrega de amor. (...) Esta riqueza de ambos, que presupone la renuncia, se experimenta como un único don: (...)el *bonum* de la comunión del amor es para los amantes *donum*. Así ambos, el Padre amante y el Hijo amante, son obsequiados mediante esta comunión"³⁵.

Y Balthasar sintetiza: (...) "este obsequio(...) se pone de manifiesto como el rostro último, *prosonon*, de la divinidad. Esto es lo que sobre-viene ("*sur-prise*") a los vivientes, los sorprende³⁶; y ello se debe a que estamos en lo intemporal eterno, siempre nuevo, a que nunca se llega hasta el fondo del amor gratuito de Padre e Hijo; por eso, la resultante unidad y fruto es con mayor razón lo gratuito, que como tal ilumina, (1 Cor 2,10), lo insondable siempre más profundo del amor renunciante de Padre e Hijo."³⁷.

Todo lo anterior alude al "Espíritu de la Palabra, en el que la Palabra calla en el Padre y en la verdad del amor divino, que en cuanto Palabra dice y devela; y Espíritu del Padre, en el que quien habla libera su Palabra, la despacha a la separación de la muerte, y en el que Dios mismo se comunica. 'Espíritu' que procede del Padre y del Hijo, pero no es el que habla como tal, ni la palabra como tal. Más bien: la plenitud positiva de su silencio, aliento del Padre en la Palabra"³⁸... "Pero con esto aún no se ha dicho la última palabra. El fruto puro del amor (que renuncia al propio ser) no descansa como tal en un despojamiento, es la absoluta positividad del bien. Desde el punto de vista filosófico de la diferencia real, (cuyo arquetipo exuberante es la Trinidad), se puede decir: el bien es previo a todo despojamiento del ser, no existe en el bien ninguna '*exinanitio*' en el sentido de una aniquilación del ser"³⁹.

Con ello, para Balthasar, queda de manifiesto: "(...) el carácter de *donum* del Espíritu Santo. Como tal, es don en primer lugar para el Padre y el Hijo -en el doble sentido de estar

³³ TL 3, 225 nota 1.

³⁴ TL 3, 226: Baltasar fundamenta lo dicho con una extensa cita de Adrienne von Speyer.

³⁵ TL 3, 227.

³⁶ TL 3, 227, n.3: Tras ambas palabras, tanto la francesa como la española (y la alemana), subyace una imagen bélica: se sorprende al adversario; es decir, se es más rápido que él; hay que olvidarse de este trasfondo etimológico cuando se "sorprende" a alguien con un regalo.

³⁷ TL 3, 227.

³⁸ TL 3, 227, n. 4: Ulrich F., *Leben in der Einheit von Leben und Tod* (cfr. nota 1), 134.

³⁹ TL 3, 228.

mutuamente dado, y de sobrevenir a ambos desde la altura del "fruto", y, de ese modo, como la gratitud vivida personalmente del amor intratrinitario⁴⁰. El *apriori filosófico* ulricheano, en la teología de Hans Urs von Balthasar, entonces, permite la intelección más propia de la profundidad del misterio pascual, donde la lógica sólo se comprende como amor.

7. Diferencia divina y creatural según Buenaventura

La cuestión filosófica se radicaliza en el ser, al revelar su índole de misterio, que a la vez se oculta. Esta posibilidad no se encuentra ni en la razón finita, ni en el origen de todo, sino "entre" ambos ¿Cómo resultaría esta posibilidad, a modo de Kant? Sería trascendental. Y, a modo de los dialógicos? Sería un encuentro puntual. Mas, a modo de Przywara, es analogía en cuanto *analogia entis*, es decir, cabe centrarse en los "vestigios del ser", los trascendentales, que atestiguan una plenitud, totalidad siempre mayor en lo concreto. Los trascendentales constituyen el camino certero hacia el misterio del ser. Sin duda, para Kant los trascendentales son conceptos vacíos, que no enuncian el ser, pues han llegado a ser meras formas vaciadas de contenido. Nietzsche, por su parte, concede consistencia a dichos trascendentales, pero los opone unos a otros. En definitiva, ¿qué es lo que interesa en los trascendentales para el problema de la alteridad, que nos ocupa? Sin duda, su origen proviene de la *distinción real*, que Buenaventura interrelaciona con los trascendentales y las respectivas hipóstasis (suma unidad al Padre, suma verdad al Hijo, suma bondad al Espíritu)-*Brev I 6*.

No hay relación entre diferencia divina y creatural, a primera vista. Que el ser único de Dios existe en tres hipóstasis no tiene nada que ver con la contingencia, al contrario, es máxima expresión de plenitud sin límites del ser divino, que no puede agotarse en una hipóstasis, sino que requiere del mutuo éxtasis de las "personas" para desplegarse como amor absoluto y verdad como tal. Frente a este desborde en lo creatural, el ser no subsistente a los vasos que lo reciben y llevan a la subsistencia siempre como algo infinito: cada uno tiene que dejar lugar para insospechables posibilidades del ser. Así aparece la diferencia fundamental que fundamenta la diferencia creatural entre "esse" y "essentia", primordialmente por la limitación de la última. Esta distancia que aquí se abre no es, sin embargo, unívoca dentro del pensar de la revelación teológica.

La revelación subraya en Gn I, I la libertad absoluta y soberanía de Dios frente al mundo creado, y la S.E no deja lugar a dudas que el mundo no es necesario para Dios, sino que se debe a su liberalidad amorosa. Con esto, la distancia entre Creador y criatura a pesar de la gracia y participación en la naturaleza divina, no se puede superar y llevar a una identificación. Por otro lado, se pone un puente desde este abismo por la revelación de la Trinidad; si hay en la identidad de Dios el Otro, que, al mismo tiempo es Imagen del Padre y arquetipo de todo lo creado; si en esta identidad hay el Espíritu, que es amor libre, desbordante del "Uno" y del "Otro", entonces lo "otro" de la creación que se orienta por el arquetipo del Otro divino, y su ser como tal, que se debe a la liberalidad intradivina, se pone en una relación positiva con Dios, lo que ninguna religión podía soñar.

Con esto la diferencia divina y creatural se acerca hasta una cierta comparabilidad. La criatura no proviene solo "de Dios" y con esto apunta todo su ser a Su origen, meta (con sus diferencias), sino también a las hipóstasis: primero, a la Imagen de todas las imágenes, el Hijo, que hace presente para ella al Padre como al Espíritu, quien como origen personal es la liberalidad creatural del Dios trino. Este indica que se realiza tanto a base de la diferencia primaria como diferencia creatural, cuanto su incomprendibilidad en sí mismo sin este remontar a la diferencia intradivina. El no lograr una identidad dentro de la diferencia mundana, en los seres concretos, presupone internamente una forma de diferencia dentro de la identidad divina.

Para explicar mejor esto, hay que partir de la forma fundamental de la diferencia en el ámbito creatural. Existe una diferencia real (es decir, se la comprende desde el mismo ser)

⁴⁰ TL 3, 228.

entre el *esse*, que significa el *quid completum et simplex, sed non subsistens* y el ser finito dentro del cual él alcanza subsistencia; pero no se debe comprender esta diferencia como si se juntaran dos partes para un todo, sino de tal modo que un elemento no es pensable de antemano sin el otro; por otra parte, existe una compenetración estricta de los polos en tensión, de esencia y existencia. El ser no subsistente sólo se puede comprender en lo que existe fácticamente, una criatura finita es tal por el hecho que subsiste: "Del ser no se puede decir que existe, sino sólo se lo puede de *algo* que existe gracias al ser". Ser creado se enuncia de la totalidad. Que el Ser a la vez, como actual (*simplex et completum*) no subsistente se derrama en la pluralidad de seres creados y no puede ser comprendido de otro modo que en este derramarse, (de ningún modo en el concepto), lo revela como expresión pura y libre de la *bonitas* y *liberalitas* divina.

Esto apunta a la necesaria pluralidad y multiplicidad de los seres creados, ya que el ser no subsistente no puede alcanzar la subsistencia en *un* ser salvo que sea Dios mismo. Mientras la no subsistencia del ser como su expresión parece ser mera pobreza, revela que esta pobreza como tal es *plenitud* de la autodonación divina en seres, cuya pluralidad proviene tanto de la renuncia a sí mismo que le es dado como su meta en correspondencia a la ejemplaridad del Logos. Así, la diferencia del ser proviene tanto del ser no subsistente como subsistente (divino) y revela como tal tanto la *similitudo*, en cuanto los muchos seres son uno en el Ser como la *mayor dissimilitudo*, en al medida, en que el ser no divino se muestra como diferenciado necesariamente y se enfrenta como no idéntico a la identidad divina.

En esta diferenciación del ser creado se distinguen necesariamente sus atributos trascendentales, y revelan a la razón común el hecho de la diferencia real. Esta razón se encuentra sin respuesta ante la pregunta, dónde buscar la unidad del ser divino. La respuesta, en lo universal, (que siempre contiene en sí lo particular para poder ser universal), o en lo particular, (que como tal no puede ser sin lo universal) lo que se revela con más fuerza en el ámbito del Espíritu como aquel mutuo acrecimiento entre autonomía, *ser-para* y *por- otro*. Lo mismo vale de la verdad; se encuentra, según Tomás, primordialmente en el *intellectus*, en el juicio del espíritu, que sin embargo, no puede juzgar, si las cosas no se abrieran en su verdad óptica, como se ve explícitamente en la inseparabilidad tanto del mutuo acrecentamiento de espontaneidad y receptividad de abstracto y *conversio ad fantasma*, de aprehensión y dejar ser, síntesis y análisis etc.

Como ya aquí la libertad juega un rol importante, esto es, responsabilidad para la verdad no se comprende sin ética, reaparece la diferencia, tal cual en al ámbito del bien: al *bonum est in rebus* tomista, que como tales seres son apetecibles, se opone la norma del ser bueno y actuar bien en el sujeto, donde sin embargo, ambos, lo que se ofrece al amor y lo que comparte desinteresadamente en el *apetecer*- se encuentran más allá de sí mismos. Los trascendentales *in-existen* también en su diferencia creatural uno en el otro, pero apuntan en común, en virtud de su diferencia y finitud más allá de sí, esto es, que contienen como expresiones del *ens completum et simplex, sed non subsistens* un elemento trans-finito, transeencial, por lo cual indican a un origen, su tomar forma y su meta en Dios.

Sin embargo, el pensar no puede contentarse con estas afirmaciones. ¿Cómo pues no podría ser considerada la diferencia mundana en su "*mayor dissimilitudo*" frente a la identidad divina como una caída y no como algo "muy bueno", si esta diferencia no tuviera en Dios mismo una raíz no concurrente con Su identidad?, ya que la diferencia mundana (en todo lo que existe) tiene que originarse en el ser dado por Dios, en su *liberalitas*-ser perfecto pero no subsistente y no aprehensible como la voluntad y ejemplaridad de Dios. De un Dios que carece de toda diferencia puede originarse un mundo marcado por la diferencia sólo como caída (así, en todas las religiones). ¿La diferencia debería ser algo positivo? Según Sto. Tomás la diferencia misma, a causa de la cual se diferencian los seres, es algo existente de algún modo,

por eso Dios no es el fundador de una tendencia al no -ser, sino el fundador de todo ser, no es el principio del mal, sino de la pluralidad⁴¹.

Puede hablarse así de lo absolutamente positivo de la diferencia y por lo cual un absolutamente indiferenciado no puede ser causa de diferencia, sino sólo lo que la revelación cristiana revela como misterio de la Stma. Trinidad en la identidad de ser. El acto del ser es, entonces, a la vez unidad originaria y no-unidad. Si esto no resulta ser una simple contradicción, es necesario comprender la unidad como fundamento unificante de su no-unidad originaria. La diferencia existente en la unidad del ser es también la máxima pensable, en la medida en que ella despliegue todo lo que es bueno, realmente en la diferencia. Pero como Dios es la simplicidad del ser mismo, se dice al mismo tiempo que la más grande de las diferencias no toca la unidad y simplicidad, de tal modo, la diferencia en Dios no puede ser otra cosa que "relación absoluta".

Se puede tratar de demostrar y deducir a base de este argumento "todas las diferencias" sólo a partir de la diferencia real de la subsistencia divina. Determina consecuentemente la diferencia en Dios como una diferencia entre "ser" y "subsistencia" (de las hipótesis), por lo cual la diferencia entre ser y esencia no es la última diferencia y se escapa del rasgo hegeliano de definir lo uno absoluto en la alteridad de seres finitos y hacerla idéntica consigo misma o cerrarla en el "más allá" de sí. De todo lo anterior se colige que, a través de la alienación, la potencia, la alteridad, el no-ser, el cambio, reina la positividad de un movimiento infinito del ser hacia la realidad que como tal no procede de la forma, sino acontece al interior del ser mismo. Recién, entonces, esta es imagen pura de lo absoluto. Con lo cual Tomás tiene razón: "El conocimiento de las personas divinas era necesario para una comprensión auténtica de las cosas creadas y de la gracia en cuanto *amistad de Dios*."

Si efectivamente las criaturas remontan a las procesiones divinas, cabe tomar en serio la simultaneidad de los procesos intradivinos, su perijóresis, que Buenaventura da a conocer con mayor profundidad que Tomás a través del concepto "*expressio*", en cuanto revelación de la fecundidad intratrinitaria. No cabe duda, que esto significa tomar en cuenta lo "propium" de cada hipótesis en Dios. Esta particularidad de cada persona divina proviene de su *processio* y se realiza *in relationem*, en relación con otro.

A modo de conclusión

La identificación de las bases filosóficas del misterio de la alteridad, que constituyen el fundamento de la presente investigación, requiere de un esfuerzo notorio para poder señalar aquellos aspectos relevantes de la alteridad, que se refieren a su gestación conceptual histórica y configuran la densidad conceptual de vital repercusión, obtenida a través de un recorrido tortuoso, es decir, un método complejo circular.

Las bases gramaticales prefilosóficas de la alteridad aportan un significado, que oscila entre una concepción cosista-*aliud*- y personal-*alter*-, logrando una mayor precisión como este otro- *heteros*-, que la filosofía de Platón especifica en cuanto ser-otro, en cuanto ser relativo, que tiene su fundamento en la participación en la idea de lo múltiple.

Mientras Aristóteles se refiere pocas veces a la alteridad, aunque aporta la distinción relevante de alteridad y diferencia, Platón la cuenta entre los cinco géneros, que se oponen a las categorías aristotélicas y se transforman en los cinco principios. Heteros opone la alteridad al *unum*, que está más allá de toda división múltiple. En el espíritu (*nous*) aparece la distinción entre el pensar y lo pensado. Las cosas múltiples son otros.

Para los "platónicos" de la Edad Media-sobre todo-Nicolás de Cusa la alteridad tiene una especial relevancia bajo la influencia de Agustín, Proclo y Dionisio, Tomás se inclina más a los trascendentales clásicos *verum, bonum, unum*. Pero Tomás aporta una significativa aclaración del *modus aliquid* como *aliud quid; ens* en cuanto existente *ab alius*. *De veritate* 1,1.

⁴¹ De pot 3,16, ad.3

Un esclarecimiento mayor recibe la alteridad a partir de la fenomenología de Husserl para quien la estructura de intencionalidad es bipolar, es decir, dicho filósofo distingue entre noésis y noématica y se configura en cuanto unidad intencional como compuesto de multiplicidad con un momento central, el unificador central. El otro emerge a partir de la intersubjetividad, la *Einführung*, que descubre la continuidad en la medida en que aparece la dimensión paradójica, en cuanto constitución de intersubjetividad.

Aquí resulta decisiva la pregunta por el principio de individuación y su fundamento. Los escolásticos pusieron este fundamento en Dios, pero dejando en claro que la alteridad se distingue de la diferencia entre género y especie, es decir, substancia, accidente y predicado. Aquí la fenomenología de la vida permite entrar en la experiencia de la conciencia individual, pero suprime la diferencia entre esencia y existencia en la reducción trascendental. Emerge aquí la pasividad como decisivo para el concepto *autoafcción*, tomado de Kant. El sufrimiento que produce la alteridad remonta al cuerpo, que se distingue de la carne. Esta dimensión cabe pensarlo cristológicamente a partir de la encarnación del Verbo de Dios y su generación intratrinitaria. La participación creatural en esta generación no sólo remonta el fundamento al interior de Dios, sino también admite una diferencia intratrinitaria. Pero en definitiva, el principium individuationis, sigue siendo el misterio de la singularidad.

Una comprensión más completa de la alteridad aporta, sin duda, Ricoeur, por su distinción entre sí mismo y otro. La alteridad pensada en relación con la mismidad lleva a la aporía, mientras su relación con la ipseidad abre una dimensión nueva en cuanto implica pasividad, un ser afectado por un agente otro. Esta misma figura de alteridad se logra por una afirmación del ipso por el otro distinto de sí, lo cual lleva a Husserl al *alter ego*, mientras para Levinas el otro es asignación exclusiva de sí. De todos modos resalta el carácter paradójico de la donación: el otro sobrepasa la esfera mía en que se enraiza. La presentación a esta donación requiere de la dimensión del cuerpo, como trascendencia inmanencia. La donación del sentido se realiza por el apareamiento, el ego es trasladado a otro cuerpo, el alter ego considerado como propio, muy semejante, "como" yo mismo. Para Levinas el movimiento es de otro a mí.

Ricoeur advierte dos clases de identidad, *ipse* e *idem*. Hay una ruptura, que para Husserl es gnoseológica, para Levinas es el rostro del otro, el Sinai y como tal es voz. Pero se requiere una reorganización de los grandes géneros Mismo y Otro. Aparece la figura de la hipérbola, a partir de la duda cartesiana y en Husserl como reclamo. Se puede realizar como separación y epifanía del rostro. No hay contradicción entre dos movimientos: del otro hacia el mismo y del mismo hacia el otro. Esta es la tercera modalidad de la alteridad: la atestación de sí, lo cual pone la alteridad en cuanto pasividad en el plano de los grandes géneros. El Otro es Dios: ante esta aporía el discurso filosófico se detiene.

Pero el discurso debe continuar para nuestra investigación. De tal modo, se intenta pensar con Balthasar la ruptura paradójica de Ricoeur en clave de una "metafísica de amor", que comprende la alteridad desde la clave del ser como amor, siendo este intelecto. La alteridad, suprimida por Hegel y rescatada por Blondel es fortalecida por Tomás quien deja al otro ser otro, lo cual Tomás remonta a las procesiones intratrinitarias, de tal modo que en Dios mismo hay distinción. Esto lo piensa Siewerth por su singular interpretación del *actus essendi* con la diferencia entre el ser y la subsistencia. Ulrich, por su parte, esboza una comprensión positiva cristológica de la alteridad en su dimensión kenótica, declarando al amor el trascendental por excelencia.

Buenaventura toma en serio la distinción real entre Dios y la creatura, elaborando una visión original de la alteridad a partir de los trascendentales aplicados a las personas en la Trinidad Brev I 6. Esto requiere no sólo una peculiar atención a la analogía proporcionalitas, sino también a la *similitudo* con mayor *dissimilitudo*.

