

El tercero o el otro que llega

Una fenomenología de las relaciones humanas ante el extraño que llega

José Daniel López, S. I.

Universidad Católica de Córdoba

Facultad de Filosofía y Humanidades

jdlopez.sj@gmail.com

Córdoba – Argentina

Resumen breve

Se expone una fenomenología de la hospitalidad a partir de tres figuras: *yo*; *tú*; y el *tercero que llega*. Se describen las dos primeras figuras siguiendo la inspiración del cuento “La construcción” de Kafka, ampliando con descripciones tomadas de Husserl y Hegel sobre el *yo sujeto* y su relación con *lo otro*. Se culmina con la (contra-) categoría de la *carne* y en el principio de la inter-donación o de la afectación mutua, tomado de Jean-Luc Marion, que permite pensar otra figura de relación con el otro: la de la *hospitalidad* figurada en la dialéctica varón-mujer (según Gaston Fessard) y la del hijo como tercero que llega.

1. Introducción

Expondré una indagación fenomenológica de la *hospitalidad* a partir de tres figuras: *yo*; *tú*; y *el tercero extranjero que llega*.

Para la exposición de las figura del *yo* y del *tú* seguiré el análisis que Walter Biemel¹ realiza del cuento póstumo de Kafka: “La construcción” (*Der Bau*)², completándolos con otros análisis especialmente de Edmund Husserl³ y de Georg W. F. Hegel⁴.

La reflexión sobre cada una de las figuras culminará en la figura del otro que llega como *extraño* o *extranjero*. Para describirla, utilizaré la (contra-) categoría de la *carne* y el principio de la *inter-donación* o de la *afectación mutua*, inspirándome aquí en el fenómeno erótico de Jean-Luc Marion⁵ y en la dialéctica del amor inspirada en Gastón Fessard⁶.

De esta manera buscaré llevar la vivencia de la hospitalidad a una filosofía primera.

2. Yo

1. El cuento de Kafa está centrado en un personaje solitario y su madriguera. Este personaje es un *animal racional* cuyo discurrir de sus pensamientos consigo mismo domina toda la narración. En este personaje, que en el inicio de la primera línea es presentado como “Yo” (*Ich*), Walter Biemel encuentra la imagen del hombre moderno, es decir del *ego sujeto*.

¹ Walter, Biemel. “La vérité de l’art” (en adelante: B). *Po&sie* 2008/2: 105-113. Web. 12 dic. 2018. <<https://www.cairn.info/revue-poesie-2008-2-page-105.htm>>.

² Kafka, Franz. “La construcción” (en adelante: K). *Relatos completos*. Trad. Francisco Zanutigh Nuñez, Nélica Mendilaharsu de Machain, Jorge Luis Borges. Buenos Aires: Losada, 2013. 571-615. “Der Bau”. Die freie digitale Bibliothek. Web. 12 dic. 2018. <www.digbib.org/Franz_Kafka_1883/Der_Bau>

³ Husserl, Edmund. *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke* (en adelante: Hua). Ed. Walter Biemel e.a. The Hague/ Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers/ Springer, 1950 en adelante.

⁴ Hegel, Georg W. Friedrich. *Fenomenología del espíritu* (en adelante: FE). Trad. Wenceslao Roces. México. FCE: 1966. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Trad. Ramón Valls Plana. Madrid. Alianza: 1997.

⁵ Marion, Jean-Luc. *Étant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation* (en adelante: ED). Paris. PUF: 1997 (Trad. esp. *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación* (en adelante SD), Madrid, Editorial Síntesis: 2008). *Le phénomène érotique. Six méditations* (en adelante: PhE) Paris. Grasset: 2003. “Le paradoxe de la personne” (en adelante: PP). *Études*. Oct. 1999: 349-360.

⁶ Fessard, Gaston. *De l’actualité historique I. A la recherche d’une méthode* (en adelante : F) Paris. Desclée de Brouwer: 1960.

El *yo*, personaje de este cuento, coincide así con el *ego* que Husserl, retomando el tema del sujeto trascendental kantiano, describe en relación con sus *cogitaciones*. En efecto, para Husserl, el *ego*, siendo el residuo fenomenológico de la puesta entre paréntesis de la tesis del mundo natural, es a la vez, por la reducción, el origen constituyente del mundo de las vivencias o *cogitaciones*. Es decir que, si por un lado el *ego* en tanto residuo de la reducción es un *ego puro*, a la vez se fenomenaliza, en primer lugar para sí mismo, en la aprehensión de sí mismo por sus *cogitaciones*:

... todas (las vivencias), en cuanto pertenecientes a la corriente de vivencias *una* que es la *mía*, *tienen* que convertirse en *cogitaciones* actuales o consentir entrar y hacerse inmanentes en *cogitaciones* de esta índole; en el lenguaje de Kant: “el yo pienso necesita poder acompañar todas mis representaciones”.⁷

Es decir que *en* las *cogitaciones* actuales, el *ego* tiene la intuición de sí como *sujeto* originante del mundo de la experiencia, esto es: en el acto de *constitución del mundo* como “correlato intencional morfológicamente ordenado en la esfera de la intuición empírica”⁸.

Consecuentemente entonces, comienza el cuento: “Yo he *constituido* la *construcción*, y *aparece* bien hecha” (*Ich habe den Bau eingerichtet und er scheint wohl gelungen*). *Der Bau* será ciertamente la *madriguera* pero la palabra también evoca el verbo *construir* (*bauen*), y luego la *construcción*; y según W. Biemel, a la significación profunda del construir la *madriguera* concierne el *habitar*.⁹

2. El personaje del cuento no se muestra sino como sujeto de un discurso consigo mismo en presente y en primera persona del nominativo: *yo*, concomitante con su obra: su *construcción*, su *madriguera*. Es decir: es el *yo pienso* constituyente a la vez que el *yo quiero* de una *voluntad de poder*.

⁷ Hua XIX, 358.

⁸ Hua III/1, 124.

⁹ Cf. B, 105.

Así, la sucesión narrativa es una descripción en la que el *yo* se fenomenaliza como polo de actividad intrínsecamente unido al polo objetivo al que se dirige intencionalmente la operación constitutiva del discurso y del obrar. Siguiendo nuestro hilo fenomenológico podemos decir que el polo intencional es aquí un objeto constituido como *esencia* a la vez que como *idea*; confirmando así lo entrevisto por el mismo Husserl, cuando en *Ideas I*, afirmar que “la *esencia (Wessen)* es lo que (*Was*) se encuentra en el ser autárquico de un individuo constituyendo lo que él es. Pero todo “lo que” (*Was*) semejante puede “trasponerse en idea (*Idee*)”¹⁰.

En efecto, el animal racional del cuento busca plenificar con certeza su expectativa de *seguridad* en la *construcción* de su morada para *habitar* en el reposo consigo mismo sin la amenaza de otro, renovando así la idea hegeliana del “juego de amor consigo mismo” en el que resuena también la aristotélica del “pensamiento de pensamiento que se piensa a sí mismo”¹¹. Esa es la esencia de su *objeto*, y es esto lo que inversamente define su existencia como *sujeto* (yo constructor, yo constituyente). En efecto, la madriguera y su construcción que dan el título al cuento, es presentada por Kafka siguiendo la *idea de seguridad*, es decir: la construcción es descrita a cada paso teniendo en cuenta las astucias realizadas para alcanzar, como dije arriba, la *certeza* de una seguridad completa en la que habitar. Sin embargo, a cada artificio realizado para alcanzarla, se sigue lo contrario a lo deseado y buscado, esto es: la duda y la incertidumbre.

Así, dice en un momento el personaje: “lo más bello de mi construcción es su silencio”¹². El contenido de esta idea es la ausencia de ruidos que anunciarían un posible enemigo amenazante. Es decir que, afirma Biemel, “al obtener el silencio, el animal no hace sino

¹⁰ Hua III/1, 13.

¹¹ Cf. Hegel, FE: “Prólogo”; *Enciclopedia...* § 577, donde cita: Aristóteles, *Metafísica* XII 7.

¹² K, 574.

satisfacer su exigencia de seguridad”¹³. Ahora bien, Biemel también advierte que el relato oscila dialécticamente entre dos polos: por un lado: el *silencio* como ausencia de peligros, y por el otro: la *inquietud* de sentirse amenazado; oscilación que, en rigor, no varía por la llegada efectiva de una amenaza sino por el estado afectivo que la posibilidad de su llegada produce.¹⁴ La sucesión dialéctica entre la certeza y la incertidumbre y entre la seguridad y la inseguridad, motiva en consecuencia la persecución *ad infinitum* y sin descanso de la certeza de la seguridad por medio de una serie de artilugios, que son imágenes de la técnica. De ello afirma Biemel:

Esta es exactamente la actitud del ego de los tiempos modernos en tanto que se comprende como sujeto y hace del ente en su totalidad un objeto (...) para obtener una certeza tal que le procure la seguridad absoluta... Kafka muestra el giro que tuvo lugar con la subjetivación del ego, pero además muestra el punto culminante de ese desarrollo.¹⁵

3. Todo esto conduce sin embargo a una paradoja: al querer *asegurarse* a sí mismo se pone en *riesgo* a sí mismo, ya que el constructor podría quedar atrapado y prisionero en su madriguera sin auxilio posible de otro. Además, a ello hay que agregar que, a la búsqueda de protección contra lo exterior, le sigue la amenaza que proviene del interior de la madriguera y finalmente de sí mismo. La secuencia final en efecto describe la búsqueda obsesiva de la certeza entre la perturbación y angustia que le provoca al personaje el ruido de un “siseo apenas audible”¹⁶ que no sería sino su propia respiración.

¹³ B, 106.

¹⁴ Cf. B, 106.

¹⁵ B, 108.

¹⁶ K, 595.

3. Tú

1. La relación con lo otro *exterior* y luego *interior* está marcada por la inseguridad que acompaña la búsqueda de la certeza de seguridad; siendo las dos configuraciones fundamentales de la intencionalidad de la conciencia insegura: la *posesión* y la *desconfianza*.

Al deseo de *posesión* sigue el deseo de *dominación* de lo extraño. En efecto, el territorio constituido en madriguera no puede sino pertenecer a él, por lo cual le resulta imposible dejar ingresar a alguien en tanto *otro extraño*, pues la construcción, afirma el personaje del cuento: “yo la he hecho para mí, no para visitantes”¹⁷. En consecuencia, solamente ingresa en su interior lo que el personaje trae a ella como “cacería”¹⁸ que es acumulada como provisión y con la que puede deleitarse:

(...) me servía de consuelo ver todas las plazas y todos los corredores completamente libres, y también poder contemplar en la plaza fuerte cómo iban creciendo los montones de carne, cuyos respectivos aromas llegaban hasta los corredores más alejados, aromas que, cada uno en su especie, me embelesaban, y que yo podía discernir desde lejos.¹⁹

Más todavía, si alguien lograra finalmente ingresar movido por la “inmunda ambición”, es decir: movido como él mismo por el deseo de poseer y acumular, sin compasión lucharía contra él a muerte hasta masacrarlo y deleitarse en su victoria:

Si viniese ese tal, si con su inmunda ambición descubriese la entrada... si entonces se metiese dentro... de modo que yo, finalmente, me largase a perseguirlo en una loca carrera, sin ninguna consideración le saltase encima, lo mordiera todo, despedazara su carne, lo hiciese tiritas y me bebiese toda su sangre y pudiera apilar su cadáver junto con el resto del botín...²⁰

El posible enemigo es aquí el otro que funciona con el rol de espejo de sí. La analogía con la dialéctica hegeliana del reconocimiento es evidente. El *yo* está atravesado dinámicamente por el *deseo* que se manifiesta como *apetito* de dominación y fagocitación de lo otro en y para sí.

¹⁷ K, 588.

¹⁸ K, 576.

¹⁹ K, 579.

²⁰ K, 587.

Es el motivo que lleva al *yo* a asumir el trabajo de lo negativo en sí para llegar a ser efectivamente sujeto. Son los “agotadores trabajos de mi cuerpo en todas sus partes” a los que refiere el narrador del cuento al referirse a la fatiga, el dolor y el esfuerzo que le impone la construcción²¹, “la pena y la penitencia que tengo que sufrir y sobrellevar”²², incluso morbosamente y sin razón contra sí mismo cuando la incertidumbre lo atormenta²³.

La certeza de sí que busca el *yo* no puede sino venir, constata Hegel, de otro como él, pero que como él aparece movilizado por el mismo deseo: “la autoconciencia sólo está cierta de sí misma mediante la superación (*Aufheben*) de este otro, que aparece ante ella como vida independiente; es una apetencia (*Es ist Begierde*).”²⁴ El otro entonces no hace sino reflejar para él su propio apetito y la violenta consecuencia que impone. Por ello, solo se puede confiar a quien se lo tiene enfrente y se lo puede “controlar”, afirma el personaje del cuento, “confiar completamente en alguien que está fuera... creo que esto es imposible”²⁵. El apetito que está en el origen de la lucha a muerte y la exposición de la vida generan la desconfianza al otro.

En efecto, la llegada del otro impone la exposición de cada uno ante el otro en una lucha a muerte donde el *reconocimiento mutuo* es solo un concepto, pero que sin embargo en su determinación efectiva configura una conciencia “que es reconocida” como *amo*, y otra “que reconoce” como *esclavo*. Se trata para Hegel de la forma paradigmática del encuentro intersubjetivo que funda el vínculo social y su configuración histórica.²⁶

²¹ Cf. K, 575.

²² K, 582.

²³ “(...) me arrojé en un matorral espinoso para castigarme, para castigarme por una culpa que no conozco”: K, 586.

²⁴ FE, 111.

²⁵ K, 588.

²⁶ Cf. FE, 115 sq.

2. Ahora bien, además de la descripción por la que el *yo* narrador y constructor — el *ego cogito constituyente* — busca llegar a ser sujeto en la certeza de la confianza en sí y consigo; en el inicio del cuento Kafka señala el *Stimmung* o actitud fundamental al origen de esta travesía: el animal racional se declara “vulnerable”²⁷ y por ello el mundo y lo otro lo afecta. Esta *afección de lo otro y del otro* es lo que para Jean-Luc Marion define el fenómeno de la *carne*.

La *carne* se fenomenaliza en una auto-afectación absoluta, como en el estado afectivo fundamental de la incertidumbre del personaje kafkiano, pero además, según Marion, en la afectación cada uno se recibe a sí mismo, ya que la afectación es “lo más originalmente mío”²⁸ en lo cual cada uno es insustituible: “un fenómeno absolutamente único en mí” en el que no solamente se descubre la carne como cuerpo propio vivido, sino más radicalmente, cada uno se descubre “*como carne*.”²⁹ Tendríamos que decir entonces que el habitar encarnado en el mundo y la relación carnal con el otro, difiere de la construcción de la madriguera para habitar en la seguridad de sí. Al contrario, ya que ella se afecta, en la *carne* alguien se expone al otro y se recibe de él.

La fenomenología de la donación, dice Marion en *Etant donné*, no busca denegar al sujeto de su efectividad sino que cuestiona o refuta el lugar de central que ocupa, o mejor dicho, “el modo de ocupación” que el sujeto como *yo*, en sus variantes: pensante, constituyente o volente, supondría en tanto *origen*. Se le refuta entonces no tanto su lugar central, sino que advierte que el *ego* accede allí de un modo derivado o *dado*, pues surge como polo de donación en la que recibe lo que se le da “sin medida respecto de sí mismo” y en la que como

²⁷ K, 572.

²⁸ Husserl, Hua I, 28.

²⁹ Marion, PP, 354.

“privilegio (...) se recibe él mismo de lo que recibe”. De allí que tome la figura de un *sujeto dado (adonné)*.³⁰

La vulnerabilidad de la carne, replantea consecuentemente, la relación y el acceso al otro, porque el problema del acceso al otro está íntimamente ligado al modo que se configura el sujeto. Si el sujeto es *constituyente de objetos*, como lo acabamos de ver siguiendo la narración kafkiana, el otro solo puede aparecer objetivado o eliminado en su condición de otro. Por el contrario, el sujeto que “recibe y se recibe de lo dado” en la afectación de la carne, implica entonces que el sujeto dado depende de la donación del otro y lo recibe en la respuesta que solo el sujeto dado puede dar cuando lo que se da se muestra, es decir como otra *carne*.

Estamos describiendo entonces no solamente la fenomenalidad de la carne, sino la inter-donación que ella supone: el *cruce de afectaciones* que Marion denomina: la inter-donación de carnes, es decir un sujeto dado dándose a otro sujeto dado. “Cuando el Otro se muestra, se trata de un adonado dándose a otro adonado: primero, como algo que se da comúnmente (un fenómeno dado), después como un adonado (al cual lo dado se da)”³¹.

La figura de la inter-donación permite entonces, según Marion, dar un paso más allá de la ética del respeto y la obligación (del rostro y la sustitución), pues alcanzaría la individuación del otro. En efecto, el otro no sería solamente el polo universal abstracto de la contra-intencionalidad, sino alguien alcanzado “en su insustituible particularidad, en la que se muestra como nadie más puede hacerlo”. Este fenómeno es el fenómeno erótico o simplemente el amor.³²

³⁰ Cf. SD 498

³¹ SD, 499.

³² ED, 499.

4. El otro que llega como *extraño y extranjero*

1. La fenomenalidad de la carne implica la posibilidad del amor como interdonación mutua. Es decir como recibíendome del otro que me da lo que no tiene ni es, es decir a mí mismo en la afectación, y dándome al otro al afectarlo y darle lo que yo no tengo ni soy, es decir sí mismo en la afectación. Este cruce de afectaciones abre la posibilidad del amor cuando el cruce implica luego de la intención y decisión de recibirme y darme el significado común (“Heme aquí”) de ambas intuiciones.

Ahora bien, el cruce de afectaciones padece la finitud de las carnes que se entrecruzan, y su fenomenalización dependerá de su temporalización en un fenómeno que lo haga durar, más allá de la finitud de ambos. Lo cual, solo un *tercero* como testigo de la donación mutua podría asegurarlo: como el *hijo* para los amantes, que en su carne fenomenaliza el amor que los que lo engendraron se tuvieron y cuya manifestación permanece incluso a pesar de que ya no se amen.

El tercero cumple entonces también el rol de *espejo*, de modo distinto al espejo dual de la figura anterior, porque surge del *cruce* y de la *distancia* de los amantes. La carne del tercero es la que entonces fenomenaliza la relación y encarna la distancia siendo una carne distinta y otra – en el caso del hijo, que la de sus padres.³³

En efecto, el modelo del hijo que llega sirve como modelo para pensar el fenómeno del otro que llega, como tercero es decir sin medida respecto de la intención y voluntad de los dos primeros, bajo dos caracteres fundamentales: que *arriba* por una *facticidad*. 1) *Arribo* que implica: — *a*) que su llegada sorprende y exige un punto de vista no solo distinto al de los dos primeros, sino que este nuevo punto de vista se focaliza a posteriori de su llegada como una *anamorfosis*; — *b*) su llegada no tiene causas suficientes precedentes, sino que el hecho

³³ Cf. PhE § 38, 302-305.

redefine las posibilidades y las razones como un *incidente*; — c) llega como algo nuevo respecto a los dos primeros imponiendo desde sí su posibilidad, tan *incierto* como que puede ser aguardado con esperanza, como un *evento*. 2) Su *facticidad* se revela en que si bien procede de la carne de los amantes, no las reproduce ni se asemeja a ellas. Lo que llega en el arribo de su carne nunca había llegado ni nunca más llegará. Y por su facticidad la llegada del tercero es la llegada de un otro extraño. En efecto, “todo hijo llega como un *enfant trouvé*”³⁴, el hijo llega como alguien que pide ser adoptado.

Hago notar finalmente en este punto, que la fenomenalidad del tercero se asemeja a la fenomenalidad que Husserl había entrevisto para el caso posible de un principio teológico anunciando su trascendencia: “No es la *facticidad* en general, sino el ***factum en cuanto fuente de posibilidades*** y realidades de valores crecientes hasta el infinito.”³⁵ Por lo cual no puede reducirse trascendentalmente a un *eidos* ni ser constituido en una esencia. La previsión eidética que esto último implica es lo que finalmente podría justificar el rechazo al que llega como tercero – caso que hemos desarrollado en nuestro primer y segundo punto precedente.

2. Retomando lo anterior hasta aquí, señalo que las figuras anteriores: *Yo*, y *Tu*, que describí siguiendo la narración kafkiana condujo a la descripción de la relación consigo y con el otro que culmina, según W. Biemel, en una triple alienación: alienación de la naturaleza denigrada a material de construcción para la madriguera; y alienación de los otros sólo vistos como potenciales enemigos; y alienación de sí mismo al percibirse como su propio enemigo.³⁶ Para completar la descripción de estas figuras, he iluminado dicha relación consigo y con lo otro siguiendo el tema hegeliano de la lucha por el reconocimiento. Y he tomado el análisis

³⁴ PhE, 310.

³⁵ Hua III/1, 125 (negritas mías).

³⁶ Cf. B, 109.

hegeliano porque muestra, lo que Gaston Fessard³⁷ remarca muy bien: en ese modelo, que desemboca en la dialéctica del amo y del esclavo, se despliega la voluntad de poder.

Ahora bien, en la relación varón-mujer que introduce inspirado en el fenómeno erótico de Marion, puede aparecer en cambio una inversión en la relación. Siguiendo ahora a Fessard, se puede notar que varón y mujer combaten una lucha amorosa en la que movidos por el deseo, cada uno busca alguien que le devuelva su esencia como sujeto – deseo que, según Hegel, mueve la lucha por el reconocimiento cuando dos individuos se encuentran bajo el modo de la conciencia duplicada.³⁸ Pero como lo notamos arriba, este deseo solo lo puede cumplir efectivamente, no un objeto – ni siquiera la naturaleza en tanto objeto del trabajo como para el animal constructor – ni una conciencia que no llegue a ser ella misma sujeto. De allí que sea necesario pasar a una dialéctica estrictamente intersubjetiva, es decir, una dialéctica que realice el concepto de reconocimiento intersubjetivo mutuo. Este reconocimiento es el que se realiza en la relación varón-mujer.

La mutua reciprocidad del varón y la mujer culmina en la unión biológica; y cuando los deseos de ambos, luego de la competencia, se abren al intercambio y la promesa del don mutuo que cada uno es para el otro, también acontece la unión de voluntades por medio de la elección mutua. Con ello, se invierte la lucha a muerte ya que nace la vida, pues de la conciencia de uno en y por el otro, es decir del conocerse mutuo nace (*co-naître*; conocerse en sentido bíblico) un nuevo ser³⁹.

Así, continúa Fessard, a la *lucha* sigue el *trabajo* de engendramiento y de crianza del hijo. En los términos de la dialéctica anterior del amo y del esclavo, al hijo le correspondería la figura del producto de la unión del varón y la mujer. Pero, si bajo las determinaciones de la lucha

³⁷ Cf. F.

³⁸ Cf. Hegel, FE, 113.

³⁹ Cf. F, 165 sq.

entre amo y esclavo, el fruto del trabajo estaba alienado al esclavo para la satisfacción del amo; en el recién nacido que es separado de la entraña maternal, son sin embargo ambos, varón y mujer, los ven al hijo engendrado como sujeto en el que se unen sus deseos (co-dilecto). El hijo, a diferencia de la naturaleza trabajada por el esclavo, es una nueva naturaleza humana, substancia viviente como conciencia subjetiva al igual que quienes lo engendraron⁴⁰. La dialéctica varón-mujer según Fessard permite pensar la *transfiguración* de las relaciones humanas. Porque en dicha relación se fenomenaliza la unión de voluntades en la elección mutua que da cuerpo a una nueva vida. Luego, la proyección social de esta relación como modelo, permitiría explicar la posibilidad real del surgimiento de la paz como una nueva figura en la que se encarna la resolución de la dialéctica conflictiva de la lucha de intereses y deseos⁴¹.

Algunas conclusiones

1. He tomado en el último punto la fenomenalidad del cruce de afectaciones en la carne, para poder sobrellevar las dificultades que el modelo del *ego* constituyente implica. Y en este fenómeno he buscado renovar el problema del *ego* en relación con el *otro*, buscando en ello algunas huellas para pensar la *hospitalidad*, aquí especialmente evocando la cuestión del otro que viene como extranjero o tercero.

La fenomenalidad del cruce de afectaciones en la carne permite pensar no solamente la relación yo-tu sino también el nosotros inclusivo que abre la llegada del otro. El modelo privilegiado aquí fue el del hijo, que puede ser descrito de esta manera: el arribo fáctico de

⁴⁰ Cf. F, 165 sq.

⁴¹ Cf. F, 163 sq. Thomasset, Alain. “De la poétique de l'amour à la dialectique homme-femme. Paul Ricoeur et Gaston Fessard sur la question de la reconnaissance structurelle”. *Revue d'éthique et de théologie morale*. 2014 (281): 37-52.

otra carne que pide ingresar por adopción a la relación de donación y entrega mutua de los amantes.

2. Este modelo evoca ciertamente otro modo de relación que el de la sola lucha por el reconocimiento. Sin embargo, supone todavía la dificultad de pasar del ámbito íntimo de las relaciones amorosas y familiares a relaciones y estructuras sociales que serían más amplias.

Es por esto último que he ampliado el análisis de Marion con los de Fessard, ya que este piensa que las dos dialécticas son internas a la vida social⁴²: la del amo y el esclavo, y la del varón y la mujer, pues en ellas se despliegan: en la primera, la *voluntad de poder* que domina la relación *política*, y en la segunda el *deseo de satisfacción* que domina la relación *económica*. En la primera, el modelo de relación es la *lucha*; en la otra el *trabajo*⁴³. Ambas en su *entrecruzamiento* configuran las sociedades humanas en las que lo político y lo económico están en tensión dinámica haciéndose uno alternativamente medio y fin en relación al otro⁴⁴.

3. Las dos primeras figuras evocadas se trascienden no solamente en la inter-comunicación de un mundo de objetos como una *inter-objetivación*, ni en la *inter-subjetivación* del reconocimiento, sino que se *transfiguran* en la *inter-donación mutua*. Así, pensar el fenómeno de la hospitalidad respecto del tercero que llega, con todas las determinaciones señaladas arriba, supone entonces, más que un nuevo fenómeno saturado, un *fenómeno transfigurado*, en el que la constitución del mundo de bienes en común y el reconocimiento intersubjetivo se transfiguran por la donación mutua, es decir por la intención de amar primero.

⁴² Cf. F, 170 sq.

⁴³ Si bien aquí tomé la figura “nupcial” de los amantes y la llegada del hijo, el fenómeno de la carne y la mutua afectación puede ser pensado también a partir del modelo de los amigos o compañeros en el trabajo común. Como lo hace el mismo Fessard, en su comentario a los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Cf. *La dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola*. Paris. Editions Montaigne:1965.

⁴⁴ Cf. F, 162.

El principio del amor aparece entonces como un verdadero principio de filosofía primera al invertir la constitución trascendental y la primacía fenomenológica del yo.