

## CONSEJO DE REDACCION

Lic. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovico Videla, Prof. Carola Blaquier, Mons. Juan Carlos Maccarone, Mons. Eugenio Guasta, P. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Prof. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Prof. Cristina Corti Maderna, Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Lucio Florio (La Plata).

*Director y editor responsable:* P. Dr. Alberto Espezel

*Secretaria de redacción:* Prof. Cristina Corti Maderna

# COMMUNIO

<i>La caridad</i>	3	
<i>Michael Figura</i>	5	<b>El mensaje joánico del amor</b>
<i>Lucio Florio</i>	17	<b>El amor y sus fuentes. Mirada topográfica del misterio del amor</b>
<i>Julia Alessi de Nicolini</i>	25	<b>Testimonio: Las dimensiones de la caridad</b>
<i>Eduardo Gowland</i>	29	<b>Caridad y vida monástica</b>
<i>Dominique Poirel</i>	35	<b>Amor de Dios, amor humano</b>
<i>Jean Luc Marion</i>	47	<b>El conocimiento de la caridad</b>
<i>Santiago Kovadloff</i>	61	<b>Buber, oyente de Dios</b>
<i>Manfred Lochbrunner</i>	77	<b>¿En camino a una biografía de Balthasar?</b>

# El conocimiento de la caridad

por Jean Luc Marion\*

## I

Aunque declarada explícitamente “la más grande” (I Cor. 13,13) de las virtudes teologales, aunque elevada al rango del último de los nombres divinos —porque “Dios es caridad” (I Jn. 4, 16)—, la caridad sigue siendo profundamente desconocida por el cristianismo moderno. Nos hemos reconocido en la fe: la fe nos conviene, porque ella afirma a riesgo de afirmarse, nos confiere una identidad entre los hombres y un proyecto sobre el mundo, permite celebrar y confesar sobre los techos el nombre de Dios, incluso traslada las montañas y las ciudades. En resumen la fe con su dignidad propiamente teológica y del más allá, seduce por la fuerza y la confianza que acuerda a la incertidumbre humana. En la nostalgia de un cristianismo antaño dominante y seguro de sí mismo —fantasma sin duda, más que realidad—, como en los sueños más recientes de “rehacer cristianos a nuestros hermanos”, hacemos confianza a la fe. Nos reconocemos todavía más hoy en la esperanza: pequeña llama ciertamente (tan conforme a la imagen de Péguy), desprovista de riquezas, de poder y aún de doctrina, minoritaria y perdida en una masa que la ignora, pero atenta a interpretar el menor movimiento como un “signo de los tiempos”, vigía obstinada de una hermenéutica siempre benevolente, nunca desesperada aunque decepcionada a menudo. En una palabra, la esperanza, que no presupone nada adquirido puesto que ella sólo debe esperar, atrae en razón de la pobre serenidad que ella otorga frente a la angustia común. En el deseo de un cristianismo futuro, reconciliado al fin con la modernidad y mayoritario —sueño ambiguo, porque, si Cristo ha prometido a la Iglesia que las puertas del infierno no prevalecerán contra ella, nunca le ha garantizado el triunfo universal, aunque sólo fuera porque El mismo sólo ha tolerado el

triumfo de los Ramos para manifestar su ilusión perversa—, es en la esperanza que ponemos nuestra espera.

La fe se organiza según el pasado necesario de la Revelación, por la tradición. La esperanza se despliega según el porvenir obligatorio de la Revelación, por la misión. Queda el presente —el aquí y ahora de la Revelación—, el instante propuesto de nuevo sin cesar en el que podemos ver si y en qué medida llegamos a ser discípulos de Cristo. Presente que no tiene nada de un regalo, porque él despeja el espacio de verdad en que, cada vez, para sólo nosotros si no para el público, experimentamos sin duda alguna si “estamos arraigados y establecidos en la caridad” de Cristo (Ef. 3,17). La caridad en efecto funciona en el presente: para saber si amo, no tengo necesidad de esperar, tengo que amar y sé perfectamente cuando amo, cuando no amo, cuando odio. Al contrario de la certeza de la fe, que requiere el tiempo de la perseverancia (Agustín) y la revelación final de lo que ya somos (Col. 3, 3-4), a diferencia de la certeza de la esperanza, que sólo encontrará su recompensa en los últimos tiempos (Mt. 24, 42-51), la caridad no espera nada, empieza en seguida y se cumple sin demora. La caridad rige el presente. Y justamente, el presente, desde el punto de vista de la caridad, significa también y primero el don. La caridad hace presente el don, presenta el presente como un don. Hace don al presente y hace don del presente en el presente.

He aquí sin duda, la razón por la que ella nos choca, nos inquieta y nos deja: porque no vale a su respecto ninguna excusa, ninguna escapatoria, ningún discurso de exención. Amo o no, doy o no doy. No es por un azar que todas las parábolas del Juicio Final lo hacen referirse no a la fe —los justos son los fieles creyentes, los injustos los incrédulos—, no sobre la esperanza —los justos esperan el restablecimiento *in fine* del Reino de Israel, los otros han hecho su duelo por él, sino sobre la caridad<sup>1</sup>—. ¿Hemos socorrido a nuestro prójimo, hemos dado aún los superfluo, amado a los más pequeños de los nuestros? He aquí lo único necesario, la única crisis, la única prueba. El juicio no distingue a los atletas de la fe, ni a los militantes de la esperanza, sino a los obreros de la caridad. En consecuencia, la caridad llega a ser para cada uno de nosotros el lugar de un juicio individual, que finalmente, abarca todo el espacio de tiempo que llamamos nuestra vida. Siguiendo la teología johánica del juicio,

<sup>1</sup> *Pasiones del alma*, págs, 17-29.

nuestro juicio queda inmanente en nosotros, tomando libremente posición frente a la palabra de Cristo, sin que ninguna condenación venga de fuera, de modo que en cada instante elegimos paciente y resueltamente si amamos a Cristo o si lo odiamos.

“Yo no he venido a juzgar al mundo (...pero) el que me desprecia y no recibe mis palabras tiene lo que lo juzga” la palabra que ha dicho es lo que lo juzgará en el último día” (Jn. 12, 47-48).

Inquietante doctrina, que pone todo en nuestras manos. Tanto más inquietante cuanto que se trata del acto más simple —amar o no amar—. Porque nuestro prójimo más cercano —“*Interior intimo meo*”— será siempre Cristo. Nos juzgamos entonces a nosotros mismos según demos caridad a la caridad —la caridad de amarla—. Tememos a la caridad porque nos intima la obligación de amar o no, y en primer término a Aquel que nos permite amar, a Cristo. Así nos sucede el no amar a la caridad. De donde esta ley fundamental del mundo: “*el amor no es amado*”.

## II

Caridad, amor —hemos pasado insensiblemente la frontera que, en principio, los separa—. Cada uno sabe que hay que distinguir cuidadosamente la caridad, virtud teologal, del amor, pasión de hombre *in via*. Pero la tradición filosófica ha impuesto sus propias divisiones. La división más aceptada discierne entre el amor como pasión del alma y el amor intelectual.

En su primer determinación, amor significa una pasión entre otras, es decir (según Descartes): una pasión provocada por el cuerpo (luego irracional) que afecta al alma (también merece ella el título de percepción), de suerte que ésta lo atribuye a ella misma (y no a su cuerpo o a otros cuerpos). Como todas las otras pasiones, el amor llega a ser así una percepción confusa, absolutamente gobernada por la subjetividad a la que ella afecta a partir de su cuerpo; como lo precisará Spinoza, ese carácter general de subjetividad cerrada (de mi cuerpo en mi alma hacia mi alma) resulta de la incapacidad de la pasión para conocer un término externo: el conocimiento inadecuado y confuso que Pedro tiene de Pablo permite conocer más el estado de espíritu (la subjetividad) de Pedro, que ninguna cosa de Pablo<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> *Etica* II, pág. 17.

Así, en general, la pasión enmascara al prójimo y no usa del prójimo sino para marcar la subjetividad que le afecta. Si el amor sólo constituyera una pasión en ese sentido, regresaría ya al rango de un solipsismo, que cierra en vez de abrir el acceso a quienquiera. Pero hay más. Entre todas las pasiones, corresponde al amor realizar más radicalmente ese solipsismo. Sea la definición que de él propone Descartes: la pasión que consiste en considerarse como formando una parte de un todo del cual el amado compone la otra parte; todos los amores no se jerarquizan sino por las variaciones de la importancia relativa de una de las partes (yo) y de la otra (el amado), sin que varíe la estructura; desde entonces entre los amores donde yo constituyo la mayor parte del todo (amar el vino, a una mujer que es forzada o el dinero amonedado) y aquellos en que yo sólo constituyo la parte menor (amor a su mujer, a sus hijos, a su príncipe o a Dios) las diferencias de objetos subrayan sólo la variante estructural. Por consiguiente, todas esas formas de amor "son semejantes"<sup>3</sup>, porque todas ellas se reducen al mismo acto de voluntad, por el que el *ego* se une a un objeto, sea cual fuere. En esa óptica, el amor sólo pone en acción una representación confesa y una voluntad arbitraria. No sólo la subjetividad no ama necesariamente un bien verdadero, sino en la mayoría de los casos un bien ilusorio, pero sobre todo ella no ama de hecho nada que sea diferente de ella: primero porque en general no dispone en una pasión de ningún conocimiento claro y distinto, luego porque el acto de voluntad puede aplicarse a cualquier objeto, amable o no, amante o no, humano o no, etc. De hecho en tal amor, falta, con el conocimiento, el prójimo mismo. En el mejor de los casos, el otro (mujer, hijo, príncipe o Dios) ofrece la simple ocasión de una unión de la voluntad irracional (a título de la pasión) y solipsista (a título del primado de la subjetividad). El amor se define como lo que ignora al otro.

Tal paradoja no debe asombrar, a tal punto la ha ilustrado y explotado la literatura moderna. Para atenerse a lo más conocido, de Stendhal a Proust, el héroe amoroso sufre una pasión que, confirmando a Spinoza, describe mucho más evidentemente el estado de su propia subjetividad que a ese prójimo al que sin embargo pretende amar hasta el punto de sacrificar y sumir todo en él. La pasión nace del deseo, de la imaginación, de la timidez, de la audacia —del que ama—; crece tanto más alto

<sup>3</sup> *Pasiones del alma*, pág. 82.

cuando su objeto está lejano, indisponible, faltante, en suma no aparece, hasta no existe. Recíprocamente, la pasión cesa tan pronto como su objeto llega a ser, por primera vez, visible como tal: cuando *Ella* se muestra o se ofrece al fin, el principio de realidad que ella pone en acción cesa de poner en marcha una pasión que, precisamente, se alimentaba sólo de su irrealidad (Flaubert). Esta intriga literaria anunciaba de hecho la suerte reservada al amor en la actual vida pública. El discurso amoroso contemporáneo está marcado en efecto por una evidencia y un silencio igualmente masivos. La evidencia primero: la proliferación de los objetos considerados como propios para suscitar el amor, o por lo menos provocar el deseo; como en la situación cartesiana, esos objetos merecen su nombre, puesto que entre la cosa en uso, eventualmente inútil, y la figura emblemática de un rostro, de una figura o de un nombre ("estrella"), la variación de las ocasiones del deseo subraya tanto más la permanencia de la estructura de pasión que la sostiene. La falta de conocimiento llega a ser aquí por lo demás, no un obstáculo a la pasión, sino la condición de su posibilidad: es necesario que los objetos se reduzcan primero (antes del consumo) y sobre todo (cuando ellos pueden o deben seguir siendo no consumibles) a su representación, a su imagen, para poder ofrecerse tanto como es querido a los deseos; esta disponibilidad imaginaria requiere entonces la indisponibilidad real.

En la explosión contemporánea del erotismo (y esto lo distingue de la de los siglos anteriores, el S. XIX en particular), lo más notable parece justamente la ausencia de los cuerpos, sumergidos por su imagen, erotismo abstracto, de la mirada, desencarnada. Amamos de vista, como se conoce de vista, a saber como se conoce cuando no se conoce. De donde resulta la oscuridad, la de los cuerpos. Ciertamente, vemos sin esfuerzo cuerpos objetivables, consumidos y tomados en el comercio del sexo, aún pronto de la salud; pero tales cuerpos llegan a ser justamente, en ese comercio, sustituibles, intercambiables, reemplazados; ellos no pueden ni tampoco pretenden dar cuerpo a nada, sino a una desesperación difusa. Para que mi cuerpo dé cuerpo, no basta que se pueda incorporarse a él; es necesario que él mismo tome cuerpo, o mejor se encarne. Por encarnación se entiende, siguiendo a Husserl, y sin ninguna relación con el concepto teológico homónimo<sup>4</sup>, la posibilidad para un cuerpo del

<sup>4</sup> Ver la obra clásica de D. Franck, *Carne y cuerpo en Husserl*, París, 1981.

mundo (físico) de asumir la capacidad pasiva de afección; lo que se llama erróneamente “cuerpo propio” designa de hecho sólo a cuerpo físico (el mío), que puede ser afectado por otro que sí mismo (el sentir). Este cuerpo y sólo él, merece el título de carne. En la situación que hoy se hace al amor (o a lo que hace sus veces) la carne falta. La carne falta a los cuerpos y por ello los cuerpos no pueden acceder a otro cualquiera, ni proponerse a sí mismos como otros reales —cuerpo de carne—. Sin la carne, ningún cuerpo accede al amor, puesto que él queda no afectado por otro o aún un cualquier otro. También el erotismo contemporáneo, limitado a los cuerpos sin carne, se desliza inevitablemente al solipsismo, el erotismo sin otro.

La aporía de la primera definición del amor como una pasión podía adivinarse por lo demás por el simple hecho que de golpe, se había juzgado bueno doblarla con una segunda: el amor intelectual de Dios (Spinoza), el amor racional (Kant), aún el *amor fati* (Nietzsche). Este añadido equivale a una confesión. Pero por lo demás esta segunda versión tropezará también con la contradicción de su fórmula. El amor intelectual se vuelve en efecto sobre el objeto racional (la ley moral, la sustancia) de una idea verdadera, es decir racional. La unión o el acceso a tal objeto por tales medios tiene entonces lugar necesariamente en el horizonte de la representación y del entendimiento. La voluntad puede venir luego a ratificar (Kant), pero a veces desaparece (Spinoza). Sin ninguna duda subsiste aquí todavía una doctrina de la unión con el soberano bien (o a lo que hace sus veces), ¿pero puede llamársela todavía una doctrina de amor? ¿Basta la representación aún adecuada para acceder a otro que yo, hasta a un prójimo? Un conocimiento, aún racional, ¿permite una unión, más aún, un amor? No se puede suponer por el contrario que el privilegio acordado a la racionalidad del objeto (para superar la primera determinación) aniquila toda afección y toda voluntad<sup>5</sup>. En suma, no basta con calificar como amor el acceso a la racionalidad por la representación para producir una determinación conceptual del amor. Esta segunda insuficiencia reaparece por lo demás en numerosas formas del ideal común: los

<sup>5</sup> No hay que invocar aquí demasiado rápido a Kant como contra-ejemplo: la “voluntad santa” que únicamente puede poner en acción la ley moral, tiene en efecto la extraña particularidad de no ser quizás nunca realizada empíricamente; la doctrina kantiana puede entonces desplegarse sin presuponer en modo alguno la voluntad considerada, sin embargo, como asegurando su efectividad. No son quizás tanto “las manos” (Péguy) que faltan a la moral kantiana, sino la voluntad misma.

amores de la verdad (o sólo de la humanidad, de la justicia, de la patria, etc.) llegan en el mejor de los casos al rango de conocimiento del universal abstracto y a la fuerza de obligaciones reguladoras. Ni una ni otra autorizan a hablar seriamente de amor.

Hablar de amor, pero seriamente. Si la discusión filosófica entre esos dos amores lo impide, sin duda hay que renunciar a ella. ¿Pero en favor de qué otra distinción? ¿Debe sustituirse una división entre el *eros* y el *agape*, entre el amor propio y el amor de sí mismo, o el amor propio y el amor desinteresado, a cualquier otra? Se adivina fácilmente que esas dicotomías corren el riesgo de encontrar solamente —con ciertos cambios— aquella cuya aporía acabamos de esbozar: toda frontera trazada en el seno del amor, en lugar de servirlo, lo hiere definitivamente. Para salir de este callejón sin salida, renunciaremos entonces a distinguir para unir: el amor a sí mismo, el amor a la caridad. Y puesto que se distinguía también el amor del conocimiento, intentaremos pensar al amor mismo como un conocimiento, y por excelencia.

### III

El amor conoce. No por cierto que sea necesario recurrir a él para conocer los objetos de la representación. Pero —ésta será nuestra tesis— sólo el amor abre el conocimiento del prójimo como tal. Por lo cual vuelve a encontrar, a una distancia inevitable, la función de la caridad.

Retomemos, como punto de partida, el célebre análisis de la intersubjetividad que Husserl ha fijado definitivamente en la *Meditación cartesiana*. Yo —como sujeto trascendental— estoy solo: tengo ciertamente en régimen de reducción, acceso a objetos, al filo de la intencionalidad que organiza mis vivencias de conciencia; pero esos objetos siguen siendo simples objetos constituidos de parte a parte por mi conciencia intencional que les da sentido; ese sentido, como esos objetos, siguen siendo entonces míos; conociéndolos, conozco algo distinto que yo (“la conciencia es conciencia de algo, distinto de mí”), pero yo no conozco otro yo, no un *alter ego*. ¿El solipsismo alcanzado así sigue siendo insuperable? Husserl propone una vía para salir de él: una segunda reducción. Si yo me considero como solo, ¿qué tengo en propiedad? Todo lo que me es dado a mí estrictamente.



Pero interviene entonces un nuevo factor: además de las intencionalidades de objeto, mi inmanencia atestigua un nuevo fenómeno, mi cuerpo. O más exactamente la particularidad extraordinaria que ofrece mi cuerpo: es el único cuerpo físico (material) que no sólo puede ser sentido, sino que él mismo *siente*. Mi cuerpo tiene categoría de carne, experimenta, siente y sólo él lo puede; como mi mano siente y siente que ella siente, todo mi cuerpo se siente; llega a esto, porque más radicalmente, se siente, se experimenta, se afecta primero a sí mismo<sup>6</sup>. Con mi carne, en régimen de segunda reducción, me son dadas las afecciones, es decir el mundo mismo más allá de los objetos que yo constituyo. Ahora bien, en ese mundo ensanchado, descubro fenómenos que se comportan como si se hallaran afectados del mismo modo que el mío. Puedo, razonando por analogía, suponer que ellos sienten, experimentan, sufren afecciones, se enderezan intencionalmente, constituyen objetos, etc. Respetando esas analogías, llego a la conclusión que esos fenómenos, manteniéndose como cuerpos físicos (materiales) del mundo, objetivables como tales, se envuelven en carnes que (se) sienten y se afectan. En ese sentido, por analogía con mi yo propio reducido, veo ciertamente aparecer, en sus cuerpos encarnados, a los otros.

Este análisis fenomenológico, comentado muchas veces en sentido opuestos, reclamaría seguramente amplios desarrollos —lo que no cabe aquí—. Sin embargo, deben subrayarse algunos rasgos:

a) Husserl no llega, a pesar de su intención, al reconocimiento directo del prójimo; en efecto, su carne es sólo inferida desde sus comportamientos visibles por analogía con la mía y con mis comportamientos: mi carne puede sentir el cuerpo de otro, que a su vez siente a mi carne como un cuerpo, pero yo no puedo sentir directamente si y cómo su carne siente (y siente la mía). La carne del prójimo me es extranjera por principio, reconoce Husserl a menudo, sin ninguna intuición, representada y nunca presentada. ¿Cómo puede ser superada esta aporía?

b) En vez y en lugar de la presentación faltante de la carne del prójimo, Husserl sólo da una nueva figura de la objetividad: el razonamiento por analogía permite en efecto confirmar, verificar, completar mis constituciones de objetos (siempre limitados a mis vivencias intencionales) por una constitución, por los

<sup>6</sup> Este último punto fue la conquista notable de M. Henry, en particular en *La esencia de la manifestación*, París, 1990; luego en *Fenomenología material*, París, 1996.

otros de lo que se supone son los mismos objetos: nuestras variaciones constitutivas concomitantes refuerzan la objetividad de los objetos. Husserl llama erróneamente a esta operación *intersubjetividad*; de hecho sólo se trata de una intersubjetividad medializada por objetos comunes, que sería mejor llamarla una *interobjetividad*; por lo demás es esta interobjetividad quien regula, al menos en principio, los comportamientos de la "ciudad científica" del "campus universal". Sea como fuere, el esfuerzo para trascender el horizonte objetivando la fenomenología en dirección a un horizonte de alteridad no objetivante cae: aún el prójimo se inscribe en la objetividad, en la representación, así fuera indirectamente.

Se ha señalado a menudo esas dos objeciones, bajo esta forma u otra, porque ellas siguen siendo estrictamente filosóficas. Puede agregarse una tercera, menos clásica, le daremos privilegio porque ella abre una nueva vía. El razonamiento por analogía permite inferir de mi carne la carne del prójimo, decididamente invisible sin embargo. Se justifica, según Husserl, por las concordancias y correspondencias entre nuestras dos carnes. Ahora bien, esta justificación no justifica nada, por muchos motivos.

a) Yo podría bien no encontrar nunca correspondencias convincentes, por falta de atención, por real incertidumbre, por mala fe. Basta pensar en los debates, reales o imaginarios, sobre la humanidad de los "salvajes" y de los primitivos, aún sobre el alma de los animales, para medir que la analogía de la carne del prójimo con la mía es perfectamente problemática.

b) Sobre todo la prueba de los hechos ha establecido innoblemente que se puede rehusar el razonamiento por analogía exigido por Husserl como una formalidad fenomenológica: la exterminación de los judíos descansaba expresamente sobre la negación de su status de carne (o de hombre: rechazo de la analogía), o peor, sobre la no pertenencia de esta misma carne para asegurar su status de prójimo.

c) Por lo demás no es necesario remitirse a esos extremos (¿excepcionales?) para invalidar el razonamiento por analogía; nosotros experimentamos todos diariamente su fragilidad; nos basta admitir que nosotros no...

trabajar, circular, comerciar, etc., todo exigiría más bien perder el menor tiempo y atención posibles en observar cuidadosamente si los cuerpos que interfieren con el mío merecen, o no, el título analógico de carnes. El reconocimiento de la encarnación no tiene nada de común, de económico ni entonces de exigible uniformemente. De esas razones múltiples para la misma objeción, se concluirá entonces: el razonamiento por analogía no infiere la carne (luego la humanidad, la persona) del prójimo a partir de la mía, sino con una condición: que yo quiera y lo quiera bien.

¿Qué significa aquí, querer bien reconocer la carne del prójimo? Por lo menos esto: la fenomenalidad del prójimo no prece-  
de a mi (buena) voluntad frente a él, sino resulta de ella. O bien, para retomar contra Kant sus propias palabras: yo no puedo actuar considerando siempre al prójimo como un fin y nunca como un medio, si primero no quiero que el otro sea para mí un prójimo, otro hombre. Ahora bien, Kant presupone como adquirido el punto más aporético (que yo admita un prójimo, otro yo mismo) y lo pasa en silencio, para establecer largamente el punto más evidente (la universalidad y la reciprocidad de la "regla de oro"). En suma, para que el prójimo me aparezca, es necesario que yo lo ame primero. Si la fenomenología puede conducir hasta ese punto, es sólo como su límite y su aporía. Más allá nada se perfila, sino un pensamiento de la caridad.

#### IV

Limitémonos a esbozar algunos rasgos de la caridad, tal cual ella permite —sólo ella sin duda— el conocimiento del prójimo. Porque, cuando se trata de conocer (de conocer, no sólo de percibir) al prójimo, al otro *yo* que, en tanto que otro nunca será entonces para mí un objeto disponible y constituíble, hay que recurrir a la caridad. La caridad se torna en efecto un medio de conocimiento cuando se trata del prójimo y no de objetos (para los que basta la evidencia del entendimiento).

¿Cómo distinguimos al prójimo de un objeto, suponiendo por lo demás que lleguemos a ello con plena conciencia? En esto, que el objeto no nos mira, el prójimo, sí. El objeto nos mira por cierto en el sentido de que nos concierne, eventualmente nos interesa, es decir puede suscitar nuestro deseo. Pero mirarnos de ese modo significa sólo que nosotros sentimos pesar sobre nosotros el peso de nuestro propio interés, repercutido por el

objeto sobre el que él se ejercita. Nos interesamos ciertamente en ese objeto, pero siempre a través de nuestro deseo a su respecto, de modo que experimentamos nuestro deseo reflejado por él, más que a nosotros mismos; o más bien ese objeto no merece su nombre (lo que se opone a nosotros), sino en cuanto refleja y nos reenvía nuestro deseo. El objeto se mira, pero sólo nos reenvía nuestra propia mirada, como un espejo (digamos un ídolo). El prójimo, por el contrario, modifica de arriba abajo las reglas de ejercicio de la mirada: él, y sólo él, opone una mirada a mi mirada; no refleja ya pasivamente mi mirada, objeto, eventualmente infiel de mi deseo, pero siempre espejo fiel; responde a mi mirada con otra mirada, no con un reflejo de la mía. El prójimo o la mirada incontrolable.

Esta experiencia nos acontece casi siempre como una prueba. No se trata sólo de la situación, un poco ridícula, de las malas novelas policiales (*"Tengo la impresión de que alguien nos mira"*). Se trata más bien de la prueba de descubrir, en una asamblea oficial u oficiosa, que, entre el número de las miradas que me escuchan (porque el ojo escucha), hay uno o muchos que me dirigen su atención de tal modo que yo me pregunte respecto a ellos y no a los otros: *"¿Qué piensan de lo que yo digo, que piensan a secas?"* Lo que se llama, un poco imprudentemente, la vida amorosa nace, y a menudo muere, por esta única pregunta: *"¿Por qué es él (o ella) cuya mirada tiene peso para mí, porque esa mirada llega a ser la instancia constitutiva de mi vida?"* Para que la mirada del otro surja, se insinúe y se instale en mi vida, no basta con que me encuentre frente a otras miradas. La vida cotidiana me habitúa, felizmente sin duda, a vivir frente a una multitud de miradas ajenas, sin que ninguna me altere ni se apodere de mí. Más todavía, esta vida se volvería imposible de vivir si yo debiera considerar —mejor, dejarme considerar— por todos los rostros que aparecen ante mí; la mayor parte del tiempo, no los veo ni me expongo a ellos, sino —según la expresión corriente— yo los cruzo. El cruzar significa aquí verlos como simples objetos (que no lo son sin embargo), ignorarlos como tales, atenerme a simples relaciones funcionales con ellos: mirada no vista del empleado, del vendedor, del agente, etc.

café, sadismo, etc.), sea que el prójimo ejercita su mirada y yo desaparezco en él como un simple objeto (mala fe, masoquismo, etc.). De hecho la alternativa se desarrolla de modo muy diferente: o bien yo rechazo la contra-mirada del prójimo y yo lo mantengo así en la categoría de un objeto (contra Kant y Lévinas), o bien yo acepto no sólo la ley moral y el rostro del prójimo, pero sobre todo acepto que hay un prójimo y que su contra-mirada valga tanto como la mía. Aceptarlo no resulta de por sí: el prójimo no tiene ningún poder sobre mí, excepto la violencia que, por lo demás, yo puede ejercer también sobre él y que, como tal, no decide de nada. Aceptarlo no resulta tampoco del rostro del prójimo, precisamente porque su fenomenalidad depende del hecho de que yo la quiera.

Aceptar el rostro ajeno, mejor, aceptar que se trata de un prójimo (y no de un objeto), de un rostro (y no de un espectáculo), de una contra-mirada (y no de un reflejo de la mía), depende únicamente de lo que yo quiero. Lo que yo quiero se organiza en la alternativa siguiente: o bien yo no lo amo y paso apartándome de él (Lc. 10, 31,32); o bien "*me aproximo a él y, viéndolo, soy conmovido por él*" (Lc. 10,33). Esta alternativa, esta crisis y este juicio deciden la aparición del prójimo o su ocultación. No existe ninguna otra decisión para decidir de ello. La amistad, el amor más carnal o el más sentimental, el deseo más brutal, como la benevolencia más desinteresada y la caridad más perfecta sólo se juegan en ese único juego. Sólo ese juego puede transformar un objeto en un prójimo, sólo esta conversión de la mirada puede hacer surgir la libertad incontrolable de una contra-mirada, de otra mirada, en suma, de la mirada del prójimo. Sólo la caridad (o como quiera llamársela si se teme confesar su nombre) abre el espacio donde puede brillar la mirada del prójimo. El prójimo sólo aparece si yo le doy gratuitamente el espacio para aparecer; y yo no dispongo de otro espacio que el mío; debo entonces "tomar de lo mío: (Jn. 16,15), tomar de mí para abrir el espacio donde el prójimo aparezca. Me corresponde a mí poner en escena al prójimo, no como un objeto que me pertenecería por contrato y cuyo margen de actuación yo habría reglado, sino como el incontrolable, el imprevisible y el extranjero extraño que me afectará, me provocará y —eventualmente— me amará. El amor del prójimo repite la creación, por la misma retirada en que Dios abre a lo que no es, el derecho de ser y aún de rechazarlo, a El. La caridad vacía al mundo de ella

para hacer lugar a lo que no se le parece, no la agradece, no la ama, eventualmente.

*“Os doy un mandamiento nuevo: que os améis unos a otros: que como yo os he amado así también os améis unos a otros”* (Jn. 13,34). ¿En qué merece este mandamiento, comentado habitualmente como una evidencia, la calificación de *nuevo*? Primero en que el amor del prójimo no tiene aquí, nada de natural, de norma ni de espontáneo, se ordena amar al prójimo y la obediencia no resulta aquí por sí justamente porque se la ordena. Luego porque la reciprocidad indica que la contra-mirada, concedida gratuitamente al prójimo, no constituye menos la condición de posibilidad de mi propia mirada. La doctrina, aparentemente evidente, del desnivel entre mi mirada y la no-mirada del otro, reduce a la objetividad (Sartre), no comprende justamente que, si el prójimo no recibe la posibilidad de mirarme, entonces yo mismo no accedo al estatuto de la mirada. Una mirada no se realiza verdaderamente si no, más allá de los objetos, ella no deja a un prójimo mirarme, ella ve una contra-mirada, es decir que si ella ve una negación de objeto, algo puramente invisible. Porque esta es la última paradoja: al mirada del otro no se ve, al menos como un objeto; hablando estrictamente, es invisible; no miramos a nadie en el blanco de los ojos, sino en lo negro y el vacío de la pupila, en el único “lugar” de su cuerpo donde sólo se ve un vacío; lo encaramos en su mirada en tanto que ella sigue siendo invisible; pero esta invisibilidad nos alcanza, como tal, más que todo lo visible del otro; es ella la que gravita sobre nosotros, nos mira y nos juzga, nos libra o nos violenta, en suma nos ama o nos odia. Y nosotros amamos u odiamos esta invisibilidad, porque primero la hemos querido con benevolencia o no. Y no existe otro juicio, próximo o último<sup>7</sup>.

## V

Para abordar el tema de la caridad, importa sobre todo no sufrir la influencia de lo que la metafísica moderna ha pensado del amor. Porque hoy, en esta tradición, amor y caridad han sufrido una devaluación semejante. Amar se reduce a “hacer el amor”, caridad a “hacer la caridad”, palabras prostituidas una, vendida la otra, igualmente sometidas a la ley de bronce del “hacer”, luego de la objetivación. Ante ese desastre, la teología

<sup>7</sup> Sobre este análisis nos permitimos remitir a *Dieu sans L'être*, París, 1982 y 1992, cap. 1.

se encuentra sometida a la prueba; ¿puede ella pensar lo que sea de la caridad, sin perderla inmediatamente en el desprecio en que la tiene el pensamiento de este tiempo?. Confesemos que, a menudo, no se dio ese caso. Y ese déficit no interviene poco, hoy, en la crisis bien conocida de la teología especulativa. Las decisiones inaugurales de empezarla de nuevo para y por la fe (en particular según Barth y Bultmann) se perderán si ellas no se prolongan por una decisión a favor y a partir de la caridad. La única regla, en esa espera, recomienda sin duda no empobrecer nunca a la caridad, hacerle la caridad de suponer que ella es la primera de todas las virtudes y la insistencia de la gracia. En particular ella ordena postular que la caridad no tiene nada de irracional o de solamente afectivo, sino que ella promueve un conocimiento; conocimiento de un tipo sin duda absolutamente particular, sin igual, pero conocimiento sin embargo puesto que se trata de “...conocer la caridad de Cristo que supera todo conocimiento” (Ef. 3,19). Esta hipérbole no implica evidentemente renunciar al conocimiento, pero exige al contrario intentar acceder a un conocimiento que *supera* a nuestro conocimiento común. ¿Cuál, si no el conocimiento que no depende de la objetividad del objeto, luego primero el conocimiento del prójimo? Conocer según el amor y conocer lo que él mismo revela —Pascal llamaba a esto el tercer orden. En este contexto, la teología de la caridad podría llegar a ser la vía privilegiada para responder a la aporía que, desde Descartes a Lévinas, persigue a la filosofía moderna— el acceso al otro, al prójimo más lejano. Se puede dudar de que los cristianos tengan algo mejor que hacer que trabajar en esa obra, si quieren contribuir seriamente a la racionalidad del mundo y manifestar lo que le ha sucedido.