

## Entrevista a Jean-Luc Marion\*

Vincent Citot y Pierre Godo

Jean Luc Marion es profesor de filosofía en la Universidad de Paris IV y en la Universidad de Chicago. Es uno de los más eminentes representantes de la fenomenología francesa contemporánea, publicó numerosas obras: *L'Idole et la distance* (1977), *Dieu sans l'Être* (1982), *Les prolégomènes a la Charité* (1986), *Réduction et Donation* (1989), *La Croisée du visible* (1991), y *Étant Donné* (1997). El amor es sin duda el horizonte de sus próximas publicaciones, de modo que estamos aquí ante un pensamiento en proceso.

Respondió a nuestras preguntas con mucha simpatía y le queremos agradecer su atención y su disponibilidad.

**Le philosophe:** El amor no es una noción filosófica como otras; el amor es la razón de ser del acto de filosofar si aceptamos considerar a la filosofía según la definición de Platón: “amor a la sabiduría”. Si el amor es “la sal y el sentido de nuestra vida”<sup>1</sup>, es en este sentido que el acto de filosofar adquiere para usted todo su sentido.

Ahora bien, según usted la historia de la filosofía ofrece una doble paradoja. La primera: la filosofía nunca alcanzó una conceptualización de lo que ocurre en el amor; *Prol.* pag. 91: “Respecto al amor, vivimos como si supiéramos de qué se trata. Pero cuando intentamos definirlo o acercarnos a él con conceptos, inmediatamente se aleja de nosotros(...). La filosofía, que en su impulso platónico aparentemente tenía que permitirlo (superar esta aporía), parece prohibirlo.” Y la segunda paradoja: que estaría situada en la era de la Técnica – que aumenta la responsabilidad del hombre y su dominio sobre el mundo, e indirectamente “el espíritu de venganza”<sup>2</sup>– y del nihilismo, donde

---

\*Entrevista aparecida en la revista *Le Philosophe*, nº11, Paris, verano 2000.

<sup>1</sup> *Prolégomène a la Charité*, pag. 91 (ed. La Différence, 1986)

<sup>2</sup> *Idem*, pag. 17 y las siguientes. J. L. Marion reinterpreta allí el concepto de resentimiento en Nietzsche a la luz del pensamiento heideggeriano de la técnica.

el acto moral se vuelve imposible, (las condiciones de su posibilidad ya no pueden pensarse, el poder, el deseo, la voluntad de poder las contradicen absolutamente”<sup>3</sup>, y que lo que se da en el amor se daría en el pensamiento.

Mi pregunta es la siguiente: ¿qué oculta la historia de la metafísica? ¿Hay realmente ocultación y decadencia a través de la metafísica? ¿a partir de qué pensamiento original? Pareciera que una lectura de la historia de la metafísica según el hilo conductor del amor no coincide exactamente con una lectura según este otro hilo conductor que es el ser (y su olvido).

**Jean-Luc Marion:** Es posible leer la historia de la filosofía a partir de muchos grandes relatos, uno de los relatos más poderosos es sin ninguna duda el propuesto por Heidegger a partir del ser y de su olvido. Pero este olvido permite olvidar otro olvido, el olvido del *philein* en la *philosophia*. El hecho de que nosotros no podamos traducir exactamente *philein* por “amar” (debe entenderse también como “conocerse ahí”) es uno de los signos de que no dispongamos de conceptos que permitan acceder al punto de partida. Sin embargo es un hecho histórico que el destino de la filosofía estuvo durante siglos ligado a la cuestión del *philein*, en los Griegos, en los Cristianos, y en un sentido en los Cristianos neo-griegos de los siglos XIV y XVI.

**P.:** ¿Usted quiere decir que con Descartes la modernidad se abre a una incompreensión de lo que es el amor?

**J.L.M.:** Como historiador de la filosofía me impactó bastante rápido el hecho de que a partir de la emergencia del *ego* como primer principio (Descartes), la cuestión del *philein* estuvo sometida a reinterpretación, por no decir a deslocalización. En efecto, una vez que el acto filosófico fundamental se convierte en la *cogitatio*, el amor mismo adquiere el simple rango de uno de sus derivados. De donde proviene un acontecimiento extremadamente misterioso y decisivo, el momento en el que la cuestión del amor ya no es estudiada en la filosofía primera, ni en la teología especulativa (pensemos aquí en ese lugar histórico que fue el comentario del *Cantar de los Cantares* en toda la tradición cristiana), sino que se encuentra subordinada

---

<sup>3</sup> *Id.*, pag. 56

al *ego* en el estrecho y casi marginal cuadro de una teoría de las pasiones.

**P:** ¿Es esta deslocalización la que le permite decir que el sentido original de *philein* se perdió, se olvidó, encubierto por diversas traducciones?

**J.L.M:** Sí, hay un momento en el que la cuestión del amor es desplazada, como es desplazada una población, arrancada de su lugar natural e histórico, arrancada en este caso del deseo original de verdad (o de Dios), como el fundamento del conocimiento más especulativo y conceptual y localizado nuevamente como uno de los efectos derivados del *ego*. Más importante aún, a partir de Descartes el amor no sólo es una pasión, un efecto secundario de la subjetividad pensante, sino que ni siquiera es ya la pasión primitiva. El *conatus*, la tensión del ente para conservarse y permanecer, en síntesis, la temporalidad metafísica por excelencia de la *ousía* como *parousía*, prevalece sobre el amor, del que se supone que a partir de ahora sólo desea eso —la duración, la igualdad a sí mismo, en definitiva sin duda, su contrario.

**P:** ¿Descartes y Spinoza entonces no comprendieron lo que es el amor?

**J.L.M:** Sí, pero lo comprendieron a partir de una instancia distinta a la del amor mismo —la *cogitatio* ó el *conatus*, y lo circunscribieron así a la presencia metafísica del ente. Y de hecho, de ahora en más el amor ya no puede tener por objeto directamente a Dios o al Bien en sí. Para Descartes nosotros no podemos amar a Dios, del que no tenemos la representación, *stricto sensu*, sino que sólo podemos amar nuestro amor a Dios —por lo tanto no a Dios. También se plantea la cuestión de saber si, para Spinoza, el amor intelectual a Dios sigue siendo un amor; porque si el amor permanece como *affectus*, cuando se vuelve intelectual, en un sentido, lo transformamos en un *affectus* activo: ¿estamos aún en el registro de la afección o en el del conocimiento? Sin duda, a partir de Spinoza, se instala una dualidad esencial que deshace el secreto del amor. De ahora en más el amor es o una pasión o bien otro nombre del conocimiento. Esto culmina en el tópico kantiano en el que se oponen dos amores: el amor patológico y el amor racional, que tiene por

objeto la ley moral reabsorbiéndose en ella absolutamente. Tenemos entonces la elección entre la pasión amorosa, derivada, y la actitud moral o el conocimiento adecuado de la esencia de Dios.

*P.:* Sin embargo, en *El espíritu del cristianismo y su destino*, Hegel opone el Amor a la rigurosidad y a la abstracción de la ley.

*J.L.M.:* Ciertamente, pero sin embargo es en Hegel que se da la decadencia del amor: el célebre prefacio a la *Fenomenología del Espíritu*, en el que opone el trabajo, el dolor, la paciencia y el sufrimiento de lo negativo al amor que siempre (o casi siempre) cae en la insipidez y en la edificación pues le estaría faltando el trabajo de lo negativo (pero entonces ¿cómo nombrar eso que atraviesa y anima el amor de Cristo en la cruz?). Lo negativo sólo permite el concepto y allí dónde hay concepto, ya no hay espacio para el amor. Por otra parte, en la *Estética*, el amor se resume en una pasión subjetiva, no conceptual, irracional, y así adquiere definitivamente el papel perturbador que va a tener desde Schopenhauer hasta Freud, con quien se pierde en el inconsciente.

Las consecuencias de este proceso son determinantes para la crisis del *ego*, crisis de su interpretación exclusiva a partir de la esencia de la representación. En efecto, la muerte del hombre es el resultado del derrumbe de su determinación, supuestamente suficiente del *ego* en cuanto “yo pienso”. El amor, se encuentra allí marginado como una pura y simple pasión, desaparece como *philein* y como *caritas* originales y sólo permanecerá como esa falta abierta para el conjunto del pensamiento.

En literatura este desastre del amor ahoga a la novela, desde Stendhal a Proust, en la que el amor sólo aparece como una enfermedad o una ilusión —sin hablar del psicoanálisis. A la inversa, o más bien paralelamente, a partir del “crepúsculo de los místicos”, (según la excelente fórmula de L.Cognet, que estigmatiza la condena al quietismo en 1700, y lo que éste clausura bajo ese nombre: toda la espiritualidad de la Escuela francesa), todo el discurso teológico se despliega sin hacer referencia al amor que es dejado para el “fanatismo”. De allí proviene el heroísmo del discurso espiritual y místico que, a partir de esta catástrofe, tuvo que hablar del amor sin poder apo-

yarse en ningún concepto. Además de Rimbaud y Verlaine, pienso evidentemente en Térésè de Lisieux que es el mejor ejemplo de esto: ella tiene que hablar del amor mientras que la teología de su época lo único que puede decir del amor es que éste no es caridad.

**P:** Para Platón, en el *Banquete*, el amor a los cuerpos bellos (¡el plural sin duda no es aquí anodino!) -el erotismo- supuestamente forma parte de un camino hacia lo sagrado. El “frente a frente erótico” que usted describe en *La croisée du visible* (pag. 42), marca la distancia entre el amor y el deseo. En los *Prolegómenos*, usted escribe: “Amar ya no consiste en la trivialidad de ver o ser visto, ni desear o suscitar el deseo, sino en experimentar el cruce de miradas primero en los que se miran (...). El placer de los ojos desfigura el placer de las miradas” (pag. 107 y 110). En la revista *Autrement* (nº11, serie Morales) usted escribe igualmente: “La oposición frecuentemente planteada entre *éros* y *ágape* a menudo marca cuánta incomprensión los esteriliza (...). Deseo y afectuosidad crecen uno gracias al otro hasta en el término que tienen en común, que yo llamaría complacencia” (pag. 243). Su rechazo a las dos posturas metafísicas del amor –erótica por un lado y ética por el otro- ¿está o no cerca de la concepción no-dualista del amor que Platón pone en boca de Sócrates?

**J.L.M.:** Cuando desdoblamos al amor en un amor de deseo, pasional, dominado por la subjetividad, y un amor racional, ético, dominado por la norma –por no emplear el concepto nihilista de “valor”–, éste amor se debilita y entra en crisis. Es verdad que una de las grandezas de Platón consiste en haber evitado semejante distinción. En efecto, cuando Aristóteles estableció que el bien únicamente se dice *pros en* (por referencia), ya amenazaba el peligro de un estallido de la univocidad del amor.

Pero volvamos a lo que aludía hace un rato, a la tradición del comentario del *Cantar de los Cantares* en los Padres de la Iglesia griegos o latinos, en los medievales e incluso en algunos autores modernos. Siempre se pre-

---

<sup>4</sup> *Banquete*, 210a-e: la reflexión tendrá que hacer del iniciado “un amante de todos los cuerpos bellos y calmar el ímpetu de su amor por un solo individuo; pues un amor así, terminará por despreciarlo e ignorarlo” (trad. Robin).

gunta, con el sutil aire cómplice de un viejo adolescente que conoce las “cosas de la vida”, si el *Cantar de los Cantares* no sería acaso un texto erótico comentado posteriormente de un modo místico y no, desde el origen, un texto teológico acerca de las relaciones del pueblo elegido con su Dios. La respuesta está en el cuestionamiento de la pregunta; pues desde el momento en que se hace esta pregunta, se admite de entrada, sin espíritu crítico, que naturalmente hay que elegir, que evidentemente hay una tensión, incluso una contradicción entre lo erótico y lo místico. Pero ¿qué se sabe de esto, sobre todo cuando se ignora todo a cerca de la vida espiritual? Ahora bien, la historia de los comentarios, de Orígenes a San Bernardo –casi todos los grandes Padres de la Iglesia han comentado este texto– muestra que jamás se les planteó semejante pregunta, a ellos que saben más que nosotros sobre la vida espiritual y sin duda también –al menos muchos de ellos– sobre la vida erótica. Esto significa que la intención del escritor inspirado consistía en decir y mostrar, entre otras cosas, que el amor como tal permanece unívoco. Si se compara este texto con los Salmos, como con ciertos relatos elegidos por los profetas, es posible comprender que el fiel se descubre, en su relación con Dios, en una situación que sólo puede expresar manteniendo el discurso del amor más radical, por lo tanto el más comprensivo –en el que la ausencia de Dios es un sufrimiento de frustración y su presencia un goce absoluto, carne y espíritu.

**P:** ¿Habría entonces un goce erótico en la relación del creyente con su Dios?

**J.L.M.:** Sin ninguna duda, hay un goce que no es posible sino acercar (aunque no solamente) a lo que también llamamos –un poco rápidamente– el goce erótico. No hay nada más eficaz y más justo para intentar nombrar la relación con Dios, movilizándolo las grandes categorías del vínculo –que, por otra parte, se dice que es erótico– entre el hombre y la mujer, entre unas y otras criaturas. Entendiendo que calificar de erótico ese vínculo se vuelve una reducción puritana y trivial a la vez, conforme a lo esencial que aquí está puesto en juego y que la metafísica enmascara. Pues la característica formal del discurso “amoroso” en esos grandes textos, proviene del hecho de que en ellos amar se dice y se hace unívocamente. El amor conserva siempre un

solo y mismo sentido. El amor fija el único concepto que no es analógico; todos los otros están sometidos a la analogía: el Ser, el Bien, lo Bello, lo verdadero, según el principio de que por muy grande que sea la semejanza entre Dios y la criatura siempre debe preservarse una desemejanza mayor. Este principio sólo admite una excepción: el amor.

**P.:** ¿Pero porqué es tan importante ir en busca de semejante univocidad?

**J.L.M.:** La gracia, para utilizar un sustituto más tardío a la noción de amor, sólo puede operar la divinización si el amor que siento por el hombre es idéntico al amor que Dios siente por mí y que yo, al menos en mi intención, siento por Dios. El amor es unívoco, sino no hay divinización –ni, por otra parte, encarnación. En nombre de la divinización que exige la encarnación (de acuerdo con el principio de que “Dios se hizo hombre para que el hombre se haga Dios”), es necesario que el amor permanezca sin ambigüedad, sin desdoblamiento, en suma, unívoco. Este es un punto sobre el que el cristianismo jamás transigió. La conversión sólo es posible si el amor permanece unívoco. La univocidad es una de las adquisiciones del pensamiento pre-aristotélico y del pensamiento cristiano y, por el contrario, la equivocidad de la noción de amor caracteriza a la modernidad. Vivimos repitiendo amor al deber, “amor sagrado a la patria”, a la libertad, a los “valores”, y en realidad estamos confiándonos más bien a la pasión, al deseo, a la patología o al inconsciente. No se puede esquivar el conflicto entre ambos. El desafío intelectual del nihilismo proviene del hecho de que ya no tenemos ningún acceso a la univocidad del amor. La pregunta por el sentido de la palabra “amor” –¿es la benevolencia, la caridad, el deseo, etc.?- demuestra la pérdida completa de la univocidad esencial de su concepto unívoco. Y no disponemos de este recurso para definir una doctrina radical del *ego* porque el amor se nos escapa. La crisis de cualquier doctrina del *ego* coincide evidentemente con la desaparición de la univocidad original del amor.

**P.:** Lo que confirma igualmente la crisis de la modernidad -si se admite que

hay crisis y que esta radica, primero y antes que nada, en la cuestión del amor<sup>5</sup>— sería ese “gran principio de la metafísica”, que es el principio de razón<sup>6</sup>. Volver a un origen perdido o recuperado supone el intento de superación de lo que usted llama, después de Heidegger, la constitución onto-teológica de la metafísica: el ente en su totalidad es conducido a la consideración de una causa primera y fundadora bajo la prescripción de un principio que supone que el hombre debe dar razón de todo. Es ese principio el que sostiene que “en un régimen metafísico, la posibilidad de aparecer no pertenece jamás a lo que aparece, ni su fenomenalidad al fenómeno”<sup>7</sup>. Desde este punto de vista usted deja pensar que el discurso psicoanalítico es el índice de esta crisis en cuanto es la remanencia de ese Principio en la búsqueda de las causas y de las razones inconscientes. De ese “Gran Principio”, así como de la concepción dinámica del ser que Leibniz es el primero en formular, al positivismo freudiano e incluso, tal vez, al estructuralismo lacaniano, sólo habría un paso y sería el mismo malentendido. En el amor la literatura se entendería mucho mejor. Usted afirma, a propósito de Proust, que el “escritor dice (en el célebre pasaje sobre las magdalenas) lo que la fenomenología piensa”, es decir, que el amor no es una pasión —o cual supondría que se puede dar razón de él— sino un acontecimiento “puro”, sin causa<sup>8</sup>. En ese mismo pasaje usted cita esta frase, de un poema de Angelus Silesius largamente meditado por Heidegger en *El principio de razón*: “La rosa es sin porqué”.

**J.L.M.:** En efecto, las tentativas de reducir el amor a la pasión sólo se vuelven posibles interrogando sobre la causa del amor. La causa de las pasiones ocupa el centro de la relectura del tratado *Del alma* por Descartes y sus sucesores: también es necesario rendir cuenta de las pasiones, sobre todo del amor. Si el punto de partida del *ego* —empleo el término *ego*, como término *a minima*, para no decir “sujeto”— está en el “yo pienso”, es necesario jus-

---

<sup>5</sup> Sobre la cuestión de la “crisis” o de las crisis del mundo moderno, cf. “La crisis crucial” en los *Prolegómenos*.

<sup>6</sup> Leibniz, *Principios de la naturaleza y de la gracia*, § 7.

<sup>7</sup> *Fenomenología y teología*, pag. 83.

<sup>8</sup> *Étant donné*, pag. 238.

tificar la consecución entre las *cogitationes*. Tal vez por la intención de la mirada (*intuitus*) o por el encadenamiento de los pensamientos mismos. Para que semejante encadenamiento sea fecundo, ya no es posible atenerse al principio de la identidad o de no-contradicción, hay que pasar al principio de razón, que pone aquí en funcionamiento a la causalidad. Así los pensamientos se encadenan según el principio de la razón. Ahora bien, ¿qué pensables pueden caer bajo la autoridad del principio de la razón? Evidentemente todos los pensamientos que el principio de la razón lleva a la suficiencia y arranca a la insuficiencia, a la arbitrariedad, a la ausencia de fundamento, al hecho de que hay algo sin una razón para que haya lo que hay. Si esta problemática es aplicada al amor, es necesario entonces que entre el que ama y el que es amado intervenga una buena razón, llevando al primero hacia el segundo —el interés común, la incompletud del primero que hace del segundo el objeto de un deseo, el poder del primero que hace del segundo el objeto de la benevolencia del primero, etc.

Dado que el amor se encuentra justificado así por la razón, la cuestión es (cuestión que no se plantea para la libertad y la igualdad por ejemplo, cuya racionalidad funda muy bien nuestro régimen político por el sólo principio de no-contradicción) saber si el amor *sobrevive* a su fundación en la razón. Un amor que se vuelve racional, porque calcula lo mejor, porque elige lo bueno para mí, lo universal, e incluso al otro en cuanto tal, aún a Dios en cuanto ente supremo, un amor que se dispensa con toda gratuidad (del “...porque era él, porque era yo”) para desplegarse, ¿merece aún el nombre de amor? El principio de razón suficiente produce inteligibilidad y fenomenalidad y, en cuanto tal, no habría nada que reprocharle; en muchos casos, para fenomenalizar es suficiente lo que se da. Pero ¿sucede así en el caso del amor? ¿Asignarle una razón suficiente al amor basta, al contrario, para destruir la noción misma de amor? ¿No accede acaso el amor a su propia altura a partir del momento en que excede toda razón suficiente para desplegarse en la insuficiencia de toda razón —siguiendo el principio de razón *insuficiente*?

**P.:** ¿El amor sería lo que usted llama un “acontecimiento”?

**J.L.M.:** Por supuesto, pero se puede evitar ir tan lejos de inmediato. Se podría al menos decir que hay amor desde el momento en que el principio de igualdad (entre el efecto y la causa) se encuentra suspendido. Lo propio del amor consiste en hacer de lo negativo lo positivo. Se dirá entonces que hay amor cuando no hay ninguna razón para amar y sin embargo se ama lo mismo. El amor se vuelve determinante cuando ama a una individualidad sin que ninguna razón lo determine a hacerlo, cuando ama lo no-amable. En fin, el amor interviene en las situaciones en las que se ejerce sin razón.

**P.:** “*Amo quia absurdum est*” -¿Amo porque es absurdo?

**J.L.M.:** No, mi posición no implica ningún absurdo. El absurdo significa una ausencia de razón. Ahora bien, el amor se revela libre de la razón de amar o de no amar. No tiene otro peso que él mismo y depende menos de un absurdo que de lo que éste implica –aún la razón. Obedece a un principio de razón insuficiente y no de razón suficiente. Lo propio del amor es que la insuficiencia le basta. Esta insuficiencia es suficiente para construir su fuerza, su singularidad y distinguirlo del deseo que, en principio, calcula siempre los medios para realizarse. Mientras más el deseo posee los medios para realizarse, más se vuelve correcto y escapa al resentimiento. El amor, al contrario, no se encuentra ligado a ninguna obligación de resultado, de medio, ni de razón.

El amor produce una lógica propia, sin igual, sin precedente, sin condición, pero no obedece a la racionalidad del principio de razón suficiente. Esto lo opone al deseo que, en un sentido, es siempre racional y suficiente. Se dice amor gratuito, pero habría que llamarlo más bien amor libre del principio de razón suficiente, del que sólo él puede y debe exceptuarse. La gratuidad es sólo un resultado. Pienso que hay una contradicción profunda entre el principio de razón suficiente –el discurso metafísico que logra su completud con “la voluntad de poder” en Nietzsche- y el amor. Habría que pensar el hecho de que el amor no atañe a las figuras derivadas del principio de razón, por ejemplo el intercambio, la reciprocidad, la economía, la producción de riquezas, ni su repartición justa, etc. El amor nace de la pobreza y sólo necesita de ella –es la pobreza la que le otorga su poder excepcional.

Actualmente, tomado en la concreción económica, el amor se encuentra reconstruido a partir de la información, el espectáculo y el intercambio de informaciones. Hay una íntima relación entre el “amor” así desfigurado y la Internet. Pero la Internet sólo puede hablar de “amor” si el amor es tratado como una información, una imagen, un producto, es decir sólo si el amor ha desaparecido. Este ejemplo trivial nos da *a contrario* un buen indicio de la propiedad del amor –la suspensión del principio de razón suficiente.

**P:** El amor no necesita de una razón especial en honor a la cual tendría el derecho de aparecer o no, pero para amar, “para volverse otro, una mirada en la mirada del otro que me cruza, es necesaria la fe”, escribe usted en *Prolegómenos a la caridad* (pag. 120). Primero se podría entender esto en un sentido kantiano. Para vencer mi inclinación al mal, tengo que formar parte de una iglesia, es decir, de un grupo de personas que me alientan a la virtud, está escrito en *La religión dentro de los límites de la pura razón*. Actuar por deber implica los postulados de la inmortalidad del alma y de la existencia de un Dios salvador (dialéctica de la segunda crítica). Pero en realidad su reflexión no tiene que ver con el amor al prójimo en general, ya sea pensado como “amor práctico” en Kant o como “responsabilidad” en Levinas. El amor, para usted, es fundamentalmente amor por una única persona y -segunda diferencia con la ética kantiana o levinasiana- no es una virtud. Usted dice, en *La croisée du visible* (pag. 54), “Como el Cristo, (el pintor) debe perderse para salvar (y salvarse)” ¿El amor requiere de la fe como fundamento porque es una perdición, el riesgo de cierta locura y de la muerte, el sacrificio?

**J.L.M:** Por muchas razones, para amar, es necesaria la fe. Primero, porque si el amor no concierne al principio de razón suficiente está siempre en situación de rechazar la entropía. El amor se exceptúa a la entropía, al cambio, a la justicia. En este sentido, el amor se otorga un derecho fundamental a la injusticia, porque transforma la ausencia en presencia, la penuria en abundancia, la soledad en comunión, etc. En el momento de amar, la certeza de que se podrá amar está siempre ausente. No hay certeza ni evidencia del acto de amor, porque el amor está en parte ligado a la entropía negativa. El amor

se exige de la garantía racional. Por lo tanto le es necesaria la fe.

El segundo motivo surge del hecho de que el amor, en cuanto unívoco y no eligiendo entre lo erótico y lo ético, entre el suelo temporal y su aspiración a la eternidad (pues no todos los amores son eternos, pero todo amor, en el momento de realizarse, implica una eternidad), no puede amar sin decir que amará eternamente; el amor presupone que su realización y su plenitud se juegan en una relación de individuo a individuo para siempre. El amor niega lo universal y niega la contingencia. Esto sin duda le pertenece intrínsecamente. Para poder asumir esta negación sin que sea un delirio o una locura, un peligro que amenaza constantemente, es necesario que el amor repose en la fe que lo justifica. Hay aquí una fe porque se trata de una individuación de lo absoluto. Decir que el absoluto se juega en un individuo, una jugada personal y que por lo tanto puede lograrse históricamente, implica un desafío inaudito a la racionalidad de la razón suficiente. Aquí la individuación sólo puede mantenerse por la fe, en el sentido de la *fides*, por la confianza de uno hacia otro. La confianza como riesgo, pero primero y sobre todo como la confianza frente a frente.

El tercer motivo se relaciona con la dimensión necesariamente escatológica del amor. Por supuesto, el amor no sabría realizarse *hic et nunc*, pero, precisamente si no fracasa, le hace falta el tiempo de la historia para mediatizar la relación con el absoluto, que aún no se puede mediatizar en el presente. Esta flecha temporal de la escatología, que hace que cada instante pueda ser el último y quede gobernado por la realización final. Esto impone la fe. Al menos por tres motivos entonces el amor reposa sobre la fe, es decir sobre la individualización.

Este es para mí el punto fundamental, el que distingue el “Yo pienso” del “Yo te amo”. La validez del “Yo pienso” resulta de que cada uno pueda acceder a lo que pienso y a su vez performarlo. Lo que digo es verdad si y sólo si cualquier otra persona racional puede pensarlo tanto como yo. El “Yo pienso” despersonaliza. Es por eso que Kant decreta el Yo del “Yo pienso” trascendental, inaugurando a Habermas y la ciudad científica de Bachelard, así como la intersubjetividad de Husserl. El “Yo pienso” falta o escapa a la individualización, esto posibilita su fuerza y le permite ser la base de una democracia. El amor, al contrario, ilustra el principio de la imposibilidad de

la substitución, al menos en cuanto el ser-para-la-muerte heideggeriano. Heidegger alcanza por cierto la individuación y por lo tanto la insustituibilidad —nadie puede estar en mi lugar frente a mi poder-morir- al filo de la pregunta por el ser. Pero sorprende que Heidegger no evoque nunca seriamente esta otra individuación, la individuación por el amor. Pues también, y sobretodo, es en relación a otro que yo soy el que soy; lo que ocurre entre el amante y el amado no puede ocurrir entre nadie más. El amor no puede ser ni convertirse en universal: no hay amor ético. Este es un punto sobre el que tuve largas discusiones con Levinas y pienso que finalmente admitió mi argumento.

**P:** Si el amor es el lugar de una individuación, no habría que entender por ello que el amor refuerza la subjetividad. El amor, dice usted, no es una vivencia pura encerrada en una subjetividad, una “pasión”, la vivencia de un sujeto centrado en él mismo y que no tiene ningún acceso a lo que es el otro sí-mismo. Para que el otro se vuelva insustituible para mí, es necesario que sea individualizado. Sin embargo, el amor parece ser más bien el lugar de la ilusión, del imaginario, del simulacro, de todo lo que me lleva a mí mismo y no a otro. Parece difícil no evocar aquí el tan célebre texto pascaliano consagrado al amor<sup>9</sup>: si el yo es un centro permanente al que puedo atribuir tal o cual cualidad (o defectos), o bien amo a alguien en cuanto tal, -abstracción hecha de sus múltiples cualidades, que son todas efímeras, y entonces sólo amo a una abstracción- o bien amo tal o cual cualidad, tal o cual aspecto del personaje, pero entonces no es otro al que amo sino la imagen fragmentaria y parcial que tengo de él. Y Pascal concluye: “Entonces no se ama jamás a nadie, sino a cualidades.” Para amar haría falta tener acceso al otro en persona y no a un personaje, lo cual parece difícil e incluso imposible. Sin embargo es lo que usted busca posibilitar pensando una individualidad —con este propósito usted retoma el término latino *hecceitas*<sup>10</sup>- pero sin por ella volver a un pensamiento del sujeto cuestionado por numerosas corrientes filosóficas, desde Heidegger hasta la “muerte del hombre” anunciada por

---

<sup>9</sup> *Les pensées*, Pascal, edición Brunschvieg n° 323.

<sup>10</sup> *Prolegomènes*, “La intencionalidad del amor”.

Foucault pasando por todo el pensamiento estructuralista. ¿Qué ocurre exactamente con esta individualidad? ¿Qué es lo que precisamente individualiza al otro y lo devuelve en el amor, a un punto incomparable, irremplazable?

**J.L.M.:** Aquí nos debe guiar la temporalidad de la individuación. La contradicción entre la sustancia desconocida y la cualidad, en lenguaje cartesiano entre el atributo –conocido pero que no es por sí mismo- y la sustancia, se gobierna siguiendo el privilegio reconocido a la sustancia por la metafísica, a saber: que sólo ella permanece permanente. Ahora, esta oposición no tiene sentido más que a partir de la primacía del presente en el tiempo. Esta aporía, directamente heredada de Descartes, está en parte ligada a la interpretación de la sustancia a partir del privilegio del presente, interpretación evidentemente metafísica: la sustancia sólo puede subsistir en lo idéntico (de allí la justa sospecha spinozista de que sólo Dios merece el nombre de sustancia). En el caso del amor, la dificultad es la siguiente: si digo “te amo”, lo digo en un instante presente y si el otro me responde por felicidad “yo también te amo” (o al revés), lo dice ya en el instante siguiente. Entonces le sigue siendo negado al amor permanecer en la pura e idéntica presencia. “Te amo” sólo tiene validez para el instante siguiente. Por lo que no es posible decir “te amo” como firmando un contrato, porque el contrato supuestamente permanente idéntico en el tiempo y el tiempo no puede cuestionar el contrato. Pero es el tiempo que pasa el que ofrece su único campo al amor, entonces lo está cuestionando a cada instante. “Te amo” sólo vale por un instante y como siempre está respondiendo, sólo es válido después de la pregunta. Entonces, si hay individuación será siempre en un sentido escatológico.

Que “el amor sea tan fuerte como la muerte” implica que le es necesario ir, por lo menos, hasta la muerte. El amor hace pesar, a cada instante, un juicio terrible sobre sí mismo –un juicio que solo le permite aspirar a la individuación. Amante, amando, no soy pues ese que el otro ama sino aquel que persiste en amar al otro a cada instante, sin fin o hasta el fin, pero con un fin indeterminado, pues no sabemos cuando la muerte traerá el fin. El amor es escatológico en su misma esencia. Su temporalidad se extasia hacia el porvenir. No hay que buscar saber si el otro *es* más bien una sustancia o una

serie de cualidades, hay que cuestionar en él el privilegio del presente –concederle la gracia del porvenir. Amar exige darle un porvenir al otro, el porvenir que yo mismo no tengo.

**P.:** Pero la escatología forma parte del pensamiento religioso. ¿Cómo este pensamiento puede servir para describir el amor de los que no creen en un más allá?

**J.L.M.:** Que esta tesis escatológica sea o no, propiamente hablando, una tesis cristiana, poco me importa, pues se impone fenomenológicamente. Tomo mi bien allí donde se encuentra y, francamente, lamento aquellos que se creen suficientemente ricos, los pobres, como para despreciar lo que les falta. Un amor verdadero se caracteriza por ser un amor que va hasta el final. No tenemos, por otra parte, otra definición. Un amor que no contemplara la posibilidad de ir hasta el final no merece ni el nombre, ni la dignidad del amor. No hay amor en el presente. ¿Qué es amar a alguien, sino garantizarle, cuando menos, que estaremos allí para cerrarle los ojos cuando muera, –y tal vez para abrir los ojos con él cuando todo ya esté muerto y la muerte también.

**P.:** En el fenómeno de la piedad, el rostro del otro es considerado como un fenómeno sensible, sostén o expresión de las pasiones (angustia, vergüenza, sentimiento de culpa, inocencia, tristeza, etc.). No ocurre lo mismo si se considera el rostro del otro como lo que usted llama “un fenómeno saturado”<sup>11</sup>. En *La Croisée du visible*, usted evoca el “vacío irreal (de los ojos que) me fascina” (pag. 42). Semejante fascinación tal vez puede virar hacia el odio o hacia el asesinato. Es conocido que para Lévinas el rostro del otro significa para mí “No matarás nada”, pero Lévinas dice también que en la debilidad del rostro hay como un incitación al asesinato<sup>12</sup>. ¿Qué necesidad hay de reconocer al otro como “fenómeno saturado” con relación al amor? Y antes ¿Qué es exactamente un fenómeno saturado?

---

<sup>11</sup> Para una buena introducción a este concepto el lector se remitirá al texto de una conferencia de J.L.Marion aparecida en *Fenomenología y teología* (ed. Critérion, 1992)

<sup>12</sup> Cf. Las conversaciones de Lévinas con Philippe Nemo aparecidas en las ediciones Poche bajo el título *Ethique et infini* (pag. 80).

**J.L.M.:** El rostro del otro no me muestra nada: la mirada ofrece paradójicamente el lugar en el que verdaderamente no hay nada que ver, eso en lo que hay un “vacío irreal”. El rostro del otro no me muestra nada porque, de hecho, habla. Y dice “no matarás”, precisamente porque es el único lugar en el que se puede matar. Lo que no tiene rostro no se puede matar. En ese sentido no se puede decir exactamente que se mata a un animal. Sólo aquél que tiene un rostro puede ser matado. El fenómeno saturado significa, en general, que para la intuición que lo da no hay un concepto que permita apropiarse de él como de un significado. En particular, no se podría decir que hay un concepto del rostro del otro. Esta pretensión parece incluso absurda. “No matarás” no pretende, además, comportar un concepto, permanece como un puro mandato. Es porque el rostro realiza uno de los fenómenos saturados (el icono) que pide entonces que no lo maten. Lo que hay que hacer ante un rostro no es conocerlo (porque no es posible fijar su concepto y, además, si se lo pudiera conocer, inmediatamente dejaría de ser un “rostro”, y sería un simple objeto de conocimiento entre otros). No, el rostro no ofrece el objeto del discurso, sino su origen, no un lugar de verdad (es al contrario el único lugar en el que es posible una mentira) sino su origen incognoscible. No es posible comprender un rostro porque no se lo puede tomar, salvo matándolo.

**P.:** Lévinas dice: “La relación con el rostro puede por cierto ser dominada por la percepción, pero lo que es específicamente rostro es lo que no se reduce a ella. Hay primero la franqueza misma del rostro, su franca exposición, sin defensa. (...) Hay en el rostro una pobreza esencial; la prueba es que se intenta ocultar esta pobreza con poses, con una compostura. El rostro está expuesto, amenazado”<sup>13</sup>.

**J.L.M.:** La pasividad del rostro no es su debilidad. Esta hace que el rostro no se pueda decir, ni aún dejarse decir. El rostro sigue siendo un fenómeno, el más saturado y al mismo tiempo que el más pasivo, el más amenazante.

---

<sup>13</sup> *Ethique et infini, ibid.*

**P.:** ¿El rostro del otro no me dice también “No me juzgues”? ¿Qué es lo que doy cuando doy amor? ¿El don del perdón infinito?

**J.L.M.:** También voy a llegar a la noción del perdón infinito, pero no voy a deducirla del hecho que tengo que decir primero al otro “No te juzgo”. Sólo hay perdón porque hay don. El perdón, en cierta forma, sólo valida el don, a pesar de que no haya sido y no sea jamás plenamente donado, ni plenamente recibido. Para perdonar al otro es necesario entrar antes en una lógica del don. Esta lógica desconcierta, por cuanto contradice todas las temáticas del don que lo desvían hacia el cambio, por lo tanto hacia la economía. Si otro debe beneficiarse con el perdón, será porque comporta la donación y no al revés.

A partir de la donación en un sentido no-ético sino fenomenológico, fui llevado a criticar la temática del don más que a generalizar el don más allá del dominio de la ética. La donación determina el fenómeno en general, sin limitarse a un caso particular de los dominios de la intersubjetividad, de la humanidad, de la moral, de la gratuidad, etc. ¿En qué sentido entonces el otro comporta la donación, puesto que si todos los otros fenómenos sólo se muestran en la medida en que antes se dan? ¿Qué especificidad le permite al otro —aquel que puede amarse— ofrecer un caso ejemplar de la donación? Razonemos a contra corriente: si el otro comporta la donación de un modo excepcional es que se muestra de un modo excepcional. Pues, de hecho, otro se muestra excepcionalmente, un indicio de esto es que se da excepcionalmente. El perdón no constituye entonces primero una cuestión de ética. El perdón lleva a admitir que otro aún puede darse tanto como hubiera debido, más de lo que ha hecho hasta ahora. ¿Porqué se le concede esta gracia? ¿Porqué confiamos en su capacidad de una donación futura, más radical que la que ya ocurrió? Porque el otro se ofrece como un fenómeno por excelencia; se muestra de todas maneras más que cualquier otro fenómeno.

Husserl estableció que ni siquiera la cosa más simple del mundo puede mostrarse inmediatamente: hay siempre una parte de presentación en el cubo del que sólo vemos tres lados, etc. Y, dice, esta ley se aplica al otro, siempre menos presente que presentado, siempre en reserva de donación. Otro se presenta sin embargo como el menos manifiesto de todos los fenó-

menos, no porque se estaría disimulando, sino porque es el único que tiene semejante crédito de manifestación –en el sentido bancario del término– que está siempre retrasado en la manifestación. Se puede manifestar siempre en el futuro más de que lo que se ha manifestado hasta ahora. Tiene siempre la manifestación en reserva. Siempre puedo esperar más de él. Su crédito fenomenal es infinito. En suma, siempre hay en el otro más para ver que en un objeto del mundo, lo mismo que en un cuadro o en un hecho histórico. Otro –o eso con lo que jamás se ha terminado. Amar a alguien exige la decisión de que es *con él y con ningún otro* con quien no terminaremos jamás y que quiero hacer dar todo lo que lo que él tiene para mostrar. En este sentido le perdono para que continúe dándose, es decir, en realidad, para que continúe mostrándose. El perdón indica entonces el modo escatológico de la donación mutua. No perdono a otro por generosidad sino porque espero más de él de lo que aún no ha dado de sí mismo. Otro puede manifestar más que sí mismo, como el lugar de la más grande emergencia posible de la fenomenalidad, porque primero es el lugar de la más grande emergencia posible de donación. Perdonarlo o hacerme perdonar por él significa que el flujo de la donación continuará manifestándose. Sólo podemos perdonar al que aún puede dar, al que aún puede fenomenalizarse.

**P:** ¿Otro sería entonces el fenómeno, en el mundo, del que más esperamos?

**J.L.M.:** Sí, otro, individualizado en la relación amorosa. No un ente inanimado, ni un ídolo en su funcionamiento social, sino únicamente otro en tanto sea siempre inadecuado a su propia manifestación.

**P:** Si sólo se puede perdonar al otro mientras pueda darme más de lo que ya me ha dado, ¿Cómo perdonar a un muerto, él que ya no es nada más de lo que ha sido? ¿Cómo pensar el perdón hacia un ser que ya no es y que ya no puede manifestar nada más? Parece que se tratara aquí de una forma fundamental del perdón.

**J.L.M.:** ¿Se puede perdonar a un muerto? No, salvo que se asuma que va a resucitar.

**P.:** En sus consideraciones sobre el otro o sobre el arte, el fenómeno del rostro parece servir de modelo al concepto de “fenómeno saturado”. Se sabe que, en Lévinas, existe una relación muy estrecha entre el rostro y Dios. Él dice en *Ethique et infini* (101): “No desconfío de la palabra de Dios, que muy a menudo aparece en mis ensayos. El infinito viene a la idea en la significancia del rostro. El rostro significa el Infinito”. Ahora bien, usted dice en *L'idole et la distance* que “el dios nace corporalmente por el oído” (nota 332 pag.103). La “distancia” no es visual ni espacial sino interna. Se da en el “oído interno”. A la saturación de la vista (vía negativa) respondería la agudeza del oído (vía positiva). La “saturación” sería entonces un momento provisorio, del mismo modo que hay “momentos” en la fenomenología de Hegel. Si no se comprende esto siempre se correrá el riesgo de leer su obra como una “teología negativa”, a pesar del rechazo de semejante teología afirmado en sus escritos (*ED*, nota 2, pag. 16-17). Pero ¿esto no supone que otro concepto completaría el de fenómeno saturado?

**J.L.M.:** No se pueden decir más claramente las cosas de lo que usted lo hace. Cuando introduje el concepto de fenómeno saturado, en el texto que apareció en el colectivo *Phénoménologie et théologie*, ya había considerado los cuatro tipos de fenómenos saturados: el acontecimiento según la cantidad, el ídolo según la cualidad, la carne según la relación, y el otro según la modalidad. Muy levinasiano para esa época, pensaba que la cuestión de Dios se jugaba en el cuarto fenómeno saturado: es decir en el rostro. Así, Dios se manifestaría en el rostro del otro. De hecho, esta tesis era absolutamente insuficiente. Su consecuencia era que la cuestión de la teología revelada estaba directamente ligada al tópico del fenómeno saturado, por lo tanto que había –al menos metodológica y formalmente- confusión entre lo teológico y lo fenomenológico. Esta confusión provocó ciertas objeciones y, de todas maneras, contradecía en cierta forma –como usted lo marcó muy exactamente como perfecto exégeta- lo que anticipadamente decía *L'idole et la distance*: la cuestión de la distancia no es una cuestión de visibilidad sino una cuestión de audición. Entonces, no sin dudar largamente ante la dificultad, en *Étant donné* terminé modificando este tópico: los cuatro fenómenos

saturados tienen todos que ver, de ahora en más, con la finitud; y, si hay un fenómeno saturado correspondiente a la Revelación, debe describirse ahora nada menos que por la conjunción de los cuatro tipos de fenómenos saturados. La Revelación ya no se identifica sólo con el “rostro”. La Revelación encarnada moviliza en la figura de Cristo –en la “*Gestalt* de Cristo”, como dice H.U. von Baltasar– los cuatro fenómenos saturados. El Cristo se manifiesta como un acontecimiento, también como un ídolo (provoca sus efectos de deslumbramiento característicos), como una carne (carne sufriente y también de goce) en su relación inmediata consigo, y al fin como un rostro. Sólo la movilización sobre un solo caso de las cuatro figuras del fenómeno saturado podría rendir formalmente accesible la posibilidad de una fenomenalidad de la Revelación. Así, con *Étant donné*, se aclara que la visibilidad (la del ídolo y del icono) ya no pretende ser el único horizonte de la Revelación. Allí se disocia también netamente la fenomenología, que trata de los fenómenos indiscutiblemente dados, de la teología, que trata de la visibilidad de un fenómeno que no es posible suponer accesible a la experiencia común. Su pregunta es entonces exacta: me volví más prudente metodológicamente desconectando la cuestión de Dios de la cuestión de la vida y del rostro, y siendo justo con la no-visibilidad del fenómeno saturado. El acontecimiento no se relaciona, por otra parte, con la visibilidad, más que con la carne. Entonces, si podemos hablar de una fenomenalidad del fenómeno de la revelación, éste tiene que ver tanto con lo no-visible como con lo visible. Lo cual asegura, a posteriori, también la función, igualmente indispensable, del llamado en una fenomenología de la donación.

**P.:** Quien dice oreja dice escucha, escucha de un texto. La *Biblia* es considerada por los cristianos, desde siempre, como el texto, el Libro -*biblos* en griego- por excelencia. ¿Qué tiene el texto bíblico de singular respecto al resto de los libros? ¿En qué este texto habla y llama a una escucha atenta? Y ¿responder a este tipo de preguntas, no nos hace salir del terreno propio de la fenomenología?

**J.L.M.:** Por supuesto, sería posible hacer una fenomenología y una hermenéutica adecuada al lector. Ricoeur y Gadamer las han más que esbozado.

Desde mi punto de vista, se puede decir que todo texto literario vale como un fenómeno saturado en el sentido de que no es un concepto. No hay concepto de un texto literario: siempre hay más para decir, esa es su definición; a diferencia del texto filosófico, que sólo se puede conceptualizar enteramente, por lo tanto repetir y apropiarse.

En el caso de la *Biblia*, se tiene un texto-fenómeno saturado por excelencia. Desde un simple punto de vista literario, éste convoca una infinidad de autores (por lo tanto no los tiene), no corresponde a ningún momento de la historia (por lo tanto a la totalidad de la historia); para este texto fue necesario inventar la doctrina de la pluralidad de los sentidos: el sentido histórico, moral, analógico y escatológico son todos necesarios allí porque el texto quiere siempre hacer comprender más de lo que dice. La pluralidad de los sentidos ofrece además un indicio característico del fenómeno saturado: son necesarios infinitos conceptos para el mismo hecho textual. Por otra parte, este texto también asombra, sobre todo porque el lector se encuentra siempre en la situación de ser él mismo interpretado, casi leído por lo que lee. Lo que se lee en ese texto no determina el referente, sino que es más bien el referente del texto el que determina a su lector. Es, por cierto, lo que ocurre en el caso de la literatura no bíblica, porque al leer a Homero, a Proust, a Racine, a Virgilio, a Shakespeare, a Mallarmé, o a Rimbaud no salimos intactos, sino modificados totalmente. Pero con la Biblia la perturbación va infinitamente más lejos, porque el texto mismo se vuelve una vocación: la vocación al llamado. El lector leído por la Biblia sólo puede recibirla como un llamado –si no quisiera negar su llamado no la rechazaría tantas veces. En fin, este texto tiene la característica inaudita de pretenderse dicho y entonces escrito no con *verba*, sino por el verbo mismo. Las consecuencias superan el entendimiento: si el Verbo se encarna en los *verba*, el texto se convierte él mismo en la carne de una encarnación. Incluso sin la encarnación de Cristo, hay ya una encarnación de Dios en el Verbo. Hay una carne del texto –de la que la encarnación cristiana es la realización–, entonces ya no es sólo un texto. La Biblia es el único texto que no es solo texto, es la carne del referente. Se puede torturar al Verbo torturando su texto (la exégesis moderna sabe de esto). En todos los otros textos el referente permanece prudentemente ausente, mientras que aquí, se ofrece en presente sin

defensa, porque los *verba* se convirtieron en su carne y porque el texto performa nuevamente la encarnación del verbo. Estamos pues en una situación sin igual, pues ningún texto dice como la *Biblia*, “yo, el autor del texto, les pido que digan estas palabras para que yo esté en todo este texto”. Es pues una excepción insólita en la literatura al mismo tiempo que la realización absoluta de la literatura. El verbo deviene la cosa del sacramento. El texto deviene la *res sacramenti*. De allí las grandes dificultades de los exegetas –en particular los de confesión cristiana– para construir una metodología adecuada a semejante extrañeza. ¿Qué tarea podría ser más grande que ésta? ¿Pero quién puede pretender esto con plena conciencia de la apuesta?

**P:** Si el amor es un fenómeno que se resiste a todas sus reducciones y deconstrucciones, si siempre se escapa, al menos en parte, a los discursos psicoanalítico, sociológico, etológico, psicológico, etc., ¿Es pues un “existenciario fundamental”? Si el amor es irreductible a los determinismos inconscientes, a los contextos socio-históricos, a un comportamiento adaptativo surgido de la “selección natural”, etc., es porque debe ser el nuevo objeto de una hermenéutica nueva. ¿Con el amor, entonces, estamos frente a un nuevo tipo de relación con el mundo? ¿El amor es una dimensión trascendental de la existencia?

**J.L.M.:** En general una deconstrucción sólo es pensable sobre la base de una construcción, al menos posible, es decir sobre la base del principio de razón suficiente. Si el amor se exceptúa al principio de razón suficiente, la deconstrucción no lo puede capturar.

Que el amor sea un existenciario fundamental, esta es la pregunta que surge cuando leemos *Sein und Zeit*. Parece pensable que el amor tenga rango existenciario, ya que se temporaliza hacia el futuro, no es óntico, se decide por sí mismo, etc. No deja de ser impactante que el amor esté también ausente de *Sein und Zeit*. Sin duda, por una razón de fondo: el amor se exceptúa del horizonte del ser.

**P:** Si el amor es siempre el amor a tal rostro, de tal otro que individualizo y que me individualiza por ese don, ¿tiene sentido hablar de un amor univer-

sal, de un amor de la Creación en general, de la vida, de la humanidad, e incluso del Cosmos, tal como lo sueña Teilhard de Chardin?

**J.L.M.:** No, se ama siempre a alguien, así como no se lucha por Francia, no se muere por Francia, sino por alguien que vive en Francia, incluso si no es francés.

**P.:** ¿No se ama entonces a un universal?

**J.L.M.:** Si usted puede ¡adelante! Pero yo jamás lo logré, ni siquiera lo intenté.

**P.:** Usted dice que el amor individualiza. Sin embargo vulgarmente se piensa que el amor es una fusión entre dos seres que renuncian a su propia individuación por una individuación superior común.

**J.L.M.:** Sí, se lo repitió cien veces. Pero, en fin, ¿Usted no piensa que también se está en el más alto punto individualizado cuando se es engañado o expuesto a un rechazo? ¡Allí estoy perfectamente individualizado! Es necesario correr ese riesgo. Pues sólo me convierto en mí mismo por mí mismo, cuando otro me individualiza. Mi *ipse* sólo se elucida por otro. Solo se ilumina bajo otra luz que la propia, la cual lo oculta, a él y sólo a él. Ni siquiera en un espejo me veo a mí mismo.

*Traducción de Ernestina Garbino*