

Vulnerabilidad humana, acontecimiento y cuidado

**Del respeto por la dignidad humana
a la dignidad humana como
reconocimiento de los rostros**

Luis Alberto Castrillón-López

Carlos Arboleda Mora

Néstor Restrepo Bonnett



Universidad Pontificia Bolivariana

Sobre los autores

• **Luis Alberto Castrillón-López**

Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia) y magíster en Filosofía por la misma universidad. Profesor Titular de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la UPB. Integrante del Grupo de investigación Teología, religión y cultura (UPB, Medellín).

Correo electrónico: luis.castrillon@upb.edu.co

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3946-6786>

• **Carlos Arboleda Mora**

Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín (Colombia), magíster en Historia por la Universidad Nacional de Colombia, Medellín, magíster en Sociología por la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma. Profesor interno de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana, director del Grupo de investigación Teología, Religión y Cultura (UPB, Medellín), miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (Clafen).

Correo electrónico: carlos.arboleda@upb.edu.co

• **Néstor Restrepo Bonnett**

Doctor en Filosofía y magíster en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana. Miembro del Grupo de investigación Teología, religión y cultura (UPB, Medellín).

Correo electrónico: nedarebon@gmail.com

Vulnerabilidad humana, acontecimiento y cuidado

**Del respeto por la dignidad humana
a la dignidad humana como
reconocimiento de los rostros**

Autores

Luis Alberto Castrillón-López

Carlos Arboleda Mora

Néstor Restrepo Bonnett

Este libro de investigación es producto del proyecto de investigación
*“Acontecimiento y sentido: Desafíos del cuidado de la vida en los contextos
de vulnerabilidad”*. Radicado 742C-07/22.

142.7
C355

Castrillón-López, Luis Alberto, autor
Vulnerabilidad humana, acontecimiento y cuidado. Del respeto por la dignidad humana como reconocimiento de los rostros / Autores Luis Alberto Castrillón-López, Carlos Arboleda Mora, Néstor Restrepo Bonnett. – Medellín: UPB, 2024 -- 139 páginas
ISBN: 978-628-500-138-3

1. Alteridad 2. Fenomenología 3. Dignidad humana

CO-MdUPB / spa / rda
SCDD 21 / Cutter-Sanborn

© Luis Alberto Castrillón-López
© Carlos Arboleda Mora
© Néstor Restrepo Bonnett
© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana
Vigilada Mineducación

Vulnerabilidad humana, acontecimiento y cuidado. Del respeto por la dignidad humana a la dignidad humana como reconocimiento de los rostros

ISBN: 978-628-500-138-3 (versión digital)

DOI: <http://doi.org/10.18566/978-628-500-138-3>

Primera edición, 2024

Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades

CIDI. Grupo de investigación: Teología, religión y cultura. Proyecto de investigación:

"Acontecimiento y sentido: Desafíos del cuidado de la vida en los contextos de vulnerabilidad".

Radicado: 742C-07/22

Gran Canciller UPB y Arzobispo de Medellín: Mons. Ricardo Tobón Restrepo

Rector General: Padre Diego Marulanda Díaz

Vicerrector Académico: Álvaro Gómez Fernández

Decano de la Escuela de Filosofía, Teología y Humanidades: Johman Carvajal Godoy

Coordinadora (e) editorial: Maricela Gómez Vargas

Producción: Ana Milena Gómez Correa

Diagramación: Ana Mercedes Ruiz Mejía

Corrección de estilo: Cristian Suárez

Dirección Editorial:

Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2024

Correo electrónico: editorial@upb.edu.co

www.upb.edu.co

Medellín-Colombia

Radicado: 2308-15-04-24

Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier medio o para cualquier propósito sin la autorización escrita de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

A María José, milagro de amor, la mirada que reconoce la
alegría y la ternura como acontecimiento de la alteridad
descubierta del rostro encarnado.

A Omaira Bonnett quién con una entrega constante
demostró durante su vida el verdadero significado
de la entrega como acontecimiento de la vida.
Eternidad y gratitud.

Contenido

A manera de introducción: acontecimiento, vulnerabilidad y vida	8
Metodología.....	13
La dignidad como reconocimiento de la herida	15
La dignidad cosificada	22
Crítica a los humanismos	26
La herida infinita.....	33
La separación yo-mundo y la glorificación del sujeto, como ahondamiento de la herida.....	39
El poshumanismo tecnológico o el hombre sin límites.....	45
El giro fenomenológico desde el ser, la vida y el otro.....	50
Fenomenología del ombligo, para descubrir la esencia del reconocimiento de lo humano.....	53
El milagro del nacer, la mirada del amor.....	60
Donación del viviente y teología.....	69
La encarnación, la fenomenología y la mística	74
La alteridad descubierta como reconocimiento del rostro humano	81
La superación de las reducciones como camino a la alteridad.....	82
La reducción ontológica de la otredad	83
La reducción jurídica de la alteridad.....	85
Igualdad y diferencia	88
El rostro donde acontece la alteridad descubierta.....	90
Reconocimiento y encarnación.....	93
El desafío antropológico de la corporalidad	95
Alteridad descubierta: el tercero.....	102

Hacia una dignidad humana desde el reconocimiento y el cuidado de la vida	108
La vida, misterio y creación	111
Dignidad y vulnerabilidad a partir del reconocimiento	117
A manera de conclusión	121
Referencias	130

A manera de introducción: acontecimiento, vulnerabilidad y vida

El objetivo de este libro es meditar, filosófica y teológicamente, sobre la posibilidad de fundamentar ontológicamente la dignidad humana en la relación con el Ser, pues la dignidad no es un concepto que pueda definirse llanamente, sino una experiencia relacional que puede tematizarse. Desde el Grupo de investigación Teología, religión y cultura, de la Escuela de Teología, Filosofía y humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB), se ha presentado el proyecto de investigación “Acontecimiento y sentido: Desafíos del cuidado de la vida en los contextos de vulnerabilidad”. Con este se busca interpretar la vulnerabilidad como un acontecimiento presente en la vida de los seres humanos, que exige unas narrativas y hermenéuticas en orden al cuidado de la vida en todas sus expresiones.

Esta oportunidad de reflexión se da al sentir y reconocer que el propio ser humano no está en casa sino a la intemperie y lejos del hogar, y en el conmovirse ante la falta de ser de sí mismo, de los otros y de la naturaleza. La experiencia de la falta y del no logro conmueve hacia dentro (pensar existencialmente la propia carencia), pero también hacia fuera (pensar responsablemente la carencia de los otros y de lo otro), y esa falta genera el deseo de regreso a la casa, al hogar. Se pretende mostrar las figuras constitutivas del fenómeno de la dignidad humana. No se trata de indicar los medios psicológicos, legales, instrumentales, económicos, políticos para afrontar las violaciones concretas de la dignidad humana (que ciertamente facilitan y exigen el cuidado y el reconocimiento), sino de evidenciar la experiencia ontológica de esta (se es peregrino en camino hacia la patria, migrante con nostalgia de la casa paterna).

Los intentos de definición de la dignidad humana han sido muchos, pero hoy son muy criticados por ser ideológicos, metafísicos, totalitarios o parciales, y en algunos casos instrumentales. De ahí las críticas realizadas a los humanismos por antropocentristas, optimistas, futuristas, clásicos, ideológicos, normativistas o autonomistas. El pensamiento contemporáneo hace otras búsquedas, quizás más profundas, que intentan acercamientos fenomenológicos que escapen a las deficiencias mencionadas. Así, tenemos autores como Heidegger, Marion, Romano, y muchos otros que se siguen en esta reflexión. La teología cristiana, por su parte, tiene mucho por aprender (un método de acercamiento desde la posibilidad) y por aportar (una efectividad del darse y de la donación) a esta reflexión desde la teología relacional y la teología de la donación.

Se busca una descripción coherente de la ontología de la dignidad que pueda dar cuenta de la multiplicidad de espacios en los que se manifiesta históricamente, o sea su nivel óntico. Básicamente, se procede con una mirada analítico-reflexiva a algunos autores de la fenomenología actual, tratando de encontrar su posición sobre la vulnerabilidad y el reconocimiento de la aparición de esta. El cuidado frente a la vulnerabilidad es el reconocimiento de la dignidad herida del *Da-sein* en orden a realizar el proyecto de vivir a la luz del Ser. La dignidad se puede comprender a partir de la donación (se aparece en la vida a partir de otros, del nacimiento); con otros en la comunidad (sin otros no se puede vivir); a partir del reconocimiento de la vulnerabilidad esencial (la falta de Ser). Hay una llamada superior que se anticipa a la existencia del hombre en este mundo. En definitiva, hay siempre una ausencia que interpela al ser humano: estoy en la vida, pero ¿cómo continúo la vida?

Quizás nos hemos enredado en las cosas y en el yo sin límites, y hay necesidad de un nuevo pensamiento: “En lugar de calcular con lo ente, contando con lo ente, dicho nuevo pensar se prodiga y desgasta en el ser de cara a la verdad del ser”.¹ Encarar la verdad del ser es propio del ser humano en cuanto allí radica su grandeza, como lo

¹ Martin Heidegger, *Hegel y los griegos* (Madrid: Alianza editorial, 2000), 256.

dice Pascal: “La grandeza del hombre es grande porque se sabe miserable; un árbol no se sabe miserable... En una palabra, el hombre sabe que es miserable. Es, por lo tanto, miserable puesto que lo es; pero es muy grande, puesto que lo sabe”.²

Experimentar la finitud no siempre es algo claramente reconocido por el ser humano pues siempre hay un deseo de ocultarla, negarla o no pensarla.³ Solo en ciertos momentos, como en una tragedia o ante la muerte, se vuelve a pensar en ella, para seguir perdidos en la cotidianidad; o, también, se piensa en la vulnerabilidad como cosa de los otros y no del sí mismo. Heidegger lo plantea así:

El encubridor esquivarse ante la muerte domina la cotidianidad tan encarnizadamente, que en el ser uno con otro se dedican los allegados a hablarle y convencerle justamente al moribundo de que escapará a la muerte y de que pronto volverá a la tranquila cotidianidad de aquel mundo de que él se cura. Semejante procurar por, cree incluso consolar con ello al moribundo. Quiere devolverlo al ser ahí ayudándole a embozar aún más completamente la más peculiar e irreferente posibilidad de su ser. El uno se cura en esta forma de tranquilizar constantemente acerca de la muerte. En el fondo no se dirige esto sólo al moribundo, sino otro tanto a los consoladores.⁴

Tener conciencia de los objetos oculta y tranquiliza la conciencia de la vulnerabilidad pues esta coloca de frente a la herida fundamental: se está lejos de la verdad de su ser. Pero dicha conciencia es una conciencia abierta al reconocimiento de que se es un ser donado, herido por la lejanía del hogar que despierta el deseo del regreso a casa. Es el viaje de Ulises para retornar a la casa, a la familia, como se ve en *La Odisea*. Es el regreso al hogar que ya se anuncia con Homero (Ulises que retorna a la casa), reflexión que se hace filosofía en el pensamiento neoplatónico y que, posteriormente, recogen otros pensadores.

² Blaise Pascal, *Pensamientos* (Barcelona: El Aleph Editores, 2001), 397-416.

³ rancesc Torralba Roselló, “Hacia una antropología de la vulnerabilidad”, *Forma: revista d'estudis comparatius. Art, literatura, pensament* 2, no. 4 (2010): 25-32. <https://raco.cat/index.php/Forma/article/view/216306>

⁴ Heidegger, *El ser y el tiempo*, 277.

Romano y Heidegger se identifican en esta concepción de la experiencia como viaje peligroso: ambos analizan el término de *Er-fahrung* con la connotación de marcha, viaje, y el término latino *experire* que indica “ir a través”. La experiencia es, entonces, “viajar a través” en un mundo lleno de peligros, por lo que pueda acontecer. “Toda travesía supone un origen y un destino, un distanciamiento respecto al origen en pos de una aproximación al destino. El peligro de la travesía, de la experiencia, es un riesgo, es una exposición a lo otro por antonomasia: el acontecimiento como aquello que arriba desde su propia iniciativa.”⁵

Esta forma del *exitus-reditus*, partida y regreso, es metáfora de la existencia del hombre. El hombre peregrino, la vida como viaje, la experiencia del salir y vagar (éxodo), el sentimiento de desarraigo y de deseo, está indicando la búsqueda del terreno seguro, la patria-hogar hacia donde se camina para vivir encontrando el descanso del origen. Las religiones lo han expresado bien con el sentido de la peregrinación, del viaje a las raíces, del laberinto en los templos góticos, que recuerdan la marcha con recodos y pérdidas, donde todos los humanos se igualan en la búsqueda, pero cuya finalidad siempre es llegar al final o centro.

El acontecimiento como experiencia humana hace tomar conciencia de la vulnerabilidad del existente pues indica que se está expuesto al otro, que se puede ser transformado por el otro:

A cualquier acontecimiento, aunque sea el que se ha preparado con mayor cuidado, le pertenece el carácter de primera vez que nos deja expuestos y como desnudos por completo. [...] El primer amor nos coge como experiencia sin preparativos, desnudos y vulnerables y es precisamente esta vulnerabilidad o exposición la que permite que una experiencia tenga lugar alcanzándonos en lo más íntimo de nosotros mismos.⁶

⁵ Romano, *El acontecimiento y el mundo*, 86.

⁶ Ignacio Vieira, “El acontecimiento en la fenomenología francesa” (trabajo de grado en Filosofía, Universidad de Sevilla, 2020), 54.

Así, desde el nacimiento y por toda la existencia, el acontecimiento lleva a tener conciencia de la vulnerabilidad al preguntarnos cómo cambiar la vida, cómo ser otro y alcanzar al otro, haciéndonos claridad de que no se tiene plena posesión y dominio de sí, y que, lo que nos llega de otra parte, expone nuestras miserias y convoca a la responsabilidad, el cuidado y el cambio.

Esta conciencia abierta de la vulnerabilidad indica apertura a lo invulnerable, que pueda dar razón de la misma vulnerabilidad y de la búsqueda de calor y seguridad, apertura que abre el camino de la trascendencia y de la fe como confianza amorosa.

Esa finitud a título de existencia significa: El hombre, aun siendo él mismo, no puede deberse a sí mismo. Originariamente no es él mismo por sí mismo. Así como él no tiene su existencia en el mundo por voluntad propia, es como él mismo ha sido regalado por trascendencia. Constantemente tiene que verse regalado de nuevo a sí mismo, si no quiere faltarse. Si el hombre se sostiene interiormente ante las contingencias de la suerte, si resiste imperturbable aun en la muerte, no es por sí solo. Mas lo que en esto le ayuda, es de índole diferente de todas las ayudas del mundo. La ayuda trascendente se le revela únicamente en la circunstancia de que él pueda ser él mismo. El hecho de que pueda estar apoyándose en sí mismo, lo debe a una mano que él no puede asir, que viene de la trascendencia, y que sólo es perceptible en la libertad misma del hombre.⁷

Esta meditación es la que se intenta desarrollar, pensando en la posibilidad de un ser humano que acoja la vulnerabilidad en lo abierto para recibir el don que se le da y del que se halla alejado. La humildad del sí mismo y el amor del cuidado brindado ayudan a curar la herida. Con ello, se produce el desmarque de una dignidad recocida solo como derecho u obligación jurídica y se interpela ante la existencia misma del rostro, de la persona. Este intento, desde la filosofía, de una salida no metafísica, ni objetivante, al problema

⁷ Karl Jaspers, *Introducción a la filosofía* (Barcelona: Círculo de Lectores.1989), 58.

de la alteridad, con categorías como alteridad, carne, el tercero (el otro con rostro), intenta un enfoque diferente al de la estabilidad que ofrece el Estado, desde el discurso de la dignidad humana, y favorece la actitud pacífica desde acontecimientos que asumen la integridad de lo vital.

La fenomenología proporciona elementos al plantear un regreso al mundo de la vida, donde la condición humana se distingue por su fragilidad, por su unicidad en la carne y en la historia; pero, también, por la posibilidad de la donación del amor en una ética integral del cuidado por cada ser humano en su espacialidad y temporalidad. La reconstrucción de la memoria sobre la base de la narrativa existencial de cada persona es necesaria para restaurar lo más humano de lo humano. La consideración del Estado como guardián y como represor, y del humanismo como simple ideología parcializada e ideologizada, han de dar paso a un Estado que maximiza la dignidad, en el reconocimiento de una incondicional vida comunitaria, con una convivencia que asume el reconocimiento de la integridad y de la vida de cada miembro del sistema social. El status o posición de dominio del concepto de dignidad, que se regula por la ley, se transfiere en actitudes como el valor del reconocimiento y de la construcción comunitaria del cuidado de la vida de todos. La vida que se transfiere allí es bella, verdadera y buena, y cada persona es cuidada como tal. Hay que pasar, en definitiva, del discurso jurídico de la dignidad al reconocimiento ontológico de una naturaleza humana que se interpela en la diferencia del rostro, que se construye en el grupo, en la comunidad social que cuida la vida.

Metodología

En esta reflexión se sigue el método de análisis hermenéutico. Utilizando los aportes de la fenomenología, especialmente de autores como Heidegger, Lévinas, Marion, Henry, Romano, Marcel, Buber, entre otros, se busca recuperar la consistencia del sujeto encarnado en el mundo. La fenomenología, desde esta mirada, es un método

que permite la recuperación de la alteridad encarnada⁸ del cuerpo como elemento fundamental del ser humano, que hace frente a la reducción sensible sobre el rostro interpelado hecho por la ciencia objetivante y la revolución tecnológica de la inteligencia artificial; como también la desaparición del cuerpo por la violencia cruel y sistemática.

En cada narración hay una historia viva, una realidad existencial, que exige ser considerada en su tiempo y espacio; no una idea estática, normativa o apreciada como un accidente más en la historia. Finalmente, se busca pasar del reconocimiento de la dignidad humana a la dignidad humana como reconocimiento de la interpelación de los rostros humanos. Esto con el fin de aplicar algunas provocaciones a las dinámicas sociales de la convivencia, de los derechos humanos y del desarrollo humano integral; lo que puede ayudar, a su vez, a dismantelar un desarrollo sostenible, centrado en el yo fuerte y destructor de la construcción de la comunidad humana desde una ética relacional del cuidado.

⁸ Michel Henry, Jean-Luc Marion, Jacques Derrida, Paul Ricoeur, Jean-Luc Chretien, entre otros.

La dignidad como reconocimiento de la herida

La dignidad humana fue pensada en términos de prestigio, status de dominio, de posición social, de pertenencia a cierta clase social. Eran dignos el gobernante, el caballero, el terrateniente, el obispo, el rey, etc.; es decir, la dignidad estaba en características externas y secundarias. Se enseñaba en el catecismo que había que respetar a los mayores en edad, dignidad y gobierno, lo que establecía diferencias entre personas. La dignidad no se fundamentaba en algo propio del ser humano, íntimo a su naturaleza. Luego se pensó en otros argumentos: religiosos (el hombre es creado por la divinidad), legales (las personas como sujeto de derechos), humanistas (el hombre es el ser pensante por excelencia, rey de la creación), científico-racionalistas (el hombre sin límites capaz de transformar su misma naturaleza por la tecnología), y siempre como un ente superior a todos los demás, con una constitución metafísica, definida, generalmente, como la de un animal racional. Pero lo propio de la dignidad es el reconocimiento del status ontológico de la vida existente. Una vida que es en y para asumir los rostros que se interpelan, en las dinámicas del relacionamiento social.

De todos modos, justificar conceptualmente la dignidad de la persona es prácticamente imposible, como lo demuestra el trilema de Münchhausen: a) la imposible infinita búsqueda de justificaciones; b) la aceptación de una justificación que, a su vez, debe ser justificada; o c) el recurso final a una explicación convertida en un dogma.⁹ Las justificaciones, anteriormente enunciadas, siguen siendo una argumentación unilateral, incompleta y ciertamente reduccionista del mismo ser humano, ya que no se tenía en cuenta a los débiles, la plebe, los niños, los ancianos, los extranjeros, los analfabetos, los

⁹ Hans Albert, *Tratado sobre la razón crítica* (Buenos Aires: SUR, 1973), cap. I.

pobres, los faltos de razón o de poder, los derrotados, entre otros, como tampoco se aceptaban las creencias, religiones y filosofías que no fueran racionalistas o europeas. La idea procesual positivista del derecho es también criticada pues se autojustifica, puede que no tenga en cuenta la idiosincrasia de la tradición en una sociedad dada, y siempre será una norma dada con carácter de expiración ya que puede ser cambiada, abolida o simplemente transgredida.

¿Se podrá proponer una concepción de la dignidad humana que sea universal y que pueda ser aceptada y compartida por todos como algo mínimo común por ser ontológica, y que, además, no entre en conflicto con las éticas de máximos de quienes son, de alguna manera, religiosos?

Actualmente, se piensa bastante diferente al concebir al ser humano como un ser en proyecto, y no simplemente como algo ya dado, objetivado y definido. El ser humano es un proyecto en vía de realización, una tarea por resolver en medio de una búsqueda interminable. La dignidad humana es reconocer la vulnerabilidad de un ser herido que busca el regreso a su patria, volver al ser y situarse en la luz del ser. El hombre es una construcción continua a partir de los acontecimientos, trabajo en el que puede perderse a no ser que los otros vengan en su ayuda. Es un hacerse en la autenticidad de una respuesta que se da en la comunidad de los humanos. Es un ser finito, pero su finitud no excluye la búsqueda de la infinitud; y la vulnerabilidad no supone necesariamente la exclusión. Allí estaría la fuerza de las religiones y las culturas: indicar el camino del cuidado para que el regreso sea posible manteniendo la utopía del retorno. Ese retorno compromete, para las vivencias de la cultura, un descentramiento del exagerado yo superior. Recuperar lo perdido es comenzar la reflexión de la existencia humana desde la fragilidad que compromete la vulnerabilidad y finitud de nuestro cuerpo, asumir la condición vital desde el cuidado de las dimensiones relacionales de lo humano: cuidado de sí, del rostro, de la comunidad, del hábitat y de la trascendencia; aprehensión de la esperanza y de la espiritualidad en los lenguajes religiosos o simbólicos.

Los relatos bíblicos hablan de un estado de paraíso del que se fue expulsado, por eso, quizás el regreso al paraíso es una metáfora apropiada para indicar la dignidad. La caída (no concebida como falta o pecado) puede señalar el camino del retorno y del levantarse, de tal manera que la dignidad está en el esfuerzo del regreso a la casa paterna, la casa del Ser, a la acogida siempre esperanzadora del acontecimiento de la vida y del cuidado de toda la vida en cuanto tal. Caída como expresión de lo que es el hombre mortal, pero no perdido para siempre. El temple anímico del no sentirse en casa es, quizás, la expresión de una vulnerabilidad que añora con melancolía el retorno al ser propio de lo humano. Así, la dignidad nace de la esperanza de volver a la casa del Ser sin perderse en los recodos del retorno que se representan en el exceso jurídico, racionalista o estructuralista entre otros. Solo el hombre en comunidad posee esa esperanza, pero siempre con la posibilidad de la pérdida de la ruta del regreso.

La palabra usada por Heidegger para describir esta situación es el *destierro* o *desterramiento* (*heimatlosigkeit*), que podría indicar lejanía emocional de la patria o del hogar, un sentimiento de pérdida o de distanciamiento de la casa paterna.¹⁰ El ser humano está desterrado de su dignidad como lo demuestran los campos de concentración en el siglo XX, las masacres de la violencia en América Latina, las guerras mundiales o la eliminación de las etnias. Sin olvidar lo que se vive en el presente con la primacía de modelos económicos que se convierten en culturales como la tecnologización y su idolización, el control y su asimilación pasiva por las masas, la imposición del pensamiento único y la uniformización cultural.

El hombre no puede vivir en su hogar (*Heimat*) pues está desterrado, expulsado por estas situaciones apocalípticas; o, como dice Sloterdijk,¹¹ entendiendo el destierro como un “rasgo ontológico sobresaliente del *modus essendi* del hombre contemporáneo”.¹² Otros

¹⁰ Martin Heidegger, *Carta sobre el Humanismo* (Madrid: Alianza Editorial, 2006).

¹¹ Peter Sloterdijk, *Sin Salvación: Tras las huellas de Heidegger* (Madrid: Akal, 2011), 139.

¹² Sloterdijk, *Sin salvación...*, 139.

autores consideran ese destierro como la actitud codiciosa y calculadora del capitalismo o la pretensión niveladora del comunismo;¹³ como la pérdida del ser que manifiesta el *american way of life*.¹⁴ El nihilismo como abandono de Dios y del Ser que lleva al desamparo es la idea de Santiesteban¹⁵ y de Schajowicz,¹⁶ que proponen volver a la experiencia de Dios, pues alejado del Creador, no tiene sentido la vida del humano. Jacinto Choza,¹⁷ continuando la misma línea, ve la solución en volver a la contemplación del misterio de lo que está más allá. Resumiendo, en la línea heideggeriana, el destierro es vivir lejos de la patria, de la casa paterna, debido a que se ha olvidado el Ser, y solo en el regreso a la casa se encontrará fuera el nihilismo del tiempo presente. Ese abandono, que provoca el destierro, avizora la decadente extensión del espíritu humano que se ve sometido a la fragmentación de la realidad, y produce una comprensión de la vida parcializada, desenfocada del interés común de comprometer la protección intergeneracional de todo lo viviente.

Al encontrarse fuera del Ser, el hombre está alienado, desterrado, no se encuentra a sí mismo, pero no está perdido, pues se puede hacer ese retorno siempre y cuando emprenda el camino del regreso, cuando reconozca su pobreza ontológica y comience a reconocer su vulnerabilidad llegando a ser de nuevo un ser en autenticidad. Así puede ver que es un “ser ahí herido”.

¹³ Vicente Solano Díaz, *Existir como posibilidad. La ontología fundamental de Martin Heidegger* (Madrid: Dykinson, 2016), 107.

¹⁴ Luis F. Moreno, *Martin Heidegger: el filósofo del ser* (Madrid: Edaf, 2013).

¹⁵ Luis C. Santiesteban, “Heidegger: el pensar del ser y el último dios”, *Signos Filosóficos* 9, no. 17 (2007): 9-30. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34301701>

¹⁶ Ludwig Schajowicz, *El mundo trágico de los griegos y de Shakespeare: consideraciones sobre lo sagrado* (Río Piedras: Universidad de Puerto Rico, 1990).

¹⁷ Jacinto Choza, “Lectura de la «Carta sobre el humanismo» de Heidegger”, *Themata: Revista de Filosofía*, no. 32 (2004), 37-82.

La dignidad, en términos de Galvin y Todres,¹⁸ es una herida de honor, es decir, una metáfora de la vulnerabilidad acompañada del reto por seguir en el ser. “Esta conjunción esencial de ‘vulnerabilidad’ y ‘valor’ participa en todos los modos de estar-en-el-mundo, ya sea una experiencia del yo, una percepción de otros o situaciones, o una actividad que ocurre en relación”.¹⁹ La dignidad es una experiencia real del valor propio o ajeno que implica un compromiso por seguir en el ser o volver al ser, pues la condición humana es que estamos siendo, aunque falte algo para ser definitivamente.

La afirmación de algo valioso en uno mismo o en otro como heredero del Ser, conlleva la experiencia de que eso puede quebrarse o recomponerse. Hay en la anterior afirmación el reconocimiento de que el ser-ente está en relación con el Ser y que hay una nostalgia del regreso, pues el *Da-sein* aspira al *Sein* o suspira por él. El Ser se manifiesta en el *Dasein* sin confundirse con él, y este desea volver a la casa paterna del Ser pues se siente “fuera de casa”. La dignidad herida del *Dasein* tiende a recuperar eso tan valioso en lo que es en sí mismo, o en lo que son los demás, o lo que son las situaciones y las cosas.²⁰ El *Dasein*, tal como lo plantea Heidegger, no es un estado definitivo, sino un proyecto de realización a partir del reconocimiento de su estado de vulnerabilidad en sí, con los otros y con el mundo. En gran medida, el fracaso de la dignidad y los derechos humanos como discursos de poder en las democracias occidentales se debe a la reducción jurídica que declara un principio pleno, perfecto y pacificado de las interrelaciones sociales. La ley termina conteniendo la totalidad de la aprehensión del reconocimiento. Esto no es de todo posible, porque la convivencia y el relacionamiento inician en la interrelación, en la fragilidad, en la finitud de la vida, en lo natural del conflicto como encuentro de diferencias, en un proyecto de humanidad en construcción donde a las regulaciones, normas o principios jurídicos los antecede los lenguajes éticos y

¹⁸ Kathleen Galvin y Lee Todres, “Dignity as honour-wound: an experiential and relational view”, *Journal of evaluation in clinical practice* 21, no. 3 (2014): 410-418. <https://doi.org/10.1111/jep.12278>

¹⁹ Galvin y Todres, “Dignity as honour-wound...”, 411.

²⁰ Galvin y Todres, “Dignity as honour-wound...”, 411.

estéticos que comprometen actitudes de valor legitimadas desde el interior, para luego llevarlas a la praxis de la convivencia social.

Es la conmoción del ser humano que refleja la pintura *El grito* de Edvard Munch al representar una persona que emite un grito, pero que también escucha otro grito. El primero es el grito desesperado de la angustia y el segundo es la llamada desde la distancia del hogar seguro, pero no visible. No es el grito del miedo, sino el de la angustia y de la soledad, manteniendo la esperanza de una voz que, de otra parte, venga en ayuda, dejando atrás la indiferencia de las dos siluetas que se encuentran en el fondo de la pintura. Es como una llamada desde el sujeto a otro que sí dará una respuesta. Expresa la radicalidad de la angustia de la finitud, pero con la esperanza de que alguien responda a la llamada de la angustia.

Poéticamente, esta situación ontológica del Dasein la expresa Miguel Hernández:

Llegó con tres heridas:
la del amor, la de la muerte, la de la vida.
Con tres heridas viene:
la de la vida, la del amor, la de la muerte.
Con tres heridas yo:
la de la vida, la de la muerte, la del amor.²¹

Muestra el poeta algo propio de la condición humana en una especie de trilogía; amor, muerte y vida, donde se ven la fragilidad y la vulnerabilidad, la finitud y la indefensión; pero, también, donde se expresan tácitamente los proyectos (el “ser para...”). Es la dialéctica de la vida, no trágica, pero sí expuesta a la tragedia si no se asumen la fragilidad y la finitud. El hombre vive al descubierto, sin protección, pero con la exigencia interna del cuidado del vivir, del amar y del morir.

²¹ Citado en José E. Morales, “La herida del amor más allá de la muerte. Análisis del poema «Llegó con tres heridas» de Miguel Hernández”, *Especulo. Revista de estudios literarios*, no. 41 (2009). <http://www.ucm.es/info/especulo/numero41/heridas.html>

Las heridas del amor, la muerte y la vida expresan la realidad de la vida concreta de los hombres como son el espacio o lugar territorial, la vivencia en y del cuerpo, la continuidad de la vida en el tiempo, las relaciones con los otros o intersubjetividad, los estados de ánimo, el sentido de sí mismo o identidad, y en general la vulnerabilidad o finitud.²²

Josep María Esquirol, en la misma línea, habla de cuatro heridas nucleares y básicas que son las de la muerte, la vida, la del tú y la del mundo; es decir, un ser humano que está al centro de ellas herido por lo infinito. Una herida que es un cruce de cuatro, como un aspa de molino: “[...] a la herida de la vida cabe llamarla gusto; a la del tú, amor; a la de la muerte, angustia; y a la del mundo, asombro”.²³ La vida del hombre está constituida por esas cuatro heridas. En síntesis, en lo íntimo del yo se encuentra el hombre con la cuaternidad de las heridas de la finitud: vida, tú, amor y muerte.

Estas heridas se captan en las experiencias de la vida humana y se sienten en cuanto afectan al sujeto. En el fondo, este se siente herido, pero también se puede sentir amado, reconocido, elevado, maravillado. Son las experiencias de la dignidad: espacial (lugar de la existencia, estar enraizado, el territorio), temporal (los ritmos de la existencia, la historia de cada uno que configura su identidad, el relato personal), corporal (la vivencia autónoma del propio cuerpo, la conciencia de sí), la intersubjetividad (la dignidad de la identidad común y del cuidado del otro), el estado de ánimo (la “herida de honor”, el aspecto sentido de valorar el Ser debido a su vulnerabilidad), la identidad (la adecuación a sí mismo en un entorno específico), y la mortalidad (conciencia de la propia finitud).²⁴ La dignidad como herida de honor es un fenómeno que llama, convoca y compromete, pues las heridas, al afectar al hombre, indican un camino marcado por el gusto, el amor, la angustia y el asombro como experiencias propias del humano. Todas cuatro llaman al cuidado

²² Morales, “La herida...”.

²³ Josep María Esquirol, *Humano, más humano* (Barcelona: Acantilado, 2021), 64.

²⁴ Galvin y Todres, “Dignity as honour-wound...”.

relacional que exige no separar, ni distinguir, sino unir, como lo expresa Esquirol: “Devanar hilos, juntar palabras, reunir personas, crear mundo: todo esto es poético, poética, y cuesta”.²⁵ Y añade: “La esencia de la palabra es el canto. Y el canto está, sobre todo, para hacernos compañía. Éste es el núcleo estricto de la teoría del lenguaje”²⁶. Es decir, buscar la profundidad, lo que equivale a decir ir más adentro: “¡Qué paradoja más triste [...] perdersenos, y no advertir que el horizonte más importante no se encuentra más allá –más lejos–, sino más adentro!”.²⁷

La esperanza está en sumergirse en la profundidad y no quedarse en la superficie. Idealmente, se supone que estas experiencias de dignidad se viven exitosamente en la cotidianidad de las personas. Pero la realidad es diferente y cruel. No siempre se dan pues se rompen, se suprimen, se invisibilizan o no se realizan, y llevan a la experiencia de la indignidad, sobre todo cuando los humanos olvidan su propia finitud y se dedican a la maquinación, la objetivación, la robotización, la homogenización o a la ingeniería social de la exclusión. En la actualidad, parece que se va hacia una consideración de toda la realidad como algo para usar, todo es una realidad simplemente empírica, un objeto a investigar y manipular. Y en el sistema capitalista se coloca la idea de que el ser humano es un consumidor que compra, usa y bota, y que bien manipulado, puede asegurar una ganancia sin límites. Lo grave es que se alaba el consumismo como algo que da sentido a la vida, y que se convierte en el sentido de toda una existencia.

La dignidad cosificada

La consideración del ser humano como sujeto digno, paradójicamente, lo ha convertido en objeto, pues es analizado bajo el lente de la ciencia positivista con su división disciplinar: sociología, historia,

²⁵ Esquirol, *Humano...*, 64.

²⁶ Esquirol, *Humano...*, 99.

²⁷ Esquirol, *Humano...*, 11.

psicología, antropología, medicina, biología, física, saberes que llevan a diseccionarlo como una cosa de estudio y a manipularlo con diversos fines utilitaristas, considerándolo como objeto medible, investigable, controlable y calculable, o simplemente “un problema administrativo”.²⁸ Heidegger llama a esto *maquinación* (*Ma-chenschaft*), que, en términos contemporáneos, puede denominarse como manipulación por medio de la técnica o la propaganda. En consonancia con esto, se hace una lectura de la voz de la conciencia como la que incita a obedecer, realizar valores ya circunscritos y ver posibilidades de acción disponibles, calculables y seguras,²⁹ todo en aras del progreso, del control, de la seguridad; y, al final, se promete el hombre mejorado, sin emociones ni dolores.

La manipulación de la realidad total, visible en este tiempo, va considerando que dicha maquinación es la forma de tener un mundo controlado, seguro, previsible, normatizado. Al final, se da una transformación del *Dasein en cosa a la mano, instrumento en manos de otros*. Con Sonia Petisco, comentando al maestro Eckhart, se puede estar de acuerdo con que hoy las definiciones de hombre son hechas solo con el fin de controlar, contar, vigilar y calcular por medio de cédulas de identidad, códigos e identificadores únicos de cliente (ID):

Yo con mi nombre propio, mi número de identidad, yo soy un condenado a muerte según la máxima aristotélica que presupone, en contra de toda lógica o sentido común, que todos los hombres son mortales, que Yo soy un hombre, y que, por tanto, Yo soy mortal. El vicario de Turingia viene así a desmontar el silogismo aristotélico desde la raíz: Yo, nos dice Eckhart, no soy un hombre, Yo en verdad no sé quién soy, me hundo en lo no sabido, en la indefinición. Por tanto, tampoco puedo ser un hombre entre los hombres, un elemento computable de un conjunto, porque Yo al ser indefinido no puedo ser contado, computado, soy ajeno al número y a la definición, como Dios mismo es ajeno al número y a la definición. Estoy, nos dice Eckhart, más allá de toda identidad y por ende de toda

²⁸ Heidegger, *Ser y tiempo*, 306-309.

²⁹ Heidegger, *Ser y tiempo*, 309.

diferencia. Estamos ante una verdadera deconstrucción del alma individual en aras de eso otro que nos rebasa, y que es desconocido, lo radicalmente otro.³⁰

La conciencia coherente es reconocer la finitud en forma existencial, no simplemente conceptual. El humano tiene una finitud radical, puede perder el sentido o nunca encontrarlo, y, para colmo de males, se encuentra con las experiencias de la nada y la crisis de la intersubjetividad.³¹

Se busca la fundamentación de los derechos humanos, pero no logra encontrarse, pues se atiende solo al relato del proceso histórico del concepto de dignidad, o se asegura su condición jurídica, o se busca una sólida fundamentación metafísica; pero parece que hay que buscar en otra parte: la experiencia del ser humano en sí y con los otros. La dignidad humana es experimentada, no deducida filosófica o históricamente, ni mucho menos decretada por una ley positiva pasajera. En lugar del qué de la definición de la naturaleza de la dignidad humana, la pregunta por la constitución de la dignidad humana se dirige ahora hacia su realización, el cómo en el que la dignidad humana aparece en la experiencia humana. Sobre la suerte de recibir el don de la vida, o de estar expuestos a existir en el mundo, el acervo sensible de la dignidad humana es el reconocimiento de la integridad de su vida. En la dignidad, entonces, no reconocemos un status, sino un proyecto de construcción social multidimensional que parte de las dimensiones culturales, políticas y económicas de todo grupo humano, y que se materializa en las vivencias contenidas en la vida. Ciertamente, como dice Lebech, siempre ha existido la conciencia de la dignidad humana, y ella sintetiza así el proceso:

La dignidad humana como valor fundamental del ser humano es común a los marcos que son cosmocéntrico, cristocéntrico, logocéntrico y el polis-céntrico, sin embargo, cada uno entiende que

³⁰ Sonia Petisco, "Das Seelenfünklein: Meister Eckhart o la metáfora de la chispa divina", *Anuario Jurídico y Económico Escorialense*, no. 52 (2019): 395-416.

³¹ Esquirol, *Humano...*, 167-173.

depende de, o está condicionado por, diferentes rasgos de la realidad humana: naturaleza humana; relación con Dios; la facultad de razón; o reconocimiento dentro de la sociedad. El ser humano existe en y a través de estos aspectos, que lo caracterizan esencialmente. Sin embargo, el valor fundamental pertenece al ser humano individual y no meramente a su naturaleza, fe, razón o status. Aquí los cuatro marcos están de acuerdo. De ahí que ellos también están de acuerdo en que la dignidad corresponde al humano como tal, incluso si no están de acuerdo qué es exactamente lo que justifica esta atribución.³²

Sin embargo, Lebech ve que en los cuatro marcos que estudia (cosmocéntrico, cristocéntrico, logocéntrico y el polis-céntrico), la definición de dignidad humana es meramente formal. Para dar cuenta del contenido de la dignidad humana hay que volver a la experiencia de su plenitud en el amor, el parentesco y la amistad. En estos aprendemos a identificarnos con los atributos esenciales en los que se centra cada uno de los marcos. Allí asumimos lo que significa ser humano.

Mientras que los factores explicativos de los diversos marcos indican cosas esencialmente humanas, ninguno de ellos, tomados aisladamente, nos proporcionan suficiente claridad sobre la condición de la dignidad humana. Como indicadores de lo humano apuntan hacia el ser cuya existencia tiene un valor fundamental, pero la definición subyacente a los marcos es meramente formal. Para que la dignidad humana parta del acontecimiento de reconocer la integridad de la vida y su connatural construcción desde la interpelación de los rostros, el contenido de la idea de la dignidad humana hay que interiorizarlo desde las experiencias del amor y la amistad, en los que la constitución de la persona goza al máximo de condiciones favorables. Aquí se aprende a responder desde la propia profundidad al valor fundamental del otro. La dignidad humana se refiere al valor fundamental de la existencia de seres individuales humanos.

³² Mette Lebech, "What is Human Dignity?", *Maynooth Philosophical Papers*, no. 2 (2003): 59-69. https://www.researchgate.net/publication/267399420_What_is_Human_Dignity

Crítica a los humanismos

Una de las causas de la reducción de la dignidad a lo jurídico y material, con aplicaciones poco visibles en la forma como asumimos la integridad de la existencia y la vida humana, tiene su origen en las reducciones ideológicas y de erudición que a través de las ciencias se imponen como discurso de poder. La restauración de la dignidad desde el reconocimiento se da cuando se recupera la conciencia ontológica del *Dasein* como el ahí del Ser. Es la restauración de la autenticidad del hombre, lo que implica recuperar la armonía de la cuaternidad heideggeriana. En el cruce de divinos, humanos, cielo y tierra se da la manifestación del Ser y es allí donde se revela al hombre su dignidad, su comunión con la cuaternidad.

Tierra y cielo, los divinos y los mortales, formando una unidad desde sí mismos, se pertenecen mutuamente desde la simplicidad de la Cuaternidad unitaria. Cada uno de los cuatro refleja a su modo la esencia de los restantes. Con ello, cada uno se refleja a sí mismo en lo que es suyo y propio dentro de la simplicidad de los Cuatro.... En este juego, reflejando de este modo apropiante-despejante, cada uno de los Cuatro da juego a cada uno de los restantes. Este reflejar que hace acaecer de un modo propio franquea a cada uno de los Cuatro para lo que les es propio, pero a la vez vincula a los franqueados en la simplicidad de su esencial pertenencia mutua.³³

Esta propuesta heideggeriana es relativamente tardía en su pensamiento. De hecho, la primera etapa de Heidegger se centra en el estudio del *Dasein* (como se puede ver en *Ser y tiempo*), la cuestión del “Ser como tal” no fue muy discutida al inicio de su reflexión. Solo posteriormente, en los *Beitrage*³⁴ y en su conferencia “Construir, habitar, pensar”³⁵ sin olvidar Serenidad o *Gelassenheit*,³⁶ plantea que se

³³ Martin Heidegger, *Conferencias y artículos* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994), 56.

³⁴ Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía: Acerca del evento* (Buenos Aires: Biblos, 2006).

³⁵ Heidegger, *Conferencias y artículos*, 127-142.

³⁶ Martín Heidegger, *Serenidad* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 2002).

encuentra lo más importante cuando el *Dasein* está relacionado con el entorno. Este está disponible en el lugar donde se cruza la cuaternidad (divinos, mortales, cielo, tierra) siempre que el *Dasein* se sitúe en el claro del Ser. Allí no se encuentran objetos o valores sino el ser como tal, fuente y razón del significado, es decir la revelación del Ser. Esta cuaternidad, “tierra, cielos, mortales y divinidades”, simplemente desvela los cuadrantes del ser cuando se viven armónicamente, y en el centro se desvela el Ser. Vivir en el cruce de la cuaternidad es habitar, construir, pensar, recordar y agradecer. El problema radica en que se desacralizaron los divinos, se dominó el cielo, se cosificaron los mortales y se destruyó la tierra. Volver a la armonía de la cuaterna abre el camino a una ética ecológica integral y al reconocimiento de la dignidad del *Dasein* humano.

En esta visión fenomenológica enraíza la dignidad, tan afectada hoy por la consideración de ella como simple autonomía personal, el respeto propio o autorrespeto, o la simple enunciación de derechos legales. La armonía de la cuaternidad expresa la forma de encontrar la revelación del Ser reconociendo así la experiencia cuasimística de la grandeza del mismo hombre. Este es el único que puede colocarse en el cruce de los cuatro, radicándose así en el lugar del claro del Ser. La armonía es el lugar donde se puede construir la felicidad, rotar la armonía, surgir las ideas fundamentalistas que, al absolutizar un solo componente, desequilibran el mostrarse del Ser. Si se absolutiza el sentido de Dios, se cae en la teocracia; si se da todo el poder al sujeto, se crea el individualismo; si se coloca a la cabeza el orden social, se llega a la dictadura; y si se pone todo en la naturaleza, se da pie al ecologismo paralizante.

Es, en términos éticos, una ecología humana integral y armónica basada en el cuidado es lo que se propone:

Esta ecología armónica supone en el fondo que: 1. El individuo no es una mónada o una esfera aislada que libremente dispone de su vida y de la de los demás o de la naturaleza, sino que él mismo es interdependiente y necesitado. 2. La naturaleza no es un depósito de donde el hombre extrae cosas para disfrutar sin ninguna

responsabilidad. 3. La comunidad no es un invento premoderno sino un ambiente ontológico del ser humano para reproducirse, vivir feliz, perdurar, y darle sentido a la vida. 4. Dios no es un ídolo o una superstición de ciertos grupos, sino que responde a una dimensión ontológica del ser humano como sentido del actuar del mismo.³⁷

Esta armonía propone la búsqueda del equilibrio humano: el interno consigo mismo, el comunitario con los otros, el ambiental con los seres de la naturaleza y el de sentido con la divinidad. Es la restauración de la autenticidad del hombre, lo que implica recuperar la armonía de la cuaternidad heideggeriana. En el cruce de divinos, humanos, cielo y tierra se da la manifestación del Ser, y es allí donde se revela al hombre su dignidad, su comunión con él. En esta visión fenomenológica se enraíza la dignidad, tan afectada por la consideración de ella como simple autonomía personal, el respeto propio o autorrespeto, o la simple enunciación de derechos legales. El hombre es meditar, cuidar, pastorear el ser y así se logra el ser humano. Pensar en términos de cosificación, de objetos, de leyes y prototipos, es olvidar el ser y santificar las cosas, las leyes, los gobiernos y las instituciones. Esta santificación viene del pensamiento metafísico (esto es, será y fue siempre así) que le da todo el poder a la voluntad, y esta deshumaniza cada vez más. El giro hacia el *Dasein* como existencia, llamado, constituido, provocado y en proyecto, es el giro que convoca al mundo de hoy. La esencia de la *ex-istancia* es vivir, donde cabe el ser a la escucha del Último Dios en el claro de sí misma. Esta vía fenomenológica:

[...] abre una percepción vivida de una humanidad común profunda en la que participamos tanto en la vulnerabilidad como en el parentesco honorable. El fundamento filosófico de esta percepción tiene una posibilidad normativa muy práctica en el sentido de que

³⁷ Carlos Arboleda, “La armonía de la cuaternidad como ética ecológica integral”, en *Simposio Iberoamericano de Filosofía Política* (Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2019), 330-339, <https://docs.repositoriobiocultural.org/2021/08/28/la-armonia-de-la-cuaternidad-como-etica-ecologica-integral/>

apunta a la fuente significativa de la capacidad de cuidar, respetar y otorgar autonomía y beneficencia a los demás.³⁸

Otras fundamentaciones popularizadas y de gran presencia en los dos últimos siglos son muy conceptuales y metafísicas, tales como decir y afirmar, sin mayores argumentos, que todos los seres humanos tienen dignidad, como si esta fuese algo ya establecido en su esencia, sin descripción alguna, y, a la vez, como si esa esencia no estuviera influida por la interculturalidad, sus cosmogonías y relacionamientos. También se puede pensar la dignidad como algo simplemente subjetivo y que depende de lo que anhela cada persona en su individualidad, lo que la hace impracticable. O se puede entender como la capacidad de lograr lo que una persona desea, pero no se profundiza en explicar lo que es un legítimo deseo humano y humanizante. Se centra en favorecer el “yo puedo hacerlo” o “yo puedo conseguirlo” por encima del “Yo soy una persona”.

Se da al sujeto un reinado absoluto sobre la realidad, creando lenguajes y colectivos que proclaman favorecer la dignidad particular de un grupo, sobre el reconocimiento sensible y relacional de que toda vida debe reconocerse y promocionarse como íntegra y en relación con los demás rostros; o se considera la razón como pura lógica; o se rebaja al hombre a una posición de sometimiento frente al poder. Estas concepciones de la dignidad terminan por establecer una ética normativa de la dignidad que se puede resumir en la palabra *respeto*.³⁹ Si se le da toda la preeminencia al respeto, sobra el reconocimiento de la integridad de la vida humana y la palabra dignidad se convierte en una legislación para solucionar el problema de legitimar las normas y, por ende, deslegitimar las actitudes y valores que se interiorizan cuando se asume la vida. La sensibilidad de lo humano no se conceptualiza, ni se puede separar de un lenguaje estético, simbólico y espiritual, que desde el interior mueve una comprensión superior de lo humano: buscar la felicidad y reconocer

³⁸ Galvin y Todres, “Dignity as honour-wound...”, 414.

³⁹ Daniel Statman, “Humillación, dignidad y respeto propio”, *Psicología filosófica*, no. 13 (2000): 525.

el rostro que lo interpela –el tercero–. El respeto simplemente jurídico de los derechos no ha sido suficiente y la condición histórica y ontológica del ser humano pasa a un segundo plano, dando como resultado totalitarismos, polarizaciones de ideologías que descen-tran la esencia relacional de lo que declaramos como vida humana. Allí la sensibilidad no tendría lugar ni mucho menos la relación. Simplemente es una normatización disciplinaria de la convivencia, olvidando la complejidad de la vida vivida, una versión moderna del Gran Hermano (*Big Brother*) de George Orwell donde se vuelven a utilizar, cambiando la finalidad y el sentido del amor, la paz, la abundancia y la verdad⁴⁰

Dichos humanismos, como los ha criticado Heidegger, han olvidado al Ser, y todo lo entienden desde el ente, como lo muestra esta síntesis histórica:

El ser humano como animal racional, presupone que el fundamento de lo humano es la razón; el ser humano como *zoon politikon*, sostiene que lo que caracteriza esencialmente a lo humano es su rasgo relacional, la necesidad de otros, subordinando así la sustancia individual a la vida colectiva; el hombre como el único ser espiritual, caracteriza al ser humano como el único animal que ha ascendido al reino del espíritu; el hombre como *ens creatum* subordinado por analogía al *ens realissimum*, caracteriza al ser humano como un ser contingente y creado frente al único ser necesario; el hombre como *ego cogito* convierte al hombre en el fundamento autorreflexivo del mundo; el hombre como animal simbólico afirma que el rasgo humano esencial está en la articulación de una vida cultural; el ser humano como animal erótico defiende que el rasgo primordial del ser humano es la liberación de sus instintos reprimidos; por último se puede señalar al hombre como ser civilizado que toma cuerpo en la *Humanitas romana* o la *Koiné helenística*, que elevan a rasgo esencial de lo humano el orden moral y civilizatorio frente al bárbaro que no es todavía hombre. Desde Aristóteles, pasando por Santo Tomás, Descartes, Cassirer, Marcuse e incluyendo también

⁴⁰ George Orwell, *Gran hermano* (Navarra: Editorial Salvat, 1984).

la *humanitas romana* y el humanismo del periodo helenista en la Grecia clásica todos ellos son humanismos históricos que se constituyen desde una metafísica que olvida el ser.⁴¹

La visión fenomenológica relacional, en cambio, nos dice:

En otras palabras, la dignidad como fenómeno relacional reconoce que hay algo ahí fuera, que podemos llamar dignidad, que puede ser vista tanto desde una perspectiva de segunda como de tercera persona, y cuyos significados se entrelazan a través de todas sus variaciones. Y la dignidad como fenómeno experiencial reconoce múltiples variaciones individuales, culturales y sociales de la dignidad y, por lo tanto, puede ser una experiencia muy personal. Al dar cuenta de las dimensiones relacionales y experienciales de la dignidad, la ontología fenomenológicamente orientada en la que se basa nuestro análisis también indica la complementariedad de lo “relacional” y lo “experiencial”.⁴²

Las categorías *relacional* y *experiencial* de la vulnerabilidad se implican de tal manera que son constitutivas del humano. La experiencia de la vulnerabilidad como herida conecta a cada persona con el Ser que se manifiesta en él, y con los otros seres que sufren de la misma herida. Así, la dignidad humana es un estado relacional que logra la autenticidad en el cuidado de los vulnerables y en la conciencia de su realidad ontológica. La vulnerabilidad exige asumir la vida en su radicalidad finita, pero en medio del mundo de la vida y de la historia. Las heridas ontológicas son una experiencia sentida que exige una ética relacional.

Al no reconocer que el yo no existe aislado, se separa al sujeto del mundo, de los demás y de los objetos, dando pie a una visión en la que predomina un sujeto dominador de los otros y de la naturaleza. El ser humano, fenomenológicamente, está en el mundo, en la

⁴¹ Sergio Rodríguez López, *Hombre y humanismo en Heidegger*, https://www.academia.edu/5302815/Hombre_y_Humanismo_en_Heidegger_Rev_de_Pensamiento_y_filosof%C3%ADa._La_Caverna_de_Plat%C3%B3n

⁴² Galvin y Todres, “Dignity as honour-wound...”, 415.

historia y con los otros; no hay una separación mente-mundo, ni una división entre hechos y valores. El mundo del hombre tiene valores que se podrían llamar preteóricos, en cuanto se dan al *Da-sein* desde el inicio, y que son necesarios convertir en la base de una concepción ética del ser. El otro aparece también en el horizonte de *Dasein* desde antes del nacimiento, dando lugar a una ética relacional que parte de la constatación de la herida infinita, que la explicita Lévinas con la presencia de la alteridad.

El otro tiene un rostro y un nombre, y de aquí surge inevitablemente una relación: el otro se hace presente y no puedo más que responderle –el rostro viene hacia mí y yo le llamo por su nombre. La presencia del otro es la primera apertura, la primera afección: la herida infinita, profunda y abierta, en la que descansa “la singular excelencia de lo humano”.⁴³

Poéticamente lo ha expresado Octavio Paz:

¿Cuándo somos de veras lo que somos?, bien mirado no somos, nunca somos a solas sino vértigo y vacío, muecas en el espejo, horror y vómito, nunca la vida es nuestra, es de los otros, la vida no es de nadie, ¿todos somos la vida? pan de sol para los otros, ¿los otros todos que nosotros somos?, soy otro cuando soy, los actos míos son más míos si son también de todos, para que pueda ser he de ser otro, salir de mí, buscarme entre los otros, los otros que no son si yo no existo, los otros que me dan plena existencia, no soy, no hay yo, siempre somos nosotros, la vida es otra, siempre allá, más lejos, fuera de ti, de mí, siempre horizonte, vida que nos desvive y enajena, que nos inventa un rostro y lo desgasta, hambre de ser, oh muerte, pan de todos.⁴⁴

⁴³ Aída Palacios, “Resistencia y amparo. Vulnerabilidad en la filosofía de la proximidad de Josep María Esquirol”, *En-Claves del pensamiento*, no. 31 (2022): 8.

⁴⁴ Octavio Paz, “Piedra del sol”, en *Libertad bajo palabra. Obra poética* (México: Fondo de Cultura Económica, 2001), 231-233.

Los fenomenólogos hablan de esta vinculación como “el mundo de la vida” (Husserl), “ser en el mundo” (Heidegger), “intencionalidad motriz” y “carne” (Merleau-Ponty) y el “*il y a*” de Lévinas (*lo “anónimo” existente aún no diferenciado*). En el sujeto individual se reconocen y expresan la unidad mente-mundo y mente-otro en el nivel más básico de la experiencia humana.⁴⁵ El ser humano es siempre un ser-en-el-mundo, no un yo decapitado cartesiano ni un yo sin carne poshumano. El humano, en su carne, está inextricablemente unido al mundo, relacionado ontológicamente, y allí es donde puede construir su proyecto.

La herida infinita

Joseph María Esquirol, como ya se anotaba, trae una descripción más profunda de la herida como una afección infinita que hace sentir lo humano, la vida. Es una herida abierta y que cada día se hace más profunda y más amplia. Son cuatro los cortes de la herida: el corte de la vida que disfruto, el corte de la muerte que indica la brevedad de la vida, el corte del otro que me nombra y que pide amor, el corte del mundo que me asombra (*thaumazein*). (Esquirol, Humano, más humano, 66.) Estos cortes de la herida humana son los que quiere disimular o hacer desaparecer la tecnociencia con el control, la vigilancia, la racionalización y la robótica.

De forma peligrosa la aparición de una era poshumana, pretende ser asociada a una invención cultural de lo humano: la adaptación tecnológica. Lo poshumano de la reflexión sobre la vida es el amor, como principio originario de una sensibilidad connatural que pretende ser apartada de la comprensión de la dignidad humana. Sin embargo, son los cortes que hacen sentirnos más humanos pues mientras la herida se hace más amplia e infinita, más es la exigencia de acompañamiento y de cuidado. En el mayor dolor de la herida se hace presente la alteridad que acompaña. No en vano los artistas

⁴⁵ Iain Thomson, “Ontology and ethics at the intersection of phenomenology and environmental philosophy”, *Inquiry* 4, no. 47 (2004): 384.

cristianos han mostrado en el dolor de la cruz y de la muerte, la presencia de la salvación que da el otro sin negar la vulnerabilidad. Evocar la fragilidad del rostro no condena nuestra existencia finita a la desgracia; al contrario, es el rostro del dolor, del sufrimiento, que insta la posibilidad, la esperanza, las capacidades de la salvación humana. Así la *Pietà* de Miguel Ángel refleja la total vulnerabilidad acogida con amor de mujer, donde María evidencia en su mirada la compasión y la esperanza al mismo tiempo; el retablo de *Issenheim*, de *Matthias Grünewald*, indica la afección de los que acompañan al crucificado afectado por la herida de la muerte como, al mismo tiempo, se ve la herida carnal del que ha sabido resistir a la muerte y por eso es resucitado; el rostro del crucificado es el mismo, y en la misma carne, del resucitado.⁴⁶

La pasividad del que acoge no es simplemente debilidad sino la gran capacidad de recepcionar el sufrimiento de los otros. La sensibilidad ante la vulnerabilidad indica una pasividad comprensiva que no es inactividad sino recepción activa en orden a desplegar la esperanza. Es aquí donde la dignidad refiere el reconocimiento. Toda la sensibilidad que en lo humano refiere lo estético, lo simbólico, lo erótico y, por ende, las emociones se convierten en un lenguaje complementario de la ya sistematizada dignidad humana racionalizada en los últimos siglos como verdad redentora en los derechos humanos. La conmoción puede producir una acción redentora pues despliega la creatividad del amor.

En el cristianismo, la cruz no es ya el establecimiento masoquista del dolor, sino que mira hacia una visión de resurrección pues de lo más inhumano y absurdo que se experimenta en el dolor de la Pasión se puede pasar a lo más humano y sublime de la redención en la Resurrección. La vulnerabilidad se torna dominio sobre la muerte pues abre al infinito entrando en el ámbito de la confianza esperanzada (la fe como confiarse, y no simplemente como aceptación intelectual).

⁴⁶ Jean Luc Marion, *El fenómeno erótico. Seis meditaciones* (Buenos Aires: El cuenco de plata, 2005), 148.

Allanamos el camino para pasar de una comprensión de la dignidad humana como discurso y estatuto jurídico en el orden a la convivencia social, a un argumento sensible basado en la complementariedad donde dignidad intuye reconocimiento del rostro humano, todo él. Un rostro que aglutina lo frágil de la vulnerabilidad y lo posible de la esperanza, que nace para morir. Y que la comprensión acontecida de esa vida en finitud es la redención, la esperanza. “Lo más humano de lo humano no es quedarse en el sentir sino avanzar hacia el cuidado de la herida infinita”.⁴⁷ La responsabilidad es estar ahí acompañando, cuidando y sanando la herida infinita. Esquirol encuentra allí, en la intemperie, la posibilidad del sentido de la vida como respuesta a la vulnerabilidad y resistiendo con generosidad.⁴⁸

Lo más humano de lo humano nace con la herida, y el repliegue con “la afección, al estar tocado por el misterio de la vida, por las experiencias del yo, del tú y del mundo. Por lo que no hay ontología sin pasión”.⁴⁹ La excepcionalidad de lo humano reside en haber pasado ese umbral que posibilita el repliegue del sentir a la claridad y a la herida infinita, y en profundizar en la herida, amparar al otro y resistir la disgregación esperanzadamente.

Posición sincera, respetuosa, valiente y honesta la de Esquirol. Proponer el sentido y la fraternidad como resistencia a la disgregación y proteger lo humano, mantener y cobijar la vulnerabilidad es muestra de una ética muy alta. Sin embargo, Esquirol parece no dar el salto de la trascendencia religiosa. Aunque se puede pensar que no se opone a ella pues en *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*⁵⁰ recuerda los esenciales infinitos que son vivir, pensar y amar. No se atreve a incluir a Dios en sus reflexiones, pero lo que propone es profundamente cristiano, como una especie de cristianismo anónimo o de cristianismo plural. Ese salto requiere otra apertura y es la que puede mostrarnos una fenomenología abierta al

⁴⁷ Esquirol, *Humano...*, 59.

⁴⁸ Josep María Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana* (Barcelona: Editorial Acanalado, 2018), 90.

⁴⁹ Esquirol, *La penúltima...*, 46.

⁵⁰ Esquirol, *La penúltima...*, 46.

don del fenómeno saturado, como lo propone Jean Luc Marion. La honrada respuesta de Esquirol queda falta de altura desde el punto de vista del creyente. Y se le puede hacer la misma crítica que Heidegger hace a los humanismos:

El pensamiento de Ser y Tiempo está contra el humanismo. Pero esta oposición no significa que semejante pensar choque contra lo humano y favorezca a lo inhumano, que defienda la inhumanidad y rebaje la dignidad del hombre. Sencillamente, piensa contra el humanismo porque éste no pone la *humanitas del hombre a suficiente altura*.⁵¹

¿Cuál es esta altura? Esa altura no es la dada por un sistema o ideología, ni por una concepción potente de la razón humana. La altura la insinúa el mismo Heidegger cuando dice que el hombre es el Pastor del ser. Pastorear el ser no es dominarlo (puesto que eso fue lo que hizo la metafísica), ni tampoco es reducir el hombre a la categoría de animal domesticable (lo que hicieron las ideologías), ni convertirlo en utopía de seres humanos sin mortalidad (la escatología poshumanista). Pastorear el ser es vivir en relación armónica con el Ser, de tal manera que el ser humano alcance la plenitud de su vocación, que viva en el amor para ser asumido por el amor.

En términos más sencillos, la dignidad del hombre es una función de su propio ser, *Da-sein*, que es capaz de trascender, de ir hacia su proyecto, de juzgar lo más apropiado para lograrlo, y de tener la libertad (capacidad de respuesta) para hacerlo. En la línea heideggeriana, se puede decir que el ser humano no tiene una sustancia, una naturaleza ya definida (como lo pretendían los humanismos ideológicos) pues es la posibilidad de ser sí mismo haciéndose continuamente. Nunca está terminado pues se hace con su propia existencia ya que su esencia es su propia existencia.

⁵¹ Martin Heidegger, *La Carta sobre el Humanismo*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte (Madrid: Alianza Editorial, 2000), 11-12.

Ello implica hacer juicios morales, obrar según ellos y elaborar pensamientos abstractos a partir de la experiencia. Esta dignidad ontológica se mantiene en los niños, ancianos, enfermos..., pues mientras permanezca la dignidad fenomenológica, todos son humanos, incluso los que ya no tienen razón o los que todavía no la tienen. Esta dignidad fenomenológica ha de ser reconocida por el grupo humano para que sea efectiva. En el reconocimiento mutuo se basa la eficacia del respeto. Esto indica que el dueño absoluto de la dignidad no es el mismo sujeto (lo contrario permitiría el suicidio, por ejemplo), sino la comunidad en general donde el sujeto desarrolla su vida. El slogan veterofeminista de algunos grupos, “El cuerpo es mío y yo lo administro” (“*Il corpo é mio e lo gestisco io*”), expresa un dominio capitalista y egoísta que no se compagina con el sentido intercorporal e intersubjetivo de este. No obstante, el hombre puede hacer el mal, no porque él sea malo, sino porque la misma vulnerabilidad hace que no sea coincidente consigo mismo, como afirma Paul Ricoeur: “[...] el mal es una cierta no coincidencia propia de la fragilidad, una desproporción fundada en la estructura ontológica movедiza «de ser más grande y más pequeño que él mismo»”.⁵² Hay como una diferencia, una no coincidencia, pues se presentan, por un lado, la totalidad y la unidad, y por otro lado, la muerte y el deseo que producen la experiencia de la impotencia y de la miseria.⁵³

Es este el sentido del aporte de Lévinas cuando considera la ética como la filosofía primera, y la mirada del otro como fundamento esencial de ella. Aquí la responsabilidad es de doble vuelta: el sujeto atiende la llamada del otro y la comunidad reconoce la integridad superior de esa vida que lo interpela. Esta concepción de la dignidad no se basa en una garantía jurisprudencial extendida en la ley, sino en la esencia misma que acontece en la vida, en el rostro. Una vida que tiene carne, un cuerpo con rostro, cuya mirada interpelada lo

⁵² Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad* (Madrid: Trotta, 2004), 22.

⁵³ Martín Pallares, “Perspectiva filosófica-antropológica de la vulnerabilidad”, en *Actas del VI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología - XXI Jornadas de Investigación Décimo Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR* (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2014), 62-67, <https://www.academica.org/000-035/95.pdf>

hace sensible y, por ende, reacciona. Aquí está la base de la superación de la dignidad del sujeto, que inicia en el reconocimiento de la integridad vital de cada rostro humano.

Porque la Ética, precisamente, surge desde el mismo instante en el que el hombre se da cuenta de que sus actos no son neutrales, sino que, dependiendo del carácter de sus acciones, variará su propio valor. La Ética surge, por consiguiente, como una respuesta a una demanda esencial del hombre. Así, a la pregunta de qué es lo que debemos hacer, la Ética no puede responder sino una cosa: lo que incremente el valor del ser humano, esto es, lo que haga que aumente su dignidad fenomenológica, tal y como la hemos definido.⁵⁴

Esa dignidad no es individual, sino que se vive en comunidad. El ser humano nace en una comunidad (familia, grupo, barrio, ciudad, país, continente, mundo) y de ahí nace la dignidad de la comunidad pues

[...] es obvio que la dignidad ontológica, tal y como la hemos entendido, es, por su propia naturaleza, un fenómeno colectivo, en cuanto que el hombre es digno por pertenecer a la especie humana, y dicha condición se adquiere, inevitablemente, gracias al reconocimiento de las otras personas. Puede, en consecuencia, afirmarse que la humanidad, como conjunto de seres humanos es, en realidad, el auténtico poseedor de esa dignidad ontológica, que conserva en su seno el testigo de la dignidad humana generación tras generación.⁵⁵

La fenomenología no busca definiciones abstractas en forma teórica, sino que va a la experiencia vivida en el mundo. No es una mirada a partir de conceptos para formular más conceptos, sino una experiencia vivida que se describe y se tematiza. No se buscan abstracciones sino vivencias y sus significados para el existente. En el caso de la dignidad humana, no se trata de sacar inferencias de alguna definición, sino que se mira la experiencia del ser humano cuando

⁵⁴ Íñigo de Miguel Beriain, “Consideraciones sobre el concepto de dignidad humana”, *Anuario de filosofía del derecho*, no. 21 (2004): 203-204.

⁵⁵ Beriain, “Consideraciones...”, 209.

se encuentra con el otro (persona, naturaleza, mundo, divinidad) y se ven como seres con los que se convive y que generan acuerdos de responsabilidad con ellos, es decir, se ven dignos de reconocimiento como otros *Da-sein*, otros seres humanos, otros seres vivos y otro trascendente. Es aquí donde, entendida la dignidad como reconocimiento, se puede pasar a tematizar ese reconocimiento como derechos, deberes, respeto, colaboración, normas en general, cuidado. Eso lleva a la reflexión de la integridad de la vida humana como proyecto en realización, donde cada rostro humanizado, redimido de la herida, requiere de mí una potencia constitutiva y vital para lograr el propósito de humanizarnos, porque esta dignidad no es una referencia a cada sujeto e individuo, sino que es una referencia constitutiva de la comunidad humana, comunidad que se reconoce allí como fundamental para alcanzar su realización, *Da-sein*.

La separación yo-mundo y la glorificación del sujeto, como ahondamiento de la herida

La concepción del sujeto como dominador no relacionado con el mundo y con los otros es el resultado de una egología de la potencia y de la completa autonomía moderna. No en vano aparecen eslóganes y lemas en Internet como: “Aproveche al máximo su potencial”, “Tienes el potencial de ser lo que quieras”, “Date cuenta de que hay una cantidad ilimitada de cosas que puedes hacer con tu vida”, “El potencial solo puede materializarse en logros cuando lo permites”, “No hay límite posible para la expansión de cada uno de nosotros”.⁵⁶ Y con facilidad, la oferta funcional de valores mecaniza una actitud autosuficiente y no codependiente, donde se entiende la excelencia humana como éxito individual.

⁵⁶ Para estos lemas pueden mirarse los siguientes links: <https://www.exitoysuperacionpersonal.com/frases-sobre-romper-tus-limites/> , <https://www.blogger.com/blogin.g?blogspotURL=http://nycgirlidiaries.blogspot.com/&type=blog>, www.coursehero.com/file/54695557/M2-U2-S4-VAMAdocx/

Todo lo anterior refleja lo que es el sujeto moderno que se considera único y potente, que busca la remodelación tecnológica del objeto mundo, y recibiendo una remuneración económica salva el prestigio virtual del mismo sujeto. El *influencer* ocupa la red para materializar su necesidad productiva, pero para la referencia de los contenidos dispone de una autonomía donde se confunde la belleza sensible con sentimientos egoístas, la verdad como relatividad de los conceptos que individualizan y la bondad como acciones sin sentido. Lo prometido es que la idea de comunidad social de las redes es la destrucción del reconocimiento de la integridad vital de todos los rostros. Y, por ende, la afirmación generalizada de una sociedad sin límites y con confiada autosuficiencia elimina la capacidad de interpelar los rostros, de reconocer la finitud humana y entender la hospitalidad, la fraternidad como dinámicas axiológicas que entranman una dignidad de la vida basada en el reconocimiento.

La modernidad le da al sujeto todo el privilegio para fragmentar desde la dualidad, creando la distancia sujeto-objeto, hombre-mundo, materia-espíritu, dándole al yo la posibilidad de crear y dominar la naturaleza con una mirada científica y tecnológica. Esto llegará a ser el reconocimiento del ser humano como rey de la creación con sentido empírico, mecanicista, transformador y utilitario, es decir, todo se vuelve mercancía, y esta se convierte en dinero y prosperidad. El yo sufre una reducción sea que se le entienda como sujeto trascendental kantiano (constituyente), como individuo empírico (pragmático), o como espíritu pensante hegeliano (progresista). Dicho recorte supuso construir una antropología de la absoluta autonomía de la libertad, de agarrar el destino en las propias manos, de dominación-destrucción de la tierra y el hábitat, y, especialmente, una antropología dualista que destruye la unidad del ser humano. La misma realidad fue convertida en objeto representado por el sujeto y bajo su dominio. Esta concepción es la que busca precipitadamente soluciones a la crisis, cuando en realidad la fórmula radica en cambiar la relación con el Ser, el Ser tal cual. Y por este camino se presenta el aporte de la fenomenología.

La reacción no se hizo esperar con el surgimiento del movimiento fenomenológico y especialmente con Heidegger con su crítica al olvido del Ser. Él critica la visión anterior que consideraba que ser sujeto es lo distintivo del hombre como ente que piensa y representa. “Pero si el hombre se convierte en el primer y auténtico *subjectum*, esto significa que se convierte en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad. El hombre se convierte en centro de referencia de lo ente como tal”.⁵⁷ Y propone entender al hombre como *Dasein*, el “ser-ahí”, cuya esencia es el habitar en el ser, el estar sumergido en el ser. Heidegger comprende por “ser” la presencia del sentido en los entes que están frente al hombre y por eso toda verdad es relativa al ser del *Dasein*.⁵⁸

Pero luego va más allá, como lo indica Silvana Filippi, pues comprende el ser no solo como el sentido del ente, sino aquello por lo cual un ente es. El ente aparece gracias al ser. Pero el *Dasein* es el único ente capaz del ser, y por eso lo denomina pastor y guardián del ser. El pastor del ser está atento a su voz y lo trae a la palabra. Es toda una inversión, pues la esencia del humano descansa en el Ser y no es este el que depende del hombre. Lo propio de este reposa “sobre el destino, que significa a la vez un privilegio, por el cual el hombre es el único a quien corresponde constitutivamente la capacidad de advertir y pensar el ser. Solo el hombre entre todos los entes experimenta, llamado por la voz del ser, la maravilla de todas las maravillas: que el ente es”.⁵⁹

El ser no está hecho por el *Dasein*, pero lo requiere para manifestarse, no se piensa el ser desde el hombre sino al contrario: se piensa al hombre desde el ser.⁶⁰ “Entre el hombre y el ser se da, pues, una

⁵⁷ Martin Heidegger, *Caminos de Bosque* (Madrid: Alianza Editorial, 2010), 73.

⁵⁸ Silvana Filippi, “Persona y naturaleza: de Pedro Lombardo a Martin Heidegger”, *Scripta mediaevalia: revista de pensamiento medieval* 2, no.1 (2009): 77.

⁵⁹ Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?* (Alemania: Vittorio Klostermann Frankfurt A.M., 1955), 46-47.

⁶⁰ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* (Alemania: Vittorio Klostermann Frankfurt A.M., 1989), 265.

correspondencia esencial, tanto que si el ser no fuese traído a luz por aquel, pasaría completamente desapercibido y el hombre no daría cumplimiento a su propia esencia”.⁶¹

La grandeza del hombre está en que está abierto al ser, referido al ser y preguntándose por el ser y es el único ente que lo puede hacer. “Esto traslada la esencia de lo humano a la más elevada altura que le era posible, pues, perteneciendo él mismo al ser y siendo capaz de advertir y de decir que hay ser, puesto que en ello se oculta el misterio inicial para todo pensar, al hombre le ha sido concedido el más eminente destino”.⁶²

La altura del ser humano radica, en términos de Henry, en que es automanifestación de la vida. La vida absoluta antecede radicalmente al *Dasein*, y es el presupuesto de toda vida humana, es un antes absoluto que precede al viviente y, sin el cual, el viviente no tendría acceso a la vida.

El ego viviente no nace, por tanto, de forma biográficamente sincrónica (a una hora concreta de una fecha determinada), sino que la efeméride de su nacimiento se celebra cada minuto, cada fracción de segundo en la cual participa del flujo inmarcesible de la vida y éste se manifiesta en él, es decir, mientras retiene su condición de viviente. Mientras no se da la muerte –podría decirse– hay siempre nacimiento. Nacimiento perenne.⁶³

Estar en la vida es una donación totalmente gratuita y que se da con la posibilidad de los existenciaros para poder realizar el proyecto, es la vida en la carne del *Dasein*. El “ser-ahí” está donado en el mundo, como yo-mismo, con las posibilidades de ganarse o perderse por

⁶¹ Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, (Tübinga: Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1969), 12-13.

⁶² Filippi, “Persona y naturaleza...”, 79.

⁶³ Jaime Llorente, “Entre la absoluta constancia y la nula conciencia. Sobre el significado de la fenomenología del nacimiento en Jean-Luc Marion y Michel Henry”, *Análisis. Revista de investigación filosófica* 5, no. 1 (2018): 193.

la futura aceptación del encuentro, el lenguaje, la comprensión, la muerte, el cuidado y todos aquellos acontecimientos que surgen de la vida misma.

Aunque podría resultar consecuente relacionar lo anterior con la visión cristiana del hombre, Heidegger no lo hace en esa época, por su deseo metodológico de no entrar en la reflexión sobre Dios, siguiendo el ateísmo metodológico de Husserl. Además, él consideraba que había un distanciamiento entre la fe de los primeros creyentes y el cristianismo posterior que había oscurecido el mensaje. Lo que era una experiencia histórica en Israel, en Roma se convirtió en una institución, y en Grecia en un dogma. El monoteísmo judeocristiano había recubierto la fe con la metafísica, que se había convertido en la idolización de Dios (como luego lo va a ampliar Jean Luc Marion). Esto da pie a los maestros de la sospecha para criticar el Dios cristiano, que culmina con la muerte de Dios de Nietzsche. De ahí la propuesta heideggeriana de un Dios “totalmente Otro ante los sidos”.⁶⁴ Este último Dios es encontrable solo desde la propia esencia de la divinidad, “más divino que el de la metafísica, el Dios que nombra el hombre religioso o el poeta auténtico”.⁶⁵ Es el Dios del advenir, no como algo que va a llegar, sino “el venir en que el ser-ahí adviene a sí en su más peculiar poder ser. El precursar hace al ser ahí propiamente advenidero”.⁶⁶

En cuanto el hombre reconozca su condición de ser-ahí podrá encargarse del último Dios en su revelación al mismo ser-ahí. Reconocer la condición es tomar la muerte como su realización plena y última, interiorizar la finitud y la impotencia, desde el Ser y no desde el ente. Abierto así a la verdad del ser puede acogerse al Ser siendo sí mismo (*da-sein*). Interpretando la escatología paulina, Heidegger puede entender que “El tiempo de Dios está viniendo” (Lucas 11. 19) o “Dios ya está entre ustedes” (Lucas 17. 20-21), y, siendo así,

⁶⁴ Heidegger, *Aportes...*, 323.

⁶⁵ Manuel Olasagasti, *Introducción a Heidegger* (Madrid: Editorial Revista de Occidente, 1967): 207.

⁶⁶ Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (Madrid: Trotta, 2009): 353.

el hombre vive sin fijar fechas futuras porque el tiempo existencial se vive aquí permanente y conscientemente en el aquí y ahora (*kairós*):

El cristiano vive la temporalidad originariamente, es decir, en el horizonte de la finitud y la muerte. De esta manera, no vive el tiempo y la historicidad como coyunturas objetivas y ajenas a él, sino como lo que él mismo es y en lo que se juega cómo es él, si propia o impropriamente. He aquí el fundamental aspecto que Heidegger destaca en su interpretación del cristiano primitivo.⁶⁷

El hombre cristiano que desea San Pablo no se queda entre los entes, perdido en las cosas del mundo, sino viviendo la venida del Señor. Y añade Heidegger: “Los que hallan en este mundo calma y seguridad son los que se aferran a este mundo, ya que les procura calma y seguridad”.⁶⁸

En el fondo está el deseo de buscar a Dios, como lo planteaba ya Husserl, y Heidegger lo profundiza. Parece que no lo hizo desde *Ser y tiempo* para fijar su posición netamente fenomenológica. Pero donde aparece el ser-ahí como lugar de la manifestación del Ser es en *Aportes a la filosofía: acerca del evento*, allí muestra sus derivas de tipo religioso-místico, y no es difícil hacer una lectura teológica de su propuesta. Lo propio del ser humano es ser *Da-sein*, es como su esencia: constituido y llamado por el ser, y eso lo coloca en la tremenda posibilidad de responder al misterio con un “Heme aquí”, que no es solo respuesta verbal sino también acción y proyecto. Es experimentar la llamada (que es universal pero que lo hace único e irrepetible), hacerle lugar en su interior, responder con el proyecto de ser viviendo a plenitud sus existenciales, sanando la herida de la distancia con el amor. Esta afirmación de lo valioso que es el *Dasein* para el Ser –que puede ser leído como la divinidad y para que el *Da-sein* confíe en el misterio, pues es su portador y su heredero– es una

⁶⁷ Carlos Casale, “La interpretación fenomenológica de Heidegger de la escatología paulina”, *Teología y Vida*, no. 49 (2008): 424.

⁶⁸ Martín Heidegger, *Introducción a la Fenomenología de la religión* (Madrid: Editorial Siruela, 2005):132.

magnífica base para hablar de dignidad humana. De esta manera, lo reconoce Filippi:

Resulta interesante observar cómo para Heidegger, el carácter distintivo del hombre no reside en su diferencia respecto del resto de los entes, ni en el dominio lógico o técnico sobre ellos, sino más bien en su atención a la voz del ser. De esta forma, si en el pensamiento medieval la persona humana recibía su carácter de tal por ser imagen de Aquel que es en sentido eminente y pudo decir de sí “Yo soy el que es”, el Dasein heideggeriano descubre su esencia como un estar sumergido en el misterio del ser. Allí reside la naturaleza humana: no en la declaración de una autonomía y una certeza que lo separa del mundo, sino en el reconocimiento del Ser como su fundamento y en el inmenso privilegio de poder cobrar conciencia de ello y obrar libremente conforme a ello, dado que esto constituye su naturaleza y su destino.⁶⁹

El poshumanismo tecnológico o el hombre sin límites

Otra amenaza a la dignidad, como reconocimiento, está identificada en la confianza desmesurada en que los avances tecnológicos son la respuesta a la realidad del sentido humano. No es posible desconocer que todo avance en la cultura trae consigo la transformación social y humana; pero reducir el sentido humano a los poshumanismos tecnológicos, a las innovaciones cibernéticas y a las revoluciones de la inteligencia artificial crea un esnobismo sobre el futuro, sigue dejando sin resolver las dinámicas sociales de interrelación humana, justicia, paz y desarrollo integral.

Precisamente, el encuentro fenomenológico entre teología y fenomenología, evitando la copertenencia intrínseca de filosofía y teología como si la segunda fuera la corroboración de la primera, y la primera el preámbulo para la teología, sobre todo en el campo de la

⁶⁹ Filippi, “Persona y naturaleza...”, 80.

cultura occidental, ambienta una reflexión sobre el sentido humano que reivindica la relación complementaria entre el eros y el logos, la mística y la ciencia

Permanecer en el yo moderno es seguir en el orgullo epistemológico cerrándose a la donación. El yo abierto, en cambio, invita a la humildad, a reconocer los límites y no a rechazarlos (como pretende el hombre sin límites de la modernidad), evitando así caer en las idolatrías del ego y de sus capacidades. Estas idolatrías, consustanciales a la modernidad, olvidan dos ideas fundamentales: la finitud del hombre limitado-mortal y la posibilidad de trascendencia hacia algo más allá de él. Nace así la figura del hombre que progresa sin límites hacia la superación de la finitud y hacia el logro de su perfección autolograda. La idea de Dios es rechazada por ser improbable científicamente y por creer que limita al ser humano en su propia búsqueda y deseo de cierta inmortalidad. El progreso se mira como logro del esfuerzo humano y como acumulación de poder, dinero, conocimiento que posibilitará el fin de la historia al alcanzar la utopía poshumanista. Ya lo insinuaba Trotsky:

La especie humana, el *Homo sapiens* actualmente congelado, volverá a entrar en un estado de transformación radical y se tratará a sí mismo como objeto de los más complejos métodos de selección artificial y entrenamiento psicofísico. Tales perspectivas derivan de la evolución del hombre [...]. El hombre será incomparablemente más fuerte, más sabio y más sutil. Su cuerpo será más armonioso, sus movimientos más rítmicos y su voz más musical. Sus modos de vida pasarán a ser dinámicamente dramáticos. El tiempo humano medio se elevará hasta alcanzar las cimas de un Aristóteles, un Goethe o un Marx. Y sobre esas cumbres, otras nuevas erigirán.⁷⁰

Y si el marxismo proponía un nuevo hombre redimido, hoy se habla de la superación de la misma naturaleza mortal del ser humano:

⁷⁰ Leon Trotsky, *Literatura y revolución* (Marxists Internet Archive, 2002), <https://www.marxists.org/espanol/trotsky/1920s/literatura/8a.htm>

La condición poshumana, por tanto, sería el estado posterior o el paso siguiente al transhumanismo, donde ya el ser humano sería un “cyborg”, pues se ha modificado a través de la ciencia aplicada y la tecnología. Si aceptamos de manera rígida estas definiciones que establecen límites entre lo “trans” y lo “post”, entonces puede afirmarse que actualmente vivimos en un mundo transhumano que se encamina a la poshumanidad. En efecto, cada año quedan menos alimentos, menos cuerpos y menos naturaleza que no haya sido ya intervenida y modificada por la tecnociencia. Así como la cibernética fue la matriz de la condición posmoderna, las biotecnologías son la matriz de lo transhumano y de lo posthumano.⁷¹

Ya, por tanto, no se piensa en la finitud y la vulnerabilidad sino en la vida sin fin con la ayuda de la biotecnología, el desciframiento del genoma, la robótica, la nanotecnología, etc. Es el hombre sin fronteras que desea devorar todo sin pensar más que en tecnología y poder, sin darse un pequeño paseo por la condición humana. Y quedan los interrogantes: ¿Hay límites al conocimiento? ¿Puede el hombre superar su condición de finitud? ¿Dios es ya un cacharro inútil?

Es la permanencia del mito de Fausto que indica una línea de progreso y que se convierte en el *leitmotiv* contemporáneo. Progreso indefinido que desecha como trastos viejos la emoción, el arte, la filosofía, la literatura, la poesía, la religión, y, en definitiva, el amor de los cuerpos:

Por el contrario, el símbolo de lo fáustico es la línea recta siempre avanzando hacia el progreso que constituye la creencia contemporánea básica. El concepto de progreso no puede aplicarse a los ámbitos espirituales y estéticos tales como la religión, la filosofía, el arte y la literatura, que florecieron en épocas apolíneas. De esta manera, Spengler afirmaba que Occidente (se refería sobre todo a

⁷¹ Mariana Isabel Herazo-Bustos y Carlos Arturo Cassiani-Miranda, “Humanismo y poshumanismo: dos visiones del futuro humano”, *Revista Salud Uninorte* 2, no. 31 (2015): 400, http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-55522015000200018&lng=en&tlng=es

Europa y América) era fáustico, por su amor a la competitividad y el materialismo desatado.⁷²

*La decadencia de Occidente, escrita por Oswald Spengler,*⁷³ fue criticada y contestada, aunque se puede extrapolar a la época actual que viene de violencia en violencia, aumentadas estas por el desarrollo tecnológico (la ciencia aplicada a la destrucción del otro). Pero el mito fáustico continúa en el mito o ícono del hombre sin límites, el que todo lo puede realizar, aún lo impensable, por medio del desarrollo sin barreras. Será el cumplimiento inmanente y autologrado (secularizado) del texto bíblico: “Él les enjugará toda lágrima de los ojos. Ya no habrá muerte, ni llanto, ni lamento ni dolor, porque las primeras cosas han dejado de existir” (Ap. 21, 4). ¿La salvación sin Dios realizada por un hombre omnipotente?

El afán de conducir a una historia sin límites, incluido lo tecnológico, lo virtual y lo artificial, no deposita sospecha sobre la mediación tecnológica o los avances científicos, sino, más bien, sobre la interpretación existencial que, como seres humanos creadores de estas dinámicas culturales de transformación humana, damos a estos lenguajes. No es la inteligencia artificial la que nos va llevar a la extinción humana. El Antropoceno declarado inicia en el desmantelamiento del sentido de humanidad que se le debe asignar a toda invención humana. La paradoja deshumanizante inicia cuando se entiende a la invención, al ingenio y a la innovación humana como instrumentos tecnologizados, y se pierde de vista que un avance tecnológico, lo es, si lo que avanza es el sentido de humanidad. El desarrollo es integral y humano y solo es evidente si hay interculturalidad y reconocimientos entre las culturas, justicia y equidad social en las naciones y productividad que transforma de forma integral el hábitat y los territorios en el mercado y la producción. Si evocamos un totalitarismo sobre los avances de la mediación tecnológica, sin

⁷² Rollo May, *La necesidad del mito. Influencia de modelos culturales en el mundo contemporáneo* (Barcelona: Paidós, 1992), 202.

⁷³ Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente vol. I y II* (España: Planeta DeAgostini, 1993).

los rastros de las actitudes y los valores que humanizan el mundo, la extinción humana solo tendrá inicio en la soberbia para comprender la existencia en, con y para el reconocimiento de los rostros de la otredad que comprometen la vida.

El giro fenomenológico desde el ser, la vida y el otro

Fundamentar la dignidad humana en el reconocimiento, meditar y provocar una reflexión complementaria y articuladora, desprovista de categorías amenazadas por la erudición científica, las ideologías del pensamiento y la cultura tiene su punto de partida en una nueva manera de ver la realidad. En los autores del giro fenomenológico francés, que plantean el acontecimiento como el punto de partida para una reflexión más holística, se pueden descubrir las nuevas maneras de donde debe partir la reflexión sobre la integridad de la existencia humana. Esta fenomenología describe un paso dado desde Heidegger a Marion para entender en qué consiste iniciar el camino de redescubrimiento de la integridad de la vida humana.⁷⁴ Heidegger llega al pensamiento francés especialmente a través de Jean Beaufret.⁷⁵ Allí surgen todas las “herejías husserlianas” de las que hablaba Ricoeur,⁷⁶ abriendo camino a la escuela francesa fenomenológica donde se pueden, a juicio de Sebbah,⁷⁷ distinguir dos grandes líneas.

Una maximalista anticartesiana representada por Lévinas, Henry, Marion, Romano, que tiende a individuar lo más originario, sea como *infinito*, *Vida*, *donación* y *acontecimiento*, respectivamente, comprendiendo la fenomenología como la nueva filosofía primera. Y otra línea minimalista, de raigambre más trascendental husserliana,

⁷⁴ Claudio Tarditi, “Plus d’une voix. Alle radici della fenomenologia francese”, *Rivista di fenomenologia*, (2011): 1-34, https://www.academia.edu/2570371/Plus_dune_voix_Alle_radici_della_fenomenologia_francese_Biblioteca_Husserliana

⁷⁵ Dominique Janicaud, *Heidegger en France* (París: Albin Michel, 2001), 211.

⁷⁶ Paul Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie* (París: VRIN, 1986), 9.

⁷⁷ François-David Sebbah, “Une réduction excessive: où en est la phénoménologie française?” *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*, (2000), 155-173.

la de Dominique Janicaud y Renaud Barbaras, por ejemplo, que sostiene que la fenomenología debe ser más humilde para no caer en la mistificación de lo originario, que se convierte, según Janicaud, en el “Giro teológico de la Fenomenología.”⁷⁸ Surgen así, dice Sebbah, dos corrientes importantes: una que libera el horizonte último del mundo a un *a priori* de toda manifestación, y otra que lleva hacia lo Originario.⁷⁹ El problema que emerge es el de las fronteras de la reducción: ¿hasta dónde se reduce? Se puede hacer la reducción hasta la conciencia trascendental (Husserl) o hasta el propio Ser que aparece y que no aparece (Heidegger), y esto parece depender de la postura del filósofo.⁸⁰ Pero en Husserl, como dice Barbaras: “La tendencia de Husserl a circunscribir una esfera cerrada de fenomenología y describir de algún modo el elemento central –que, como es conocido, es la conciencia en sus experiencias– paradójicamente se deriva de insuficiente radicalidad en la determinación de la apariencia”.⁸¹

Lo que indica que se reduce la fenomenalidad a la esfera de la conciencia constituyente y esta sigue siendo el lugar de la constitución haciendo que la reducción no sea al aparecer sino a la objetualidad dada por la conciencia. Así desaparece la trascendencia del objeto pues es constituido por la conciencia intencional. Solo se queda en lo que la conciencia pueda constituir, dejando de lado lo que Marion, más adelante, llamará los fenómenos saturados, que son plenamente intuitivos, no intencionales, y no fácilmente captables por la conciencia constituyente. En síntesis, el yo no tiene ese papel fundamental de ser trascendental, sobre todo cuando hay apareceres que no son constituidos sino constituyentes. El mismo mundo no es constituido sino constituyente del ser humano. El yo se apropia de sí mismo sobre el marco del mundo en el que aparece:

⁷⁸ Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (París: Éditions de L'Éclat, 1991), 211.

⁷⁹ Sebbah, “Une réduction excessive...”.

⁸⁰ Sebbah, “Une réduction excessive...”, 162.

⁸¹ Renaud Barbaras, *Phénoménologie et ontologie de la vie* (París: VRIN, 2003), 116.

Sin embargo, y aquí es donde las dificultades, es decir, la cuestión de las fronteras de la fenomenología surge y no pueden ser ignoradas por mucho tiempo: el hecho de que si aparecer es también el co-aparecer de un mundo, no tiene sentido sino como una aparición para un sujeto. Una aparición que no fue reconducida a un polo de referencia, que no fue una aparición para algunos, no sería una aparición en absoluto.⁸²

Se hace necesaria la ampliación de la fenomenalidad, superando el modo trascendental de Husserl, pues el aparecer no procede de un sujeto constituyente, el hombre no constituye al mundo, sino que responde al mundo. Se ha de substituir la *conciencia trascendental* por la vida fáctica, como un retorno al mundo de la existencia, abriendo camino a la fenomenología de lo Originario. Esta fenomenología de lo Originario tiene en Heidegger su primer exponente, aunque posteriormente Marion criticará su posición diciendo que sobre el *Dasein* planea la sombra del Ego,⁸³ pero sobre sus huellas marchan muchos.

Heidegger entiende el fenómeno como “aquello que se muestra en sí”, por eso “esta fenomenología es una fenomenología de lo inaparente”.⁸⁴ El *Dasein* busca el sentido del Ser a través de la angustia o a través del evento, evitando así que vuelva a caer en la pregunta metafísica por el Ser del ente.

La caída del yo fuerte, a través de la categoría de *evento*, va a ser preciosa para las fenomenologías de lo más originario. El yo no será más el yo potente, sino el yo arrendatario, inquilino o huésped de la subjetividad, en cuanto es el término de una reivindicación, llamada originaria o apelación, que aparece súbita y abruptamente como evento que interpela, interpela y pide una respuesta, denominada por otros autores que siguen esta línea como Infinito (Lévinas), Vida (Henry), donación (Marion) o acontecimiento (Romano).

⁸² Renaud Barbaras, *Vie et intentionnalité* (Paris: VRIN, 2003), 122-123.

⁸³ Jean-Luc Marion, “El sujeto en última instancia”, *Revista de Filosofía* 6, no.10 (1993), 445.

⁸⁴ Martin Heidegger, *Questions IV* (Paris: Gallimard, 1976), 339.

Estos últimos abren el modelo de la manifestación rechazando toda constitución trascendental subjetiva, para dar lugar a la acontecibilidad o a la estructura “desde otra parte”, una fenomenalidad que se da y que compromete a responder al don. Es un darse que llama y que en los nuevos fenomenólogos se entiende como afección de la Vida, como horizonte de la manifestación o como el darse del fenómeno saturado, e, incluso, como acontecimiento que cambia la vida.

La donación se libera en medida cada vez más radical a medida que el sujeto llega privado de su carácter trascendental, pero también ontológico-existencial, llegando a un *moi-hors-d'être* cuyo único carácter es recibirse a sí mismo de la donación: surge así la figura del adonado, es decir, de un yo ultrasubjetivo únicamente pensable en relación con un lugar sin nombre (un más allá sin nombre) del que proviene gratuitamente la misma donación.⁸⁵

Estas posturas de la fenomenología francesa buscan salvar al ente de su precariedad esencial, de su vulnerabilidad y de su nihilidad a través de la apertura a la donación, la vida, el amor, el acontecimiento, y, en términos teológicos, a la revelación en la carne. Y como categorías que acontecen en la existencia humana se presentan como respuesta-propuesta para sistematizar otra esencia sensible de la dignidad humana desde el horizonte del reconocimiento.

Fenomenología del ombligo, para descubrir la esencia del reconocimiento de lo humano

Arriba se decía que la restauración de la dignidad implica recuperar la conciencia del *Dasein* como ser-ahí. En la fenomenología, en ciertos casos, pareciera entenderse al *Dasein* como un hombre consciente, sano, libre, en un ambiente amoroso o, al menos, acogedor, es decir, sin dificultades o carencias. Surgen las preguntas: ¿Para ser *Dasein* pleno y digno, se necesitará tener ya todo lo suficiente para una vida digna? ¿Qué pasará con los oprimidos, los desterrados, los

⁸⁵ Tarditi, “Plus d'une voix...”, 26.

incapacitados, los ancianos, los niños, los desempleados, los que no han tenido educación? ¿El anciano incapaz no será ya un hombre? ¿El feto por nacer todavía no es un hombre? ¿El drogadicto ha dejado de ser hombre?

Se puede considerar que la fenomenología, en ciertos momentos, ha trabajado sobre el sujeto ya formado. Se supone una persona con uso de sus facultades mentales, físicas, psicológicas, en breve, un hombre cuasiperfecto. Igualmente ocurre en la teología, como se verá más adelante, cuando parte del hecho de un sujeto que puede tomar decisiones con toda libertad. Además, se le ha dado mucha importancia al “ser para la muerte”, tal vez por ser el cierre de una vida y por crear más patetismo para la persona y para el grupo, además de que el futuro es una incertidumbre de la que se es consciente.⁸⁶ La muerte totaliza la vida, esté realizada o no. O como dice Díez, citando a Breton,⁸⁷ “el primer motivo del aparente olvido podría ser que el modelo humano sobre el que trabajan y piensan los filósofos no puede ser más que el hombre adulto, consciente y bien organizado frente al mundo, y no el recién nacido o el niño que son los protagonistas del nacimiento”.⁸⁸ Y con una derivación hacia el cuidado médico y aplicado, la necesidad de una visión más encarnada del *Dasein* se hace imperiosa y requiere “suspender la mirada juvenil que (operativa tanto en la medicina como en la cultura más ampliamente) asume la encarnación juvenil como la norma”.⁸⁹

Surge la necesidad de ir pensando la urgencia del mundo de la vida del niño (pero lo mismo habrá que hacer con el discapacitado o con el anciano) que todavía no tiene una subjetividad formada. Allí hay

⁸⁶ Paul Ricoeur, *Lo voluntario y lo involuntario* (Buenos Aires: Docencia, 1988), 468.

⁸⁷ Stanislas Breton, “L'enfant nouveau-né”, en *Causalité et projet* (París: PUF, 2000), 17-44.

⁸⁸ Francisco Díez, “La filosofía y los nacidos. ¿Por qué los filósofos olvidaron el nacimiento?”, *Franciscanum* 54, no.157 (2012): 310.

⁸⁹ Susan Pickard, “Health, illness and frailty in old age: a phenomenological exploration”, *Journal of Aging Studies* 47, (2018): 26.

un puesto para la responsabilidad del mundo de los adultos que consiste en el cuidado de ayudar a comenzar.⁹⁰

La niñez no es un tiempo de espera, ni un tiempo de privación, sino que el nacimiento es la apertura progresiva a la vivencia plena del *Dasein* para que este logre la consumación a través de la futura muerte. Nacimiento y muerte hacen parte del mismo proceso de realización del proyecto humano, desde el primer llamado (nacer) hasta la última entrega que es la muerte. La vida comprende una estructura temporal y espacial caracterizada por una proyección hacia afuera en el espacio, hacia proyectos y hacia otros, y hacia adelante en el tiempo, hacia el futuro. Se suman, sin embargo, fragilidades agravadas o provocadas por el mundo circundante. Este, por su estructura política, social y económica, impide o puede impedir la realización del proyecto del *Dasein*.

Se hace necesaria así, la función crítica proveniente de la llamada del ser que induce una respuesta ética de cuidado, no solo en sentido individual sino también social, político y económico. La concepción dual de cuerpo y alma, de tipo cartesiano, impide esta reflexión, por lo que se ha de desechar. La condición ideal es la de la integridad del hombre. Pero esta se debilita con la enfermedad, la pobreza, la edad, los ultrajes..., ocasionando pérdida de sentido o de conexión con el mundo, ausencia de futuro y de pertenencia, que lleva a sentirse “fuera del hogar”, rechazado, excluido. Se nace necesitado, en indigencia existencial, pero las circunstancias pueden agravar esa pobreza. La fragilidad es una experiencia dinámica en la cual se reconoce la “herida” que se asume con el proyecto de vida, pero que necesariamente ha de ser ayudada externamente; y para

⁹⁰ Autores que han reflexionado sobre el tema del nacimiento son: Michel Henry, “Phénoménologie de la naissance”, in «Altér. Revue de phénoménologie», (1994), 295-312; Émilie Tardivel, “Il mondo e la questione della nascita. Riflessione fenomenologica sulla vita come evento”, in J.-L. Marion, É., Tardivel, *Fenomenologia del dono*, (Morcelliana, Brescia) 85-98; Mikel Dufrenne, Note sur la naissance, in «Revue d'esthétique», 30 (1996), 81-88; Emmanuel Falque, *Metamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection* (Paris: Cerf, 2004).

ese fin, se requiere una estructura social consciente de lo que es la humanidad del *Dasein*.

El nacimiento es fundamental en la historia del hombre pues “sólo porque ya estamos en medio de una historia podemos comenzar a contar nuestra propia historia”.⁹¹ Estar en medio de una historia indica que se nace con una larga herencia que marca, pues se está en una familia, en una cultura, en una clase social, en un territorio, en un lenguaje, en una religión, con limitaciones de todo tipo. Se nace ya con una historia. No se parte de cero, sino que la formación del sujeto ya tiene una carga que asumir. Se ha de tomar con humildad la situación, que contradice toda concepción potente del yo, muy propia del siglo XXI. Lo sintetiza Díez en estas frases:

No hemos sido nosotros los que hemos elegido traernos a la existencia. A pesar de todas las buenas razones para levantar quejas y reclamos, venimos a un mundo ya comenzado y a causa de los que ya existen antes que nosotros. Así se constituye la segunda dificultad para pensar el nacimiento. Nacer expresa mi dependencia respecto a otras vidas. Mis antecesores, padres y ancestros, quisieron por mí esta existencia; o más bien, y peor aún, no la han querido exactamente; pues asumieron una responsabilidad imposible de medir que se ejerce en la proximidad de potencias incalculables que mezclan combinaciones genéticas y juegos de azar, instintos y libertad. Al meditar sobre mi nacimiento descubro lo tremendo de mi situación en esa ligazón umbilical de los vivientes entre sí. Hay una filiación primaria inesperada e insuperable por la que nuestro modo humano de ser y de iniciar, incluso de pensar y de filosofar, se define como el poder comenzar en lo ya comenzado, dado por quienes han nacido antes que nosotros. Desde siempre sabemos que, bajo esa condición innegociable, se deben escribir todas las páginas de cualquier biografía.⁹²

⁹¹ Peter Sloterdijk, *Venir al mundo, venir al lenguaje*, trad. Germán Cano (Valencia: Pre-textos, 2006), 16.

⁹² Díez, “La filosofía y los nacidos...”, 311-312.

Puede hacerse una reflexión sobre la fenomenología del ombligo. Esta ligazón inicial atestigua, y en cada momento recuerda, y nos recuerda, que la dignidad e integridad de la vida humana se debe a otros, que no somos hechura nuestra, que no nos dimos la vida ni la primera infancia. Y es desde esta ligazón que debe nacer la reflexión de una interdependencia sacra de la vida de todos los seres vivientes y de la consecuente imposibilidad de reducir la integridad vital, inclusive del desvalido, del diferente, del especial, del excluido. El ombligo es la señal permanente y constante de la fragilidad, de la deuda, de ser herederos y no dueños. La mayoría de edad kantiana, con su escogencia del deber, la autonomía y la racionalidad, no es la muestra ni la prueba de la dignidad. ¿Cómo explicaría Kant la dignidad del que todavía no tiene razón (el niño) o del que ya no la tiene (el anciano con Alzheimer)? Aunque él habla de cuidar a los niños y a los ancianos como un deber de justicia reclamando el respeto al valor de la dignidad humana:

Las personas no son meros fines subjetivos, cuya existencia, como efecto de nuestra acción, tiene un valor para nosotros, sino que son fines objetivos, esto es, seres cuya existencia es en sí misma un fin, y un fin tal que en su lugar no puede ponerse ningún otro fin para el cual debieran ellas servir como medios... Los seres racionales se llaman personas porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio, y, por tanto limita en ese sentido todo capricho (y es objeto de respeto).⁹³

Hoy, sin embargo, hay quienes piensan (creyendo que están actualizando bien a Kant) que se excluyen de lo humano a personas como niños, discapacitados y ancianos. Declarando una dignidad de la vida sin la interdependencia comunitaria para asumir la dignidad en su estado de potencia. Singer claramente dice:

⁹³ Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Madrid: Espasa-Calpe, 1983), 83.

Ni todos los miembros de la especie “homo sapiens” son personas ni todas las personas son miembros de la especie “homo sapiens” [...] Los recién nacidos humanos no nacen con conciencia de sí mismos, ni son capaces de comprender que existen en el tiempo. No son personas... Puesto que la actitud de la nueva ética que he estado defendiendo rechaza incluso la idea de que toda vida humana tiene el mismo valor, no voy a defender que toda vida tiene el mismo valor, sin tener en cuenta su calidad o características... Y desde el punto de vista de la ética revisada... El derecho a la vida no es un derecho exclusivo de los miembros de la especie «homo sapiens» [...] un derecho que poseen, apropiadamente, las personas.⁹⁴

Es de notar que Singer no niega la dignidad, sino que niega que sean personas, y por eso no se les reconoce dignidad. En el mundo actual, usando esos criterios, se puede proponer el aborto, la eutanasia, la pena de muerte para aquellos que no cumplen los criterios de racionalidad, productividad y logro, olvidando la dignidad ontológica del humano. La esencia humana transferida por el imaginario de humanidad que cada vida aporta a la propia y a la de los otros seres vivientes. Se puede llegar a inferir que, hasta por la misma razón, hemos destruido la naturaleza. La actitud de dominio nos cegó a la interdependencia vital y a la responsabilidad intergeneracional como la vida.

Pensando en forma diferente a Singer, se propone hacer una reflexión sobre la presencia del ombligo, que recuerda a cada momento “el deber el ser”: debo el ser a una alteridad o unas alteridades. No soy por mí mismo, sino por otros. Ahí surge la humildad ontológica del *Dasein*, que consiste en reconocer que “hemos sido puestos por otros” y nos asomamos a una vida contingente que requiere, inicialmente, el cuidado recibido de otros. Sartre bien lo dice: “No somos terrones de barro y lo importante no es lo que hacen con nosotros, sino lo que hacemos con lo que se ha hecho con nosotros”.⁹⁵ El

⁹⁴ Peter Singer, *Repensar la vida y la muerte. El derrumbe de nuestra ética tradicional* (Barcelona: Paidós, 1997), 199, 202, 206.

⁹⁵ Jean-Paul Sartre, *Saint Genet comédien et martyr* (París: Gallimard, 1952), 63.

hombre realiza su proyecto con lo que ha recibido: cultura, religión, tradición, carga genética, historia, lenguaje... y, a partir de todo lo recibido y heredado, libremente da la respuesta de ser, sea auténtica (elegir el compromiso) o no (vivir en la inautenticidad). De todos modos, esa herencia es una base para construir el propio proyecto, aunque después se renuncie a parte de ella.

El ombligo es el constante recordar que se es dado, que se es ser, por otros (no solo por los padres biológicos), que se es finito pues se nace para morir, que se es un don y no una propiedad adquirida. Mirarse el ombligo es hacer memoria de una donación que involucra todo el ser, y mientras se viva, es la memoria de que se es un claro del Ser:

Si durante una tormenta nocturna se abre el cielo y durante un segundo un relámpago hace temblar el paisaje, comprobamos cómo poco después no existe oscuridad más profunda. El relámpago del nacimiento, en cambio, sigue estando en cierta medida en el cielo, e incluso a la larga se confunde con el mismo cielo; de ahí que uno se acostumbre a creer que hay claridad [...] pero en el fondo sólo hay claridad porque el relámpago del nacimiento no ha cesado de iluminar y porque él, aunque se torne invisible e imperceptible, contribuye a que todo lo visible alcance visibilidad. El relámpago del nacimiento es así el claro o calvero (*Lichtung*) en el que se mueven todos aquellos que llegan al mundo.⁹⁶

El fenómeno del nacimiento es el acontecimiento originario que muestra la donación originaria que se da en el *Dasein*, y que es la base para la asunción de la subjetividad. No es entonces la muerte el tema primero sino el fenómeno del nacer. La interdependencia del milagro de amor que produce ese acontecimiento superior del develar la vida. El temblor de los brazos del padre que acoge esa fragilidad viviente, el primer calor temeroso de la madre que acerca a su cuerpo el diminuto cuerpo del bebé. Pero la gran esperanza del recién nacido es prueba fehaciente de que el reconocimiento del

⁹⁶ Sloterdijk, *Venir al mundo...*, 66.

rostro humano tuvo su inicio en el ombligo, y la primera sensibilidad que produjo no es de respeto, sino de gratuidad frente al don de la vida por cuidar. La vulnerabilidad no se imputa solo a la posibilidad de la muerte, sino que ya el acceso a la vida se da con un peso de facticidad. El sujeto puede apropiarse del hecho de morir, pero no del hecho de nacer. Se puede dar una auto-muerte, como en el caso del suicidio, pero no se puede dar un auto nacimiento pues es un fenómeno que no depende del yo. Es un fenómeno totalmente saturado, un acontecimiento radical, no objetivable (según considera Marion) y una venida, no al mundo, sino a la vida (según Henry):

El adviento del sujeto a sí mismo es un acto que acaece en el reino puramente inmanente de la vida absoluta ubicado en una dimensión fenomenológica ajena al mundo. Una vida absoluta que al afectarse antes que nada a sí misma, da lugar al nacimiento del ego viviente. Tanto el puro acontecimiento no-objetual (Marion) como la auto-donación de la vida (Henry) vinculados al acto del nacimiento acontecen, por tanto, de espaldas al mundo objetivo y a su dimensión de donación.⁹⁷

El milagro del nacer, la mirada del amor

El nacimiento es un acontecimiento saturado pues el afectado no lo percibe, no lo ve, no lo experimenta, no lo puede recibir como propio, y por eso dice Marion que: “Mi nacimiento está ciertamente fenomenalizado, pero como un evento puro, impredecible, irrepetible, que excede cualquier causa y haciendo posible lo imposible (es decir, mi vida siempre nueva), superando cualquier expectativa, toda promesa y toda predicción”.⁹⁸

El nacimiento es la vida absoluta autoafectada en el sujeto (Henry), y lo afecta originariamente pues lo constituye como inicio de sí mismo, lo coloca en el camino de la acontecibilidad que lo acompañará

⁹⁷ Jaime Llorente, “Entre la absoluta constancia...”, 174.

⁹⁸ Jean-Luc Marion, *De surcroît* (París: PUF, 2010), 53.

toda la vida, y recibe la cualidad de adonado (*adonné*). Lo confirma como capaz de recibir los fenómenos en el trayecto de su existencia. Es decir, el nacimiento es un fenómeno saturado por excelencia, una contraexperiencia en términos de Marion: “El origen del yo, por tanto, le resulta hermético e impenetrable al propio ego no de modo contingente, sino constitutivo, dado que el fenómeno primigenio (el nacimiento como inicio) ya se presenta como una paradoja fenomenológica que satura de intuiciones toda intención”.⁹⁹

La reconstrucción del nacimiento propio se hará más adelante por el sujeto, pero solo a partir de recuerdos indirectos y narrativas, “para asignarle, muy tarde y parcialmente, una coherencia y un carácter concebible que se supone deberían evitar el absurdo y hacerlo simplemente verosímil”.¹⁰⁰

Y Claude Romano insiste también en ese carácter de lo que llega de otra parte, de algo dado de afuera, de una donación que viene de otro:

El nacimiento es en sí mismo abertura a un pasado «más viejo» que cualquier pasado asumible, un pasado que nunca ha sido presente para el viviente. Su finitud reside entonces para él en que, siempre ya arrojado fuera de su origen y no pudiendo nunca coincidir con él, recibe su sentido de una parte distinta que no es la de su aventura y, en esta misma medida, está abandonado a un destino.¹⁰¹

El nacimiento muestra las tres paradojas cruciales que Marion presenta en su libro *Certitudes Negatives*:

- El nacimiento me concierne solo a mí, pero tiene lugar sin mí en la inconsciencia de mi ego, no deja recuerdo en mí, de tal manera que “nazco después de mi nacimiento y, por un tiempo, he nacido muerto”.¹⁰²

⁹⁹ Jaime Llorente, “Entre la absoluta constancia...”, 177.

¹⁰⁰ Jean-Luc Marion, *Certitudes negatives* (París: Grasset, 2010), 125.

¹⁰¹ Romano, *El acontecimiento...*, 116.

¹⁰² Marion, *Certitudes negatives*, 294.

- No se puede asumir el propio nacimiento, hay una original inaccesibilidad al origen, pues allí el yo no pertenece a sí mismo, pues al no elegir libre y voluntariamente, se ha recibido del exterior, lo que indica la heteronomía del yo.
- Nacer es nacer a la vida como una afectación de la Vida absoluta, no al mundo en primer lugar. En ese nacer se da la “autodonación de la vida en su intermediación patética y acósmica como esencia de la invisibilidad esencial propia de lo vital, como ese algo más (ese plus o surplus) que excede la fenomenicidad del mundo objetivo”¹⁰³. Así el nacimiento es un archi-fenómeno, que aparece como un acontecimiento.¹⁰⁴

Estas paradojas están indicando que el nacimiento es un don, “es una especie de comienzo absoluto y que este comienzo absoluto presupone, sin embargo, un «antes de él»”.¹⁰⁵ El nacimiento, sin embargo, no termina ahí, sino que se continúa naciendo en la vida absoluta. Mientras llega la muerte, se continúa naciendo, pues se está en la autoafcción de la vida: “La vida del ego trascendental es la fenomenología de su nacimiento”.¹⁰⁶ Se nace a la vida, se vive en la vida y se muere para la vida. Al comprender esto, el sujeto se radica en el mundo para ser él mismo, ser libre, comprender el sentido de sí mismo y posibilitar sus proyecciones. El nacimiento es el don originario que posibilita la respuesta a todos los demás acontecimientos en la vida del hombre y el ombligo es el testigo permanente de esa donación.

El acontecimiento del nacimiento no puede ser apropiado, se escapa de la decisión del ser humano, no depende de cada uno.¹⁰⁷ Es un don no experimentado ni experimentable. Es un don, un acontecimiento que abre a las posibilidades de la vida.

¹⁰³ Jaime Llorente, “Entre la absoluta constancia...”, 184.

¹⁰⁴ Marion, *Certitudes négatives*, 298.

¹⁰⁵ Michel Henry, *Phénoménologie de la vie I. De la phénoménologie* (París: PUF, 2003), 130.

¹⁰⁶ Henry, *Phénoménologie...*, 142.

¹⁰⁷ Claude Romano, *L'événement et le monde* (París: PUF, 1998), 111.

Sin embargo, este primer y prototípico acontecimiento constituye nuestro ser, nos es designado, nos es destinado (en dativo), cae sobre nosotros configurándonos sin poder de nuestra parte preparar, proyectar o anticipar lo que se nos destina. Estoy sujeto a lo que me sobreviene fuera de toda medida (Romano, 1998: 102). Soy sujeto, estoy sujeto a... pero no puedo ser sujeto en primera persona. Yo soy asignado, intencionado (visé). En el momento del nacimiento soy solo una egoidad (*égoité*) *sujeta al don*.¹⁰⁸

El nacimiento abre la posibilidad de vivir la vida reconociendo los acontecimientos que le van a acaecer, es decir, le abre a su proyecto de vida el apropiarse de todos los acontecimientos posibles que forjarán su camino. Pero necesita del apoyo de otros mientras pueda hacerse consciente de su ipseidad; es una donación que mendiga apoyo mientras puede ser respondida conscientemente.

La reflexión sobre el nacimiento, de hecho, permite profundizar sobre las parcelas más significativas de la existencia, permite asumir una nueva perspectiva sobre la muerte, que no aparece más como el sentido último de la existencia: sin aniquilar ni olvidar en una forma ilusoria el peso de la fragilidad, la vulnerabilidad y la mortalidad de la existencia humana, un pensamiento que cuestiona el nacimiento también trata de releer el acontecimiento de la muerte dentro del movimiento de constante renovación de vida. Es posible, de hecho, hacer también del acto de morir un acto de vida y un acto de nacimiento cuando, a partir del reconocimiento de una fragilidad común, el sentir con permite compartir, encontrarse, intercambiar, tejer relaciones significativas en el que incluso decir “Adiós” es el último regalo de algo de sí mismo. Es, pues, en el momento de la autonarración, con el que el que muere reelabora el sentido de su propia existencia, en el que se desprende del apego excesivo a uno mismo, del pensamiento de ser inmortal, del miedo a no estar más ahí y en la relación significativa con el otro interpreta

¹⁰⁸ Teresa Driollet de Vedoya, “El don del nacimiento”, en *Jornadas Diálogos: Literatura, Estética y Teología* (Buenos Aires: Universidad Católica de Argentina, 2013), 3.

su propia vida como un don-servicio, «dando lugar para dejarse habitar por Otros», entregándose confiadamente en manos de otros y, al hacerlo, no morir “en vano”, sino reconocerse “Hasta el final vivo. Hasta el final nacido”.¹⁰⁹

En una mirada, tanto filosófica como teológica, Von Balthasar indica que: “La metafísica occidental, vista en su conjunto, se ha interrogado extrañamente muy poco sobre el enigma de la procreación, y no sólo en cuanto a los seres vivos, sino también, sobre todo, en cuanto al hombre, que también es espíritu”.¹¹⁰

En cuanto al ser humano, la pregunta que se podría hacer es: ¿Por qué he nacido yo y no otro, por qué me tocó a mí? Es una pregunta que no se la puede hacer el bebé, pero que está presente siempre, así sea de manera callada en el primer momento, pero que será explícita en el trayecto de la vida. De alguna manera, dice Von Balthasar, el yo brota con la experiencia de la sonrisa de la madre. Es allí donde:

El yo del niño brota en la experiencia del tú con la sonrisa de la madre, gracias a la cual él experimenta que se encuentra insertado, afirmado, amado en algo que incomprensiblemente lo rodea, algo real que lo guarda y lo alimenta. [...] Él es en cuanto que se le permite ser como algo amado. Existir es tan maravilloso como evidente. Todo, absolutamente todo lo que podrá y deberá añadirse después, será explicitación de esta primera experiencia. No hay ninguna seriedad de la vida que pueda sobrepasar este comienzo. No hay ninguna asunción administrativa de la existencia que la pueda hacer avanzar más allá de esta primera experiencia de asombro y de juego. No hay ningún encuentro que pueda añadir algo al encuentro con la primera sonrisa de la madre. ‘Si no os hacéis como niños, no entraréis en el reino de los cielos’: esta frase es una tautología. La experiencia primera contiene ya lo insuperable.¹¹¹

¹⁰⁹ Giovanna Constanzo, *La nascita, inizio di tutto. Per un'etica della relazione* (Napoli-Salerno: Orthotes Editrice, 2018), 173.

¹¹⁰ Hans Urs Von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica 5* (Madrid: Encuentro, 1968), 565.

¹¹¹ Von Balthasar, *Gloria...*, 565-566.

El ombligo le recuerda al ser humano su filiación (tanto humana como divina), pues indica el vínculo originario entre madre e hijo, complementado al vínculo trinitario padre-madre e hijo. Así se está indicando que el cuerpo es revelatorio pues es, en su estructura ontológica, trinitario por su origen, por su proyecto y por su constitución. El niño se encuentra inmerso en una relación de tres, en otras palabras, recibe la donación del amor en una originaria relationalidad en la cual no es el autor sino el receptor, indicando así la indisponibilidad fenomenológica del origen: Yo no soy el autor de mí mismo, yo vengo de otros.¹¹² Muy acertadamente Von Balthasar lo explica:

Ciertamente el niño no despierta a la conciencia con esta pregunta (No sé en absoluto por qué me ha “tocado” precisamente a mí). Y, sin embargo, ella está presente, desconocida pero vigilante y clara, en el primer parpadeo de su espíritu. Su yo brota en la experiencia del tú: con la sonrisa de la madre, gracias a la cual él experimenta que se encuentra insertado, afirmado, amado en algo que incomprendiblemente lo rodea, algo real, y que lo guarda y lo alimenta. El cuerpo contra el que se estrecha, como una almohada suave, caliente, nutrida, es una almohada amorosa en la que se puede refugiar porque ya antes habla sido su refugio. El despertar de su conocimiento es algo tardío en comparación con este misterio abisal que lo precede en una perspectiva incalculable. La conciencia ve limitadamente lo que estaba allí desde hacía tiempo y, por tanto, sólo lo puede confirmar. Un buen día se despierta una luz soñolienta como luz vigilante que se reconoce a sí misma. Pero se despierta al amor del tú, igual que en el seno del tú había antes dormido. La experiencia de la entrada consciente en una realidad que te protege y re abraza, deja algo que no podrá superar la conciencia posterior que crece y madura. Es natural, pues, que el niño vea lo absoluto, perciba a “Dios” en su madre y en sus procreadores (Parsifal, Simplicius), y que solo en un segundo y tercer estadio tenga que aprender a distinguir el amor a Dios del amor experimentado. No

¹¹² Carla Canullo, *Ser madre. Reflexiones de una joven filósofa* (Salamanca: Sígueme, 2015), 15-25.

hay ningún encuentro –con amigos o enemigos o millares de indiferentes– que pueda añadir algo al encuentro con la primera sonrisa de la madre. “Si no os hacéis como niños, no entraréis en el reino de los cielos”: esta frase es una tautología. La experiencia primera contiene ya lo insuperable, *id quo maius cogitari non potest. Es una experiencia en la que la diferencia dormita todavía sin abrirse a la unidad de la gracia de amor: a la vez antes y después del trágico hecho de la diferencia que más tarde irrumpe*.¹¹³

El nacimiento coloca frente al hecho de venir de otro y ser colocado en el mundo de la vida en un resplandecer súbito del amor donado. Es la primera experiencia intuitiva en la persona de la relacionalidad de Dios, que podrá ser tratada de borrar por los traumas del crecimiento (familias descompuestas, padres alcohólicos o drogodependientes, abandono, entre otros); pero el proceso relacional trinitario que allí se experimenta se mantiene como experiencia de amor relacional. El cuerpo sigue siendo revelatorio de la herida, del don, de la relación y de la finalidad del proyecto, y sigue, con su mirada, exigiendo el compromiso responsable del otro que es mirado. Teológicamente, se puede decir que el Logos se hace carne (filiación) y la “carne es el fundamento de la salvación (*Caro salutis est cardo*)”.¹¹⁴

La carne asumida por el Logos era verdadera carne humana (El logos de Dios se hace hombre) y él asumió la misma condición del Dasein. (Jn. 1, 14). El Logos de Dios tiene la misma carne que el hombre, haciéndole ver que en la carne está el inicio, el fundamento de su regreso al Ser pues se puede humanizar al estilo del Logos. A propósito, dice San Atanasio:

Lo mismo que nosotros no habríamos sido liberados del pecado y de la maldición, si la carne revestida por el Verbo no hubiera sido una carne humana por naturaleza –porque no habríamos tenido nada en común con algo extraño a nosotros–, tampoco el hombre

¹¹³ Von Balthasar, *Gloria...*, 565-566.

¹¹⁴ Quintus Septimius Florens Tertullianus, *De resurrectione carnis*, 8, 2.0806B

habría sido divinizado si él no fuera el Verbo nacido del Padre por naturaleza, verdadero y propio, que se había hecho carne.¹¹⁵

La carne del hombre tiene la herida de la vulnerabilidad, pero en ella misma está el remedio: la vivencia profunda del darse del amor hasta la cruz, donde se revela el culmen de la humanidad. La cruz expresa el triunfo de la Vida aún en la dureza de la muerte. En la misma vulnerabilidad está la salida de ella pues no se pierde la humanidad, sino que se alcanza la sanación, se recupera la belleza originaria según la cual Dios nos pensó al crearnos: cuanto más divinos más humanos, más plenos, más compasivos, más misericordiosos;¹¹⁶ Cristo manifiesta plenamente el hombre al hombre mismo y le descubre la sublimidad de su vocación (*Gaudium et Spes*, 22). Para humanizar nuestro mundo nos hizo partícipes de su divinidad. Así, entonces, el modelo trinitario de relación es el paradigma de una sociedad más humana.¹¹⁷

En la narrativa evangélica se indica bien el proceso de la vida de Jesús. Nace dentro de una ascendencia histórica, de un cigoto desarrollado en una mujer; nace frágil (con ombligo) en la pobreza de un pesebre, en medio del mundo (pastores, ovejas, buey y burro), sometido a los rituales de la religión (circuncisión y presentación al templo), inmerso en la historia de su tiempo (visita de los magos, peregrinación al templo de Jerusalén), no tenía una ciencia preexistente (“El niño iba creciendo y fortaleciéndose lleno de sabiduría, y la gracia de Dios estaba en él”, Lc. 2, 39-40) e iba elaborando su proyecto : “¿Por qué me habéis estado buscando? ¿Acaso no sabíais que me era necesario estar en la casa de mi Padre?” (Lc. 2, 49). Es un ser humano como cualquier otro. Perfectamente es una persona,

¹¹⁵ Atanasio de Alejandría, *Discurso contra los arrianos 2*, trad. Ignacio de Ribera Martín. Madrid: Ciudad Nueva («Biblioteca de Patrística» 79), 2010, 235, <https://archive.org/details/san-atanasio-de-alejandria-discurso-contra-los-arrianos/San%20Atanasio%20de%20Alejandria%20Discurso%20contra%20los%20arrianos/page/5/mode/2up>

¹¹⁶ Víctor M. Fernández, *La gracia y la vida entera* (Buenos Aires: Ágape, 2003), 310.

¹¹⁷ Hernán Giudice, “Herejías, espiritualidad, pastoral: ayer y hoy”, *Revista Teología* 47, no. 105 (2011): 235.

con un cuerpo situado histórica, espacial y temporalmente, es decir, alguien que tiene, al final, una relación profunda con otros, desde la intimidad de quien lo llamó: su Padre. Lo fundante es una llamada que viene de otra parte y a la que Jesús responde con su estilo y forma de vida, hasta mostrar la máxima vulnerabilidad en una entrega a la muerte de cruz, para dar sello y sentido a la existencia. Este proceso desde el cigoto (que ya es persona), hasta la muerte (donde se entrega el proyecto), es fundamental para entender la idea cristiana de lo que es el ser humano.

Apelar al acontecimiento fenomenológico que propicia el nacer, la interdependencia del ombligo y la actitud trinitaria de la mirada del amor que se refleja en la primera comunidad del recién nacido, madre-padre e hijo, propicia una comprensión de la dignidad humana, no como reconocimiento de superioridad, sino como reconocimiento del milagro del nacer, que provoca la mirada del amor, lo que nos hace esencial y potencialmente dignos como personas. La mirada y el rostro que interpela acude y aboga por la ternura, la pureza, la sensibilidad de lo vital. Este es un argumento acontecido de reconstrucción de la dignidad más allá de estatutos conceptuales y jurídicos.

Donación del viviente y teología

A partir de todo lo dicho, se puede arriesgar la hipótesis de que la reflexión heideggeriana tiene unas bases, unas correspondencias y unas búsquedas que la colocan en relación con la teología. Por una parte, la fe inicial y la formación teológica subyacen en todo su pensamiento; y en su segundo gran texto, *Contribuciones a la filosofía*, hace una deriva mística (asunto muy discutido, por cierto) que permite pensar en la Deidad. En el pensamiento heideggeriano se encuentra, por ejemplo, una relación con la mística especulativa del Maestro Eckhart, que es también un pensamiento que rompe con el pensamiento occidental mostrando otra vía de acceso a lo real, donde el sujeto, en su despliegue temporal, está vinculado a su origen. El ser es la fuente y fundamentación del ente y, al mismo tiempo, un abismo. Como dice Filippi hablando de la relación entre el maestro Eckhart y Heidegger

Existe inclusive otra analogía curiosa entre ambos pensadores. Eckhart concibe a Dios en su más pura esencia como vida bullente que se brinda por sobreabundancia en la emanación creadora. Heidegger habla del Sein en términos de donación: *es gibt Sein, hay ser, porque Es gibt Sein, Ello da ser, acontecimiento (Ereignis) maravilloso y extraordinario por el que el hombre que ha dado paso al pensar (Denken) del ser, da gracias (Danken).*¹¹⁸

Además, la pregunta no metafísica por el ser puede ser muy útil hoy a la teología que trata de salir del neoescolasticismo dogmático, para buscar a Dios como acontecimiento salvífico, como revelación dominante en la vida de los hombres. Reconocer la manifestación del Ser,

¹¹⁸ Silvana Filippi, “Martin Heidegger y la mística eckhartiana”, *Invenio* 6, no.11 (2003): 38. Cfr. Ricardo Baeza García, “El concepto de origen en Meister Eckhart y la relevancia filosófica de su pensamiento en la obra de Martin Heidegger”, *Pensamiento* 67, no. 252 (2011): 197-212.

olvidado por la técnica y la manipulación, solo se puede hacer por la vía de la donación, la experiencia mística y el reconocimiento de la finitud. La dignidad del hombre radica en que es el único ente que tiene la herida del retorno a la casa propia (la del Ser) y la posibilidad de lograrlo mediante la aceptación de la donación del amor, que no es otra cosa que Dios mismo, en palabras de San Juan (I Jn. 4).

La grandeza del *Dasein* está en que puede participar en la manifestación del *Sein*, es decir, es el lugar de la manifestación; y sin la apertura del *Dasein*, Dios no se manifiesta. Ser el pastor del Ser es estar abierto a su llegada, en la que el Ser se da todo, pero no se capta todo; en la manifestación también hay ocultación, por eso no se le puede dominar ni administrar. El Ser habla al hombre que está a la escucha en el pensar meditativo que permite un lenguaje con sentido. No es un antropocentrismo sino un teocentrismo que requiere la disposición del hombre para recibir pasivamente la llamada. Pasividad que no es inactividad sino respuesta testimonial en la vida del mundo. El agente operante es Dios, pero el hombre es donde la manifestación de ese Dios se hace patente. En la carne está la salvación revelada. Si el hombre no cuida el lugar de la manifestación, Dios no puede revelarse. Y ahí es donde ocurre “la muerte de Dios”.

La visión antropológica metafísica trata de definir al hombre desde sí mismo, lo que es según se percibe por las categorías humanas. Pero el ser del hombre no es definible desde sí mismo, sino que se comprende desde la donación del Ser. Allí está el problema del mundo de hoy: se da una definición del hombre y por el mismo camino se da la de Dios, quedando ambos encorsetados en un concepto inamovible. El movimiento adecuado es interrogarse por la verdad del Ser e interrogar al hombre a partir de esa verdad del Ser. El giro que hace Heidegger a partir de 1936 (aunque publicado en 1989), con su obra *Aportes a la filosofía*, indica que el sentido es el lugar del desocultamiento, la claridad y la comprensibilidad de toda comprensión. En otras palabras, llevar a lo abierto aquel no-lugar donde el ser puede revelarse en su verdad.

Herederos fenomenológicos de Heidegger pueden citarse a Marion y a Henry, aunque introduciendo cambios radicales. Marion hace también la crítica a la posición ontoteológica que sitúa a Dios como concepto e invita a comprender a Dios como donación, dejando a Dios ser Dios. Dios es donación al hombre que es constituido por dicha donación. Este es un adonado receptor.

El yo se convierte en receptor emancipado de toda subjetividad fuerte, pues es un llamado. Se acaba la intencionalidad con todas sus consecuencias, y se convierte en un receptor pasivo de la llamada, completamente conforme con la donación, la cual recibe y de la cual se recibe, dado por el dado, dado al dado. Marion dice que el Otro es alcanzado en su insustituible particularidad, donde él se muestra como ningún otro puede hacerlo. Esta individuación especial tiene un nombre que es amor.¹¹⁹

El sujeto no crea a Dios ni lo conceptualiza, simplemente lo recibe, y al recibirlo se convierte en adonado, desposeído de una intencionalidad productora, cuya actividad consiste en aceptar la recepción y vivir como recibido en el amor. La donación como experiencia abre el camino a una ética originaria que no es simplemente una ética del deber, de la norma, de la costumbre o de la ley. Es una respuesta como disposición interior: “Heme, aquí estoy porque me has llamado”, como dice el salmista. El impulso de esta ética es el testimonio, que se convierte en el lugar de la manifestación para otros, amar a otros es mostrarles a Dios. No es la ética el fruto de un consenso simplemente racional, o de la aceptación de la ley por el interés general, o un filantropismo de emergencia. Esta ética reconoce la dignidad propia (soy llamado al amor), la de los demás (como solidarios ontológicos en la donación) y la de la naturaleza (donada por amor como la atmósfera de amor de la creación).

¹¹⁹ Carlos Arboleda, “La fenomenología de la donación como filosofía primera: Jean Luc Marion”, en *Pragmatismo, posmetafísica y religión* (Medellín: UPB, 2008), 103-117.

Las religiones se comprenden como experiencias de la donación de la Deidad en sus contextos vivenciales, territoriales, culturales, históricos, lingüísticos. De donde se puede colegir que el fenómeno saturado máximo, que es el fenómeno de revelación, es ontológicamente universal, con todas las consecuencias interculturales e interreligiosas que de ahí se derivan.

La dignidad humana tiene su raíz en esta experiencia de ser abierto, constituido como apertura, como “un vaso que debe ser llenado”: “Pero tenemos este tesoro en vasos de barro, para que la excelencia del poder sea de Dios, y no de nosotros” (2 Cor. 4, 7). Hildegarda de Bingen menciona que somos vasos de Dios, lo que indica la pobreza del ser humano, pero también su tarea de ser testigo: “Yo pobrecita forma y recipiente de barro, digo esto, no de mí, sino desde la serena luz: El hombre es un recipiente que Dios hizo para sí”.¹²⁰ La condición humana es la condición de estar abierto, disponible a la recepción, pasivo frente al don, pero activo de cara a la respuesta amorosa. El yo duro no va más, pues lo originario es un yo donado que se dona. Esto es lo difícil para la época de la razón fuerte, para la maquinación y para el reconocimiento de que no se es el “rey de la creación”. Del poder a la humildad es el trecho que ha de recorrer la humanidad.

Este reconocimiento del don lo contempla Michel Henry desde el punto de la donación de la Vida Absoluta. Hay que tener en cuenta que Henry es un fenomenólogo católico, que claramente afirma que hay una gran semejanza entre su fenomenología y la revelación cristiana.

El mundo contiene al ser vivo, pero no es el que le da la vida pues esta es una donación originaria, es decir, la vida se da antes de darse el mundo. La ciencia actual estudia el mundo, pero, a veces, olvida la vida. Y ese olvido de la vida es semejante al olvido del ser. La revelación de la vida es más excedente y más originaria que la revelación

¹²⁰ Victoria Cirlot, *Vida y Visiones de Hildegard von Bingen* (Madrid: Ediciones Siruela, 2001), 133.

del mundo, pues el viviente tiene vida antes que mundo, hay una distancia que separa la vida donada del mundo donado: “La forma según la cual se fenomenaliza originalmente la fenomenalidad, es precisamente la vida, y ese modo de fenomenalización no tiene nada que ver con aquel que domina el pensamiento occidental.”¹²¹

El punto crucial es la autorrevelación de la vida pues ella no es autoconstrucción del sujeto, ella se autoafecta en la carne del hombre y la de todos los vivientes, y todas estas vidas reenvían a la vida absoluta, pues no hay vida fuera de ella. Esa vida es un don que se da y es lo que las religiones llaman Dios.¹²² La vida es un don que se da, es dada a sí, y dada como poder de darse a sí y a los otros en Dios. Esa vida se revela en la carne y se vive en ella. No es la biología la que puede comprender la vida, sino el mismo ser humano como viviente. Este tiene la experiencia, la prueba de esa donación que se le ha hecho en forma personal. Fenomenológicamente, la vida se experimenta en la cotidianidad del viviente.

La vida del hombre no se explica únicamente por la biología, es un viviente cuya existencia desborda toda ciencia natural. Olvidar la vida o tratar de escapar de ella es lo que pretenden algunos al hacer construcciones de mundos imaginarios y constructos artificiales. Pero la técnica y el desarrollo muchas veces no protegen la vida, sino que llevan a la muerte porque están basados en la autosuficiencia del yo puedo, yo soy potente.¹²³

La ética henryana indica volver a la donación inicial que constituye graciosamente al viviente. Responder a la donación implica cuidar, cultivar y dar la vida. Y al final, devolver la vida al donador implica el cuidado de la vida, no como cosa objetivable, sino como don,

¹²¹ Michel Henry, *Auto-donation. Entretiens et conférences* (París: Beauchesne, 2004), 66.

¹²² Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair* (París: Seuil, 2000), 241-246.

¹²³ Ricardo O. Díez, “Michel Henry, fundador de la fenomenología de la vida”, en *Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología* (Lima, Morelia: Círculo Iberoamericano de fenomenología, 2009), 243.

don que viene del mismo Dios. La vida, pura receptividad, no es vacío ontológico (como el yo pienso de Kant), sino que es autodación de la vida en sí en su plenitud.¹²⁴ La dignidad humana radica en que se debe la vida a la vida, no soy dueño ni dador de ninguna vida, sino promotor y defensor de la vida de todo viviente.

¿Es todo lo anterior un rechazo al avance tecnológico y científico, y un regreso a la vida agreste y bucólica? De ninguna manera. Se trata solamente de que el hombre viva la plenitud de su humanidad. La tecnología siempre ha sido aliada de lo humano, la dificultad está en que sobrepasemos la humanidad y lleguemos a ser robots. La esperanza radica en que el ser humano aprenda a convivir con la técnica. No que se tecnifique o instrumentalice su humanidad. La meditación teológica aporta a la comprensión de que la vida nos ha sido dada. Esa interdependencia superior, natural o cósmica, que emana de la interpretación de la trascendencia, permite la interdependencia humana que no permite que los rostros interpelados accedan a vulnerar la vida.

La encarnación, la fenomenología y la mística

La Encarnación, para la teología cristiana, es la base y el fundamento de la revelación. “El Verbo se hizo carne” (Juan 1, 14). Lo que indica que la carne es revelatoria. Es en la misma carne del hombre donde está la revelación de Dios y su designio. No es una revelación extrínseca que venga de afuera, como una voz directa de la divinidad, o como un texto ya escrito que cae de lo alto, o como una aparición de Dios en forma extraordinaria. La encarnación indica que la misma carne del hombre porta el mensaje de Dios, su palabra está en la carne. Escudriñar al hombre para encontrar a Dios podría ser una síntesis de la revelación. Es en la carne donde se encuentra el don de la Vida Absoluta (Henry), la donación del amor (Marion), el reclamo del otro (Lévinas). En otras palabras, el prójimo que es

¹²⁴ Carlos Arboleda, *Profundidad y cultura. Del concepto de Dios a la experiencia de Dios* (Medellín: Editorial UPB, 2007), 147-148.

Dios es el que cuida del samaritano desvalido,¹²⁵ o sea del hombre. Pero esa revelación indica una distancia, hay un espacio entre la llamada y la respuesta, que indica muy bien que hay una trascendencia que llama y una inmanencia que responde. No es que el mismo hombre sea la llamada y la respuesta, sino que la primera convoca y la segunda responde. En términos teológicos, Jesús es el mensaje total de Dios, allí está condensada toda la voluntad de Dios sobre el hombre. El mensaje está revelado en la carne (Mateo 1, 23; Romanos 8 3; Filipenses 2, 5-11). El Verbo es el logos total, sin falta ni sobra, pues Él es preexistente con el Padre, estuvo en la creación y es el que despeja la oscuridad del viviente: “En el principio ya existía el Verbo, y el Verbo estaba con Dios, y el Verbo era Dios. Él estaba con Dios en el principio. Por medio de él todas las cosas fueron creadas; sin él, nada de lo creado llegó a existir. En él estaba la vida, y la vida era la luz de la humanidad. Esta luz resplandece en las tinieblas, y las tinieblas no han podido extinguirla” (Juan 1, 1-4).

Jesús en la carne es la autoexpresión de la total divinidad al mundo y en el mundo. Buscar a Jesús es escudriñar en la ontología fenomenológica del ser humano para hallar allí la presencia de la divinidad como llamado a realizar el proyecto de Dios. Es una vocación sometida a la precariedad, pero que ya tiene el inicio de la carrera: vida, donación, amor, alteridad, proximidad. Y de ahí sigue el reconocimiento de la herida (consustancial a la dignidad), el cuidado, y se abre el camino a la esperanza.

Razón tenía el maestro Eckhart cuando propone que el hombre ha de relacionarse con Dios con el alma vacía del yo y de la representación que hace de Él. Este yo de la modernidad representa y define todo para dominar todo. En cuanto el hombre abandona el yo potente, la Divinidad se entrega, se da por completo al alma humana. “Al no encontrar obstáculo alguno, tras el vacío y la nada del alma humana, la Divinidad misma se da; no como quien da una cosa otra

¹²⁵ Diego Bedoya y Carlos Arboleda, “From Persuasion to Acceptance of Closeness: La Proximidad as an Essential Attribute of God in Luke 10:25–37”, *Open Theology* no. 8, (2022): 95-113.

distinta de sí, sino que se da a sí misma, se derrama al interior del hombre, toma posesión del alma humana en una auténtica entrega y donación de sí”.¹²⁶

La encarnación, de acuerdo con Eckhart, es un acontecimiento universal perenne y no un dato histórico concreto y ya pretérito en la vida de Israel. Jesucristo es el caso paradigmático, pero no exclusivo, ni único. Y lo que hizo Jesucristo es lo que hace el hombre auténtico: buscar el desasimiento para asumir la vida de Cristo. Así se encuentra al Ser como Dios, no simplemente como ente, así se considere el mayor de los entes. La Encarnación está sucediendo a cada momento en la vida humana para ser el horizonte de realización del hombre.

La naturaleza humana llegó a ser Dios porque Él adoptó la naturaleza humana pura y no la de ningún hombre. Por eso, si tú quieres ser el mismo Cristo y Dios, despójate de todo cuanto el Verbo eterno no aceptó para sí. El Verbo eterno no aceptó para sí a ningún hombre; por eso despójate de lo que tienes de ser humano y de lo que eres tú y tómate desnudo, de acuerdo con la naturaleza humana.¹²⁷

El ser humano que está en el lugar de la revelación de Dios es el hombre humilde, vacío de sí mismo, y abierto al don: “Cuando el hombre se humilla, Dios en su bondad, propia (de Él), no puede menos que descender y verterse en ese hombre humilde, y al más modesto se le comunica más que a ningún otro y se le entrega por completo. Lo que da Dios es su esencia y su esencia es su bondad y su bondad es su amor”.¹²⁸

Se descubre allí la propuesta fenomenológica de Marion, cuando habla de la pasividad y de la capacidad de recepción para poder responder. Dios es el don que se da gratuitamente como amor. Siendo

¹²⁶ José Castañeda Vargas, “Dios y Ser. Una aproximación desde Eckhart y Heidegger”, *Teología y sociedad*, no.9 (2011): 115, <https://revistas.javerianacali.edu.co>

¹²⁷ Meister Eckhart, *Tratados y sermones* (Barcelona: Edhasa, 1983), 480.

¹²⁸ Eckhart, *Tratados...*, 464.

el vaso abierto (como decía Hildegarda de Bingen¹²⁹) se vacía el yo y se abre el claro para el darse de la Divinidad. En términos actuales, la Trinidad sale de sí misma, se vacía para darse, el hombre se vacía para recibir, y la plenitud alcanzada le sana la herida de la falta, la herida original que ahora es plenitud de sentido. “Ya no soy yo quien vive, es Cristo quien vive en mí” (Gal. 2, 20). Este fenómeno de donación, como se decía, es históricamente permanente, no sucedió ya en el pasado y ni volverá a suceder en el futuro, pues es un presente continuo, como lo dice el mismo Eckhart:

Dios crea el mundo ahora. Si dijéramos que Dios creó el mundo ayer o mañana, procederíamos tontamente. Dios crea el mundo y todas las cosas en un ahora presente; y el tiempo que pasó hace mil años, se halla tan presente y tan cerca de Dios como el tiempo que pasa actualmente.¹³⁰

Corriendo el riesgo de ser considerados panteístas (que ciertamente no se sabe si se conserva la distancia ontológica), se puede decir que cuando un niño nace, es Dios el que nace; y cuando un hombre muere, es Dios el que muere. Para entender esto se requiere abandonar el simple intelectualismo racional y entrar en la esfera cuasimística de la contemplación de lo que se da, de la donación.

El ser humano es un deseo insatisfecho que trata de llenarse con las cosas del mundo, pero siempre permanece descontento, buscando algo más. Ese deseo es la búsqueda de algo más que se logra con la actitud del asombro, de la interioridad y de la alteridad. Algo se logra atisbar con el amor y con el cuidado de los otros, pero hay que ir más allá. Vienen las preguntas: ¿Y qué más?, ¿cuál es la profundidad, ¿cuál es el sentido, ¿cuál es la finalidad? Allí viene la experiencia

¹²⁹ “Yo, esta existencia indigente, vaso frágil, digo estas cosas no de mí sino de la serena luz: el hombre es un vaso que Dios constituyó para sí mismo, para llenarlo con su inspiración.” (Ep., 456). Hildegardis Bingensis, 1991-93, 2001, *Epistolarium*, Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 91-91a, 91b). Pars Prima, Epist. 1-90; Pars Secunda, Epist. 91-250r; Pars Tertia, Epist. 251-390.

¹³⁰ Eckhart, *Tratados...*, 352.

mística, asequible a todo ser humano, donde descubre la “chispa en el alma” (*das Seelenfünklein*) del maestro Eckhart, chispa que hace reconocer la encarnación de Jesús en el cuerpo, en la carne.

Se va descubriendo hoy en la reflexión teológica y fenomenológica que la Encarnación no es un dato o una perspectiva más de una confesión religiosa (el cristianismo), sino que es una revelación, una dación universal, pues la donación es propia de la divinidad (más allá de un teísmo conceptual) y su recepción es propia de todo ser humano en su propia carne. De alguna manera, somos Dios. Es una idea difícil de expresar. Tal vez, el maestro Eckhart se atrevió a decirlo y por eso tuvo problemas, sin embargo, es una idea que nos viene de antiguo. Ya Heráclito lo afirmaba: “La palabra fundamental de Heráclito reza así: Logos el recogimiento o reunión que permite aparecer y yacer ahí delante de antemano a todo lo que es en su totalidad en cuanto ente. El término Logos es el nombre que le da Heráclito al ser de lo ente”.¹³¹

La idea de Heráclito es retomada por Heidegger al entender el Ser como la totalidad que reúne lo que es; y Eckhart comprende el Verbo como la totalidad de lo que se reúne en la Divinidad y de allí se da en la creación universal y en la particularidad del ser humano como hijo de la misma divinidad. Pero mientras Heidegger da mucho peso a la finitud, que se debate entre la apropiación del Ser y su ocultamiento, Eckhart confía en la efectividad y actualidad de la experiencia de la Deidad, dando paso a la infinitud del ser humano.¹³² Para quien está en el lugar apropiado, en el punto preciso de la manifestación, Dios sigue dándose, floreciendo y curando la herida causada por la pérdida del horizonte. Esto último es fundamental pues siempre hay un horizonte que permite experimentar la donación, lo que llama Heidegger estar en el claro (*Lichtung*) del Ser y lo que Marion identifica como Anamorfosis, donde el mirar del sujeto se somete a la mostración del fenómeno siempre que esté

¹³¹ Martin Heidegger, “Hegel y los griegos”, en *Hitos* (Madrid: Alianza editorial, 2000), 352.

¹³² Castañeda Vargas, “Dios y Ser...”, 119.

en el puesto adecuado. Si el ser humano se coloca en la perspectiva precisa puede reconocer lo que se manifiesta y “ver” lo que se dona. En otros términos, Jaspers ya lo reconocía:

Esas finitud a título de existencia significa: El hombre, aun siendo él mismo, no puede deberse a sí mismo. Originariamente no es él mismo por sí mismo. Así como él no tiene su existencia en el mundo por voluntad propia, es como él mismo ha sido regalado por trascendencia. Constantemente tiene que verse regalado de nuevo a sí mismo, si no quiere faltarse. Si el hombre se sostiene interiormente ante las contingencias de la suerte, si resiste imperturbable aun en la muerte, no es por sí solo. Mas lo que en esto le ayuda, es de índole diferente de todas las ayudas del mundo. La ayuda trascendente se le revela únicamente en la circunstancia de que él pueda ser él mismo. El hecho de que pueda estar apoyándose en sí mismo, lo debe a una mano que él no puede asir –que viene de la trascendencia– y que sólo es perceptible en la libertad misma del hombre.¹³³

La dignidad, por tanto, consiste en la asunción de la vulnerabilidad humana a partir de la experiencia de la finitud unida al reconocimiento del don de la vida como acontecimiento que marca la existencia, generando un proyecto de regreso a la fuente de la donación. En el reconocimiento de la herida se encuentra la manera de asumir el cuidado que permite el ser sí mismo como ser humano. El cristianismo tiene en Cristo al modelo de asunción de la carne, vulnerable en orden a su transformación por la donación final en la Cruz, que es donación de amor resucitada en la misma carne. En otras palabras, solo el cuidado amoroso redime la finitud para toda la eternidad.

Rahner entendía que todo hombre que vive su proyecto, plenitud de humanidad (esperanza del encuentro y comunión amorosa), es ya presencia de Dios, encarnación de Dios.¹³⁴ León Felipe bien lo poetizaba:

¹³³ Karl Jaspers, *La fe filosófica* (Buenos Aires: Losada, 1968), 60-61.

¹³⁴ Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, (Barcelona: Herder, 1963), 186.

¿Quién es el Hombre?... Tal vez sea Cristo... Porque el Cristo no ha muerto...Y el Cristo no es el Rey, como quieren los cristeros y los católicos políticos y tramposos... El Cristo es ,el Hombre... La sangre del Hombre... de cualquier Hombre. Esto lo afirmo. No lo pregunto. ¿No puedo yo afirmar?¹³⁵

Y Ratzinger expresa la misma idea así:

El hombre se hace hombre cuando expresa más que solo a sí mismo, cuando no se representa únicamente a sí mismo, sino cuando es expresión de lo divino, de lo santo, de lo completamente diferente. No es hombre cuando se encierra en sí mismo, contemplándose como falto de enigma y nada más que de su propiedad; será más él mismo cuando haya dejado de querer solo a sí mismo, cuando haya reconocido que a sus espaldas se abren los abismos y que su ser alcanza el infinito.¹³⁶

¹³⁵ León Felipe, “El Cristo... es el hombre”, *Poesía en español*. https://www.poesias/Leon_Felipe.htm

¹³⁶ Joseph Ratzinger, “¿Qué es el hombre?”, *Humanitas* 72, no. 15 (2013): 28-32, <https://www.humanitas.cl/benedicto-xvi/ique-es-el-hombre-joseph-ratzinger>

La alteridad descubierta como reconocimiento del rostro humano¹³⁷

Este capítulo ofrece un análisis reflexivo de las problemáticas del conflicto, de la violencia y de los roles de víctima y victimario en las que se ha encasillado el conflicto social colombiano. Es de interés evidenciar las reducciones jurídicas y conceptuales sobre la dignidad, los derechos y las garantías sociales, en su mayoría desprovistas de una cosmovisión que incita a la actitud de valor y a las dimensiones expuestas en los capítulos anteriores sobre el aporte antropológico, fenomenológico, teológico y ético de la dignidad como reconocimiento de la integridad de la vida.

Es común que, en la reflexión sobre la condición humana en los conflictos sociales y las violencias históricas de algunos territorios, se contenga un discurso imperante del exceso jurídico, y que ello produzca un olvido existencial donde conceptualizar lo humano adquiere mayor relevancia que tocar la experiencia sensible del rostro interpelado. Se habla de persona para ostentar el hincapié del respeto a la vida, pero, al parecer, ese respeto parte de la preeminencia jurídica, ya que se sigue asistiendo a una constante eliminación, exclusión y vulnerabilidad excesiva sobre la vida humana. La confianza en la legislación y en la solución jurídica y política lleva al olvido de la persona en su particularidad, haciendo que permanezcan vivas las memorias de venganza y retaliación, como se ve en los fenómenos de violencia que marcan hoy el posconflicto colombiano. Ello

¹³⁷ Este capítulo del libro es producto de la investigación doctoral: “La alteridad descubierta: el acontecimiento de la encarnación del rostro”, por el doctor Néstor Restrepo Bonnett. Y se encuentra adscrito al proyecto: “Diversidad, pensamiento y sentido el papel de las construcciones simbólicas en la revolución intercultural del siglo XXI”, CIDI -UPB 2018.

indica que las fuentes de sanación no se han abierto aún en este país, donde hay un largo espiral de violencia que se reproduce al tener todavía abiertas las heridas de las guerras civiles anteriores. De igual manera, el tratamiento metafísico del conflicto como desobediencia al Gobierno, la metafísica de la ley reducida al concepto y su aplicación mecánica, sumado a la indiferencia social ante el acontecimiento de la barbarie humana, son asuntos que presentan al ser humano desde la parcialidad, la desintegración, y desde el estudio monodisciplinar de las conflictividades humanas.

Como ya se ha descrito ampliamente, la fenomenología, especialmente la francesa, proporciona elementos al plantear una salida del exceso metafísico y un regreso al mundo de la vida, donde la condición humana se distingue por su fragilidad; pero, también, por la posibilidad de la donación del amor manifestado en la apertura hacia lo humano que ofrece el rostro desde su espacialidad y temporalidad. Esta vocación sobre una alteridad basada en el rostro insta a la reconstrucción de la memoria, donde la narrativa existencial de cada persona es condición para comprender que los acuerdos legislativos de pacificación necesitan de antecedentes antropológicos, éticos y estéticos, para lograr dismantelar la indiferencia ante el conflicto.

La superación de las reducciones como camino a la alteridad

Si la finalidad es volcar el concepto de dignidad humana a un acontecimiento óntico de la naturaleza humana, lo primero que hay que describir es la crisis de sentido humano que esboza la percepción sociocultural actual, donde se reduce lo humano a la norma. Al problema de la interacción humana pueden relacionarse dos reducciones: las ontológicas y las sociojurídicas, las cuales no permiten la comprensión holística y experiencial de una dignidad humana que se humanice y sea sensible ante el clamor de la violencia generalizada y sistemática.

- La reducción ontológica de la otredad

Se hace necesario superar la otredad ontológica que, aunque se declara defensora categorial de la dignidad humana, termina por reconfirmar al otro como un extraño, como un ente, como un supuesto de humanidad. Esta superación no solo es antropológica, sino existencial. La antropología ha hecho una sistematización de la pregunta por el origen del ser humano, pregunta válida para determinar cómo se compone y compromete la vida en cuanto tal. Pero esa pregunta puede incluir una renuncia fundamental. La vida no solo se compone de concepciones lógicas, ni de instrumentaciones jurídicas. Esta se configura en el sentido. El ser humano y sus vivencias límites, al igual que los desafíos planteados en el siglo XXI, dirigen la mirada hacia una reflexión ético-antropológica desde la experiencia sensible. Tal vez, la teorización sobre las categorías que lo componen hizo tender el discurso hacia una supremacía del hombre en el mundo, evidencia que se da en el antropocentrismo de los últimos siglos, en especial en la cosmogonía que Occidente establece. La reducción ontológica reproduce una supremacía del yo y, por ende, ese yo desplaza el discurso de alteridad, le queda difícil comprenderlo. Expresa Arboleda:

De ahí que no se pueda instaurar un proyecto válido de sociedad con justicia y libertad para todos, no se logra reunir a la ciencia parcelada y fragmentada, no se sale de la burbuja individualista donde se vive cómodamente mirando la televisión mientras el mundo se resquebraja. El individualismo llevado a su extremo disuelve la sociedad y no hay manera de encontrar una ética común de convicción y no de coerción. Emergen problemas para los cuales la humanidad parece no tener un remedio eficaz como el agotamiento de los recursos naturales, las guerras de todo tipo, la hambruna mundial, y sobre todo no hay una base para reconstruir, o reformar, el mecanismo de la formación.¹³⁸

¹³⁸ Carlos Arboleda, *Profundidad y cultura* (Medellín: Editorial UPB, 2006), 44.

Ese yo superior, moderno y contemporáneo crea reducciones en la relación de la otredad ontológica, desvaneciendo la otredad relacional que se configura en el rostro humano y su acción de interpelación. Puede suceder que dicha reducción lleve al hombre a eliminar a Dios, al rostro que lo interpela y, en los últimos años, al hábitat mismo que lo complementa y lo consolida como posibilidad. Para las filosofías modernas es difícil comprender la intersubjetividad pues esta solo se queda en esfuerzos de la voluntad para acercarse al otro, o en una convivencia seca de vida y emotividad, como si los hombres fueran esferas que se tocan, pero no se afectan. El mismo Husserl, al considerar la intersubjetividad como constituida a priori dentro del marco idealista de la subjetividad trascendental, está olvidando el aporte del otro en su constitución. La intersubjetividad se constituiría en el interior del yo puro. Por eso autores como Habermas y Ricoeur afirman que la explicación de la intersubjetividad debe hacerse con otros métodos diferentes a aquellos que provienen del autorrelato del ego. Se está abriendo la reflexión sobre una alteridad basada en un rostro que interpela y constituye con su otredad mi condición de humanidad (Lévinas), el llamado (Chrétien) o la donación amorosa (Marion).

El otro no es mi creación, o mi conceptualización, o mi configuración; sino, al contrario: el otro me constituye dentro del campo de la espacialidad y la temporalidad. De ahí que una crítica a Husserl puede ser que no tiene una comprensión dinámica de la relación entre los estratos profundos de la subjetividad, y el nivel intersubjetivo de constitución del otro se arriba a un conjunto de mónadas des-coordinadas. El yo autoconstituyente no supone relación con otros yoes autoconstituyentes:

Incluso si uno acepta la teoría de Husserl sobre la constitución del otro [...] incluso si, a diferencia de Husserl, uno admite que mi cuerpo, que aparece en tu esfera primordial, lleva de manera análoga a la constitución de mi entera vida psíquica y de mi ego trascendental por ti: si uno asume todo eso todavía jamás se ha establecido ninguna comunidad trascendental, ningún nosotros trascendental. Por el contrario, cada ego trascendental ha constituido ahora para sí mismo, como su ser y su sentido, su mundo, y

en él todos los demás sujetos, incluido yo; pero los ha constituido únicamente para sí mismo y no también para todos los otros egos trascendentales.¹³⁹

Lévinas,¹⁴⁰ en su lucha contra las abstracciones y conceptualizaciones, propone volver a la vida consciente, diaria e indivisible de la experiencia concreta –al hombre saliendo de sí mismo, no replegado en sí–. Todo lo consciente se extiende hacia el mundo, es decir, la intencionalidad hacia afuera.¹⁴¹ El sujeto no es un yo puro que se autoconstruye, ni un *cogito* sin cuerpo y sin mundo. El sujeto es interpelado. La interpelación instituye al interpelado. La subjetividad es una subjetividad finita, no constituyente, sino, más bien, recipiente de una *fenomenalidad* encarnada, afectada, inmanente. El ser es el aparecer al sujeto que recibe ese aparecer. Se afirma la irreductibilidad del ser del ego a la objetividad, pues desaparece la intencionalidad y se llena de intuición. Esta refundación de la fenomenología en la línea de Lévinas, Marion y Henry hace de la conciencia, no la condición de la manifestación, sino la manifestación originaria. Es la fenomenología de la esencia de la manifestación, fenomenología de la manifestación inmanente, fenomenología de la vida, del amor y de la carne. Esta fenomenología relaciona el logos y las cosas en el fondo de la inmanencia. Entran allí a funcionar la sensibilidad y el *pathos*.¹⁴²

• La reducción jurídica de la alteridad

Es un punto central de este trabajo, pues la eliminación del rostro o su reducción ontológica desde la Segunda Guerra Mundial, con la evidencia de la mutilación del cuerpo, y en el siglo XXI, con la superación de la carne por el *cyborg*, es una huella de que Occidente ha colocado la ley por encima del sentido de humanidad. El discurso excesivo de la democracia occidental, que relaciona ciudadanías con

¹³⁹ Alfred Schütz, *Collected Papers, vol. I* (La Haya: Nijhoff, 1967), 76.

¹⁴⁰ Emmanuel Lévinas, “Fribourg, Husserl et la Phénoménologie”, *Revue d’Allemagne et des pays de langue allemande*, no. 43 (1931): 402-414.

¹⁴¹ Lévinas, “Fribourg...”, 407.

¹⁴² Carlos Arboleda, “Dios, ¿Ser o don?”, *Escritos* 17, no.38 (2009): 40.

legalidad jurídica de los ciudadanos, reduce el comportamiento social de un grupo humano a acciones determinadas por el castigo o la represión coercitiva de los entes de control. Ello da como resultado sociedades obedientes al control de los dispositivos, no a la configuración de identidades ni de contextos axiológicos que les permitan crear autorreflexión de sus actitudes y capacidades para convivir y asumir la vida del otro como sagrada. Se configura, explícitamente, una incapacidad sociocultural de asumir las diferencias y connotar la humanidad desde la referencia.

Las experiencias de las guerras se convierten en una simple eliminación de la vida del otro y en un dato estadístico que siembra terror y escozor, pero que no mueve la conciencia humana al cese de la denigración. Esa indiferencia frente al cuerpo desmembrado es la confirmación de que el aparato jurídico de la democracia no determina una convicción axiológica o moral sobre el cuidado de la vida. Se ponen en sospecha los discursos del humanismo y quedan encerrados en una demagogia donde lo irreductible de la alteridad, que es la vida, desaparece.

Mèlich, para determinar a qué nivel de indiferencia se somete el exceso jurídico de la Segunda Guerra, sostiene que:

Pero lo que Auschwitz nos ha enseñado es que el ser humano no es solamente el ser que entierra a sus muertos, sino también el que es capaz de enterrarlos en el aire. Lo propio de la humanidad moderna no es, pues la tumba, sino la tumba en el aire en la que no se yace estrecho: el humo de los hornos crematorios. El Holocausto, entonces, no solo aparece como la negación de la vida, sino como la negación de la muerte.¹⁴³

Ahora bien, si se realiza un recorrido por todos los procesos de pacificación de finales del siglo XX e inicios del XXI, se encuentra la misma realidad. Se corre el riesgo de dismantelar la vida al configurar

¹⁴³ Joan-Carles Mèlich, (2001). *La ausencia del testimonio* (Barcelona: Anthropos, 2001):109.

la crueldad de las formas de eliminar el rostro. Ruanda, los Balcanes, Sudáfrica, Centroamérica, Colombia, entre otros, registran y sistematizan historias de una violencia tan metódica que llegan al límite de la desaparición y la mutilación. Pero de una forma muy denigrante, la imagen de dolor de dicha reducción la acarrearán las comunidades, amigos y familiares. La norma legal sin legitimación del imaginario colectivo no logra persuadir, ni interiorizar el compromiso inherente e inalienable de todos por la vida de los otros.

En el caso de Colombia se asiste a una realidad mucho más compleja. Es tal el nivel de indiferencia que muestra la reducción jurídica desde donde se establecen los acuerdos de paz, donde la restitución jurídica realizada a la víctima se puede convertir en el desmantelamiento humano del rostro. Por un lado, la violencia es tan sistemática que la diferencia entre víctima y victimario no es del todo fácil de identificar en un país donde las personas son indiferentes. Por el otro lado, la víctima carece de una implementación adecuada de los compromisos jurídicos y la reparación administrativa es el objetivo final del proceso de restitución; donde lo simbólico, la asistencia integral, no solo económica, se somete a un proceso en escala de grises. Queda evidenciado que un acuerdo de cesación del fuego es un camino acertado para iniciar la reconstrucción de la actitud pacífica de un país, pero no puede determinarse como el punto de llegada de la pacificación.

A eso se le suma el agravante de que, para el exceso jurídico, la pacificación se centra en los indicadores de seguridad humana frente a la muerte violenta en la mayoría de las mediciones y, por ende, los Estados modernos neoliberales declaran conceptos englobantes para crear un estado de conmoción natural, como lo es el concepto de terrorismo.¹⁴⁴ Estas negociaciones pacíficas se centran en un modelo de restablecimiento de los compromisos jurídicos de las

¹⁴⁴ Henry Torres, “El concepto de terrorismo, su inexistencia o inoperancia: la apertura a la violación de Derechos Humanos”, *Diálogos de saberes*, no. 32 (2010): 77-90, <https://revistas.unilibre.edu.co/index.php/dialogos/issue/view/151>

constituciones políticas pero, cabe resaltar, que la finalidad de la convivencia humana puede bifurcarse fácilmente frente a estos alcances. En otras palabras, la construcción de la paz se reduce en el imaginario colectivo a cumplir compromisos legales, a clasificar las víctimas para una restitución económica, a realizar el rito de la justicia transicional, a devolver tierras o a inocuas peticiones de perdón. Para superar, entonces, la categoría de alteridad desvanecida en la reducción jurídica y partir de la sensibilidad humana que produce la interpelación del rostro, se reflexiona desde algunos argumentos antropológicos.

Igualdad y diferencia

El artículo 13 de la Constitución Política de Colombia de 1991 reza así:

Todas las personas nacen libres e iguales ante la ley, recibirán la misma protección y trato de las autoridades y gozarán de los mismos derechos, libertades y oportunidades sin ninguna discriminación por razones de sexo, raza, origen nacional o familiar, lengua, religión, opinión política o filosófica. El Estado promoverá las condiciones para que la igualdad sea real y efectiva y adoptará medidas en favor de grupos discriminados o marginados. El Estado protegerá especialmente a aquellas personas que, por su condición económica, física o mental, se encuentren en circunstancia de debilidad manifiesta y sancionará los abusos o maltratos que contra ellas se cometan. (Art. 13)

Se prescribe en este artículo la igualdad frente a la ley como un derecho que debe procurar y proteger el Estado, y este debe hacerlo real y efectivo. En algunos ambientes religiosos, la igualdad también está prescrita desde la óptica divina: “Todos los hombres son iguales ante Dios”; aquí fundamentan, además de una ética, un estatuto de reconocimiento para los otros.

Cualquiera sea la posición en estas consideraciones, se pone de manifiesto la igualdad entre los seres humanos o, al menos, la pretensión de considerarlos así. En el caso concreto de este capítulo, ya se mencionaba la necesidad de proteger la igualdad por encima de las particularidades, en cuanto al sexo, raza, origen nacional o familiar, lengua, religión, opinión política o filosófica. También se vincula la urgencia de proteger las minorías y otorgarles las mismas consideraciones de igualdad.

Vivimos en un mundo diverso, un mundo plural, multi o pluricultural. Esta diversidad configura el mundo en términos de la diferencia. Concebimos la diferencia a partir de las notas características dadas por las condiciones de género, raza, color, credo, moda, origen, inclinación sexual... Como reconocemos la existencia de estas particularidades y las notas características que nos hacen diferentes, nos vemos obligados a establecer condiciones para anular o atenuar estas diferencias. Esta realidad exige, entonces, en principio, tres condiciones: reconocimiento, respeto y protección de la diferencia bajo cualquier forma en la que esta se presente.

Además, porque la diferencia no es solo una condición presente en la diversidad, nosotros también establecemos ciertos parámetros de diferencia entre *iguales*, sumando a las particularidades y visiones sesgadas y parciales de la realidad, y, en otras ocasiones, patrocinando a nombre de un grupo particular la agresividad, la violencia y los crímenes más atroces.

Te estoy hablando del genocidio de la república de Ruanda, ocurrido en la primavera y principios de verano de 1994. En sólo cien días se produjeron los asesinatos de al menos ochocientos mil personas, de una población original de unos siete millones y medio de habitantes. Estremecedor. Los ruandeses quizá tengan razón cuando hablan de un millón de muertos. El periodista y escritor Jean Hatzfeld explica que lo más sorprendente de los asesinos es que fueran personas normales y que se tomaron el hecho de matar como trabajo, con absoluta normalidad: “Cuanto más rajábamos, más inocente nos parecía rajar”. Y eso es precisamente lo que causa

auténtica estupefacción, que no mataron como guerrilleros, sino como trabajadores de un matadero, utilizando casi siempre machetes. La guerra se puede definir como la inclinación de los seres humanos a matarse unos a otros, o también como la lucha armada entre dos o más pueblos. Pero esta terrible inclinación a matar, a matarnos, alcanza la cota más alta de horror cuando se trata de un genocidio. Y lo de Ruanda lo fue, como el Holocausto judío. La injusticia, una vez más, se escribió en mayúscula.¹⁴⁵

Todas estas situaciones suceden cuando se pretende que somos lo suficientemente condescendientes para otorgarle valor al otro. Como si el valor del otro dependiera del reconocimiento que yo pueda hacerle, o de una institución, o de una estructura, o determinado esquema. El valor del otro no depende de los parámetros instaurados por nosotros para darle un supuesto reconocimiento en ese orden establecido. Además, porque en la situación de diferencia, ¿quién se establece como referente para juzgar y considerar dicha diferencia? El otro no es un ser diferente al que debo guardar cierto protocolo de reconocimiento en una actitud de supuesta humildad para concederle algunos privilegios propios de mi condición, para así alcanzar mi nivel y poder, y entonces considerarlo como *igual*. Este es un requisito perverso y morboso, porque determina y favorece la idea de una tabla, o un parámetro de medida y de reconocimiento, con el agravante de que ese parámetro soy yo o lo he construido yo.

El rostro donde acontece la alteridad descubierta

El dato humano no se puede interpretar desde un extremo meramente metafísico, donde no está la mirada de los rostros que nos interpelan, y que, en muchas ocasiones, ha dado como producto una humanidad que no provee sentido de la vida, ni relación complementaria con las otras miradas. Pero, tampoco, en el otro extremo, se puede reducir el dato humano a las sensibilidades superfluas de las éticas consensuales o utilitaristas que convierten al rostro en

¹⁴⁵ Concepció Poch, *Catorce cartas a la muerte* (Barcelona: Paidós, 2005), 32-33.

un medio para experiencias suprasensibles, arquetipadas por una negación a la finitud de la carne, a esa lucha natural y constante por la sobrevivencia de la especie, o a datos únicamente estadísticos y periodísticos.

Se ha de comenzar por describir la forma en que ha avanzado la significación del otro, la otredad o la alteridad. La consideración del otro a través de la historia ha sido muy diversa según los momentos del pensamiento, y en los últimos siglos se ha reflexionado sobre el tema con un enfoque metafísico, que aleja la consideración del otro como ser encarnado. Solo la reflexión fenomenológica del siglo XX ha buscado pistas de acercamiento al hombre como ser encarnado. Descartes, con su reflexión sobre el *cogito ergo sum*, desencarnó al hombre. Entonces, solo existe el individuo pensante que adquiere certezas por el ejercicio de una razón solitaria. El cuerpo como parte de la *res extensa* no tiene relación con la *res cogitans*, únicamente depende de esta. La razón está por encima de las pasiones corporales y aún el amor ha de ser racional: “Distingo entre el amor que es puramente intelectual o racional y el amor que es una pasión” (Descartes, 1980, p. 34). El amor es un acto de voluntad y de razón que existiría, aunque no se tuviera un cuerpo. El cuerpo puede deleitarse, pero siempre bajo el control de la razón que dirá lo que es lícito o no. Así, la amistad y el amor son válidos en cuanto estén en concordancia con los valores que la razón dictamina, aunque siempre es preferible el amor intelectual al amor erótico.

Con Kant se arriba a la consideración de que toda *res extensa* es objetiva y sujeta a la investigación por parte del yo con sus categorías. La razón ha de dirigir el estudio del fenómeno mediante sus categorías que son la condición de posibilidad del conocimiento. La ciencia moderna es así la constitución de objetos que caben dentro de esas categorías y, por tanto, lo que no se puede incluir en ellas no existe; y, si existe, no se puede conocer.

Heidegger es quizás quien ha abierto la puerta a una consideración más terrenal del hombre al considerar que la pregunta por el Ser comienza en la analítica del *Dasein*, en la búsqueda del ser, en el

ser-ahí. Es en el hombre donde se revela el Ser pues es ser-ahí, co-perteneiente al Ser. Este *Dasein* es con otros en el mundo y allí está abierto a la revelación del Ser en el Evento. Los otros no son cosas sino: “Ser ahí también” (Heidegger, 1980, p. 134). Esto implica que estoy con ellos, no como cosas, sino con otro como yo; es decir, como cuidado *-cura-*. La cura es la preocupación por sí mismo, por el otro, por la tierra. Se plantea desde allí la ética del cuidado que tanta influencia tiene hoy. Ser indiferente niega mi ontología de ser-con, pero también puedo dominar al otro convirtiéndolo en un ser-ahí-ante los ojos, en una cosa dominada. Aunque legítimamente puedo tener con el otro la experiencia de sentido provocada por una ética originaria, que es la conciencia de la propia finitud, la revelación del otro que exige mi cuidado, no como norma externa, sino como dimensión auténtica del ser finito hacia otro ser finito. Es la *humanitas* del ser-cuidado y no la del humanismo ideológico o normatizado. El ser-ahí como pastor del ser se me revela en el cuidado de la finitud del otro que es también ser-ahí y, por tanto, es un lugar donde también el ser habla.

Necesario es hablar de un heredero de Heidegger, Jean-Paul Sartre, que muestra el lado depredador de la alteridad. Los otros son el infierno, los que al mirarme me objetivizan, me cristalizan y me usan. Las instituciones como el Estado, la Iglesia, el matrimonio, la escuela, etc., están hechas para el dominio y la desigualdad. El yo es soledad e incomunicación. El trabajo es alienación e instrumentalización.¹⁴⁶ Al contrario de Sartre, Martín Buber va a decir que, precisamente, la soledad del yo y la carencia del tú son la causa de la enfermedad de occidente:

Para el hombre el mundo tiene dos aspectos, en conformidad con su propia doble actitud ante él. La actitud del hombre es doble en conformidad con la dualidad de las palabras fundamentales que pronuncia. Las palabras fundamentales del lenguaje no son vocablos aislados, sino pares de vocablos. Una de estas palabras primordiales es el par de vocablos Yo-Tú. La otra palabra primordial es el

¹⁴⁶ Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada* (Madrid: Alianza, 1980), 447.

par Yo-Ello [...] el Yo de la palabra primordial Yo-Tú es distinto del Yo de la palabra primordial Yo-Ello.¹⁴⁷

La propia relación humana del Yo-Tú me hace reconocer como un ser frente a otro ser igual que yo, como un tú con el que entro en relación. Esto crea en mí una responsabilidad que se llama amor: “El amor es la responsabilidad de un Yo por un Tú”.¹⁴⁸ Se entiende que el hombre es un ser encarnado y por eso puede decir que las demás cosas existen pues están vinculadas a un cuerpo. Si algo existe es porque está vinculado a mi cuerpo. Somos personalidades encarnadas. Es un misterio ontológico a través del cual la existencia auténtica es la participación en el ser que se capta en el amor, en el bien, en el mal, en la esperanza. Lo anterior indica que hay una disponibilidad de abrirse al misterio que está fuera de sí mismo en una apertura que confirma al yo en lo que es y al que el hombre se religa de forma natural.¹⁴⁹ Esta religación permite religarse también al otro que es también coparticipante en el ser, y que me da así el sentimiento de existir en el mundo con otros, pues el otro no es un adversario, sino otro igual a mí que también vive en la esperanza. Sin la esperanza, el otro pasa de un igual a un adversario a quien domino, y con ello vienen los conflictos, pues uso al otro para mi beneficio: “El mundo mismo tiende a aparecer como un simple taller de trabajo, y a veces como un esclavo adormilado”.¹⁵⁰

Reconocimiento y encarnación

Como ya se aclaraba en el capítulo anterior, la encarnación es condición salvífica de la humanidad, la posibilidad humana del encuentro que permite el lenguaje. El lenguaje, a su vez, posibilita el encuentro de la humanidad encarnada. La palabra y la acción humana son

¹⁴⁷ Martin Buber, *Yo y tú* (Buenos Aires: Nueva visión, 1977), 7, 21.

¹⁴⁸ Buber, *Yo y tú*, 18.

¹⁴⁹ Gabriel Marcel, *La filosofía concreta. En Obras completas, Vol. I* (Madrid: BAC, 2000), 210.

¹⁵⁰ Gabriel Marcel, *Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance* (París: Gallimard, 1980), 92.

constructoras, deconstructoras y disruptivas; en cualquiera de estos tres movimientos, la palabra edifica. Si no se lee la trascendencia, el misterio, la divinidad del sentido humano, fácilmente nos acercaremos a una sociedad que opta, con admiración, por las formas pos-humanistas funcionales de la cibernética, la genética o la neurología, que reducen la condición humana a datos. Tocar la carne, experimentar la alegría el dolor, la pasión o la desgracia, son encuentros de encarnación que dan ventaja de valor a la condición de humanidad.

El primer movimiento de la encarnación bíblica judeocristiana ha sido develar el rostro humano como opción divina o, en palabras antropológicas, dar sentido a la carne y plenitud al espíritu humano; no entendido como dualismo, sino como condición integral. La consideración de la Encarnación permite una lectura que da cuenta, también, de una condición antropológica. Desde la perspectiva bíblica, Dios se encarna para compartir la humanidad de los hombres, pero, asimismo, para mostrar la importancia radical del ser humano; esto es, el acceso a Dios se da en la condición humana. Ya no solo es la antigua idea del hombre en busca de Dios, sino de un Dios que busca al ser humano, poniendo en el centro de atención una vida reconciliada con él. En ese sentido, asistimos a la experiencia de un “Dios humano”; con el acontecimiento de la Encarnación, a Dios se le puede tocar, ver, abrazar... Es un Dios cercano que invita a acercarnos a la carne y a todo aquello que posibilita el encuentro con ella. Esto resulta importante ya que invita nuevamente a reflexionar sobre las consideraciones antropológicas contemporáneas. Esta noción bíblica recupera para la antropología la importancia del otro al hacer cualquier reflexión sobre el ser humano y su circunstancia vital: “Cuando hablamos del otro y no le ponemos carne y rostro, cuando no decimos quién es, sigue imperando una comprensión fuera de la realidad”.¹⁵¹ De esta manera, el otro no es una abstracción bajo unas prescripciones legales o institucionales: “Se trata, pues, de unas relaciones con un otro en concreto, que tiene

¹⁵¹ Bayron L. Osorio, “Antropología de la donación: el don como principio de la acción humana”, *Escritos* 23, no. 50 (2015): 79.

nombres y apellidos, que tiene un *cuerpo*, una *mirada*, un *gesto*, unas *demandas*, unas *debilidades*, que es *mortal*.¹⁵²

Este acercamiento desde la perspectiva de la Encarnación ayuda a replantear las concepciones contemporáneas de las antropologías que se presentan con rasgos deshumanizantes:

No podemos seguir patrocinando antropologías deshumanizantes o camufladas de humanidad. Necesitamos con urgencia pensar otras posibilidades para el reconocimiento del otro. En estos términos, la preocupación por el hombre rebasa cualquier límite; no es un asunto de filantropía, o necesidades urgentes de descansar la conciencia. Tampoco es un asunto de algunos sectores que se han declarado a favor del hombre.¹⁵³

Ya no es solo un asunto de reconocimiento o aceptación del otro, es una preocupación constante. El otro no es el diferente, el otro es *cualquier* ser humano que sufre, que se desgarrá, que está en opresión y en condiciones infrahumanas, producto de una sociedad legalista y clasista, que excluye y margina. Esta perspectiva saca al hombre de sí para llevarlo al otro. La necesidad del cuidado por el otro es el reclamo que exige el reconocimiento, la aceptación, el respeto y la inclusión.

El desafío antropológico de la corporalidad

La reflexión sistemática sobre el cuerpo como sujeto encarnado se abre con Husserl y se continúa con Scheler, Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty y los nuevos fenomenólogos. Tratan de abandonar los dualismos de alma-cuerpo e inmanencia-trascendencia, así como la concepción idealista del hombre como sujeto encarnado y no como objeto de las ciencias positivas.

¹⁵² Lluís Duch y Joan Carles Mélich, *Ambigüedades del amor. Antropología de la vida cotidiana* (Madrid: Trotta, 2009), 188.

¹⁵³ Duch y Mélich, *Ambigüedades del amor...*, 66-67.

Ingresan términos como: mundo de la vida, subjetividad, alteridad, ser en el mundo, cuerpo-vida, mirada, rostro, acontecimiento y carne.

Merleau-Ponty parte del análisis del cuerpo tal como es vivido y sentido. Rechaza la dualidad sujeto-objeto de la modernidad, la dualidad cuerpo-alma como dos sustancias diferentes y la idea de un sujeto puro pensante separado del cuerpo y del mundo. El hombre es un ser ligado a un cuerpo, es una encarnación del espíritu en un cuerpo, sujeto no objeto, en el mundo. No es un cuerpo solamente entendido en una actitud naturalista como un cuerpo objeto (*Körper*): “Esto quiere decir que mi cuerpo está hecho de la misma carne que el mundo (es un ser percibido), y que además el mundo participa de la carne de mi cuerpo, la refleja, se superpone a ella y ella a él”.¹⁵⁴

La actitud personalista fenomenológica entiende que el cuerpo es propio, vivido, fenoménico (*Leib*). Un cuerpo que siente, actúa; que es propio; que es sujeto sentiente y agente. Es un sujeto encarnado actuante en el mundo: “Me comprometo con mi cuerpo entre las cosas, estas coexisten conmigo como sujeto encarnado, y esta vida dentro de las cosas nada tiene en común con la construcción de los objetos científicos. Es por mi cuerpo que comprendo al otro, como es por mi cuerpo que percibo ‘cosas’”.¹⁵⁵

Para entender la encarnación del sujeto, Merleau-Ponty recurre a lo que llama el cuerpo *quiasmático*, es decir, en términos de paralelismo, repetición, volver sobre sí, cruzamiento, que permiten comprender la subjetividad en la corporalidad y la corporalidad en la subjetividad.¹⁵⁶ Ni solo cuerpo objeto, ni solo cuerpo sujeto. Sobre la base de lo natural se mantiene lo cultural, lo social y lo simbólico, y sobre la base de lo subjetivo se vive el cuerpo natural. Al integrar quiasmáticamente los dos, se puede encontrar un sentido para el

¹⁵⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, traducido del francés por J. Escude (Barcelona: Seix Barral, 1970), 299.

¹⁵⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción* (Buenos Aires: Planeta De Agostini, 1993): 202-203.

¹⁵⁶ Mario T. Ramírez, *El Quiasmo. Ensayos sobre la filosofía de Maurice Merleau-Ponty* (México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1994), 47.

cuerpo y dar sentido humano a la vida. De lo anterior, se puede decir que yo soy mi cuerpo y mi ser encarnado es mi existencia. En síntesis, es posible decir que algunos rasgos que identifican el ser-corporal en-el-mundo son: el cuerpo es ser y estar en el mundo, capaz de actuar, capaz del lenguaje y de comunicación; medio de revelarnos al otro; el cuerpo es tiempo y espacio, historia y memoria, medio de relación e intercorporalidad:

El cuerpo (según Merleau-Ponty) es nuestro anclaje en-el-mundo; el cuerpo porta en sí el punto cero; el cuerpo es entendido como sujeto de capacidades; el cuerpo es modo de expresión; el cuerpo se convierte en sujeto de la percepción; el cuerpo al estar abocado al mundo exige que sea entendido como sujeto de espacio y de tiempo; y el cuerpo es intercorporalidad.¹⁵⁷

El cuerpo no es solo materia que se pueda analizar científicamente; no es carne de pecado, causante de los males del alma; no es un objeto de esteticismos embellecedores; no es lo que se pudre cuando llega la muerte. En esa línea de pensamiento, se pueden relacionar Merleau Ponty, Sartre, Marcel, Scheler y otros que se verán luego. Continúa la crítica del dualismo cuerpo-alma o del tratamiento únicamente biológico del cuerpo. El cuerpo es el modo de ser en el mundo:

La carne es el hecho de que mi cuerpo es pasivo-activo (visible-vidente), masa en-sí y gesto. La carne hace visible que soy, que sea vidente, mirada o lo que es lo mismo, tiene un dentro más el hecho de que lo visible exterior es también visto, es decir, que tiene una prolongación, en el recinto de mi cuerpo.¹⁵⁸

La carne, entendida fenomenológicamente, es el yo corporal no abstracto, sino encarnado, un yo en la carne. Al igual que el análisis hecho en los capítulos anteriores sobre la fenomenología del ombligo,

¹⁵⁷ Luz E. Gallo, "El ser-corporal-en-el-mundo como punto de partida en la fenomenología de la existencia corpórea", *Pensamiento Educativo* 38, no.1 (2006): 54-59.

¹⁵⁸ Merleau-Ponty, *Lo visible...*, 324-325.

la interdependencia y la fragilidad que se reconocen en el cuerpo son el punto de partida para entender la posibilidad de humanizar de forma acontecida los discursos jurídicos de derechos y garantías que no se soportan en las leyes, sino en la vivencia comunitaria de esta realidad. El cuerpo se convierte en el modo de relación con el mundo –el campo de la experiencia– y manifestación de sí mismo –el campo de la revelación de sí–: “El cuerpo-propio no es el objeto del mundo, sino el medio de nuestra comunicación con él al mundo; es el horizonte latente de nuestra experiencia”.¹⁵⁹

Ese cuerpo-carne establece la espacialidad y la temporalidad, la intersubjetividad como intercorporalidad. De ahí se posibilita la manifestación del otro que me constituye como sujeto. Sin los otros no habría intersubjetividad, ni participación en el mundo físico ni en el mundo de los otros, pues el cuerpo es la corporización de su subjetividad.¹⁶⁰ Es decir, la intercorporalidad permite descubrir al otro y vivenciar con el otro el mundo.

Lévinas busca salir de la ontoteología metafísica por medio de la ética. La relación ética coloca al hombre en relación con el otro. Es el encuentro con el otro, la responsabilidad por el otro. No es posible conocer a Dios sin un prójimo, por lo que es menester escuchar a Dios en la llamada del otro. No es una elección, sino una imposición de la presencia que se me da en el otro. Se llega así a una ética heterónoma que me exige desde la donación del ser en el otro. El otro que viene a la idea lo hace a través del rostro.

El encuentro del rostro del otro es un suceso absolutamente extraordinario. En él, la intencionalidad del sujeto no puede colocar al otro como un objeto, ni situarlo en el campo de su actividad intelectual, ni integrarlo a su universo mental. No funciona la relación husserliana *noesis* (acto de pensar) y *noema* (objeto apprehendido por el pensamiento). Es un proceso que me convierte

¹⁵⁹ Merleau-Ponty, *Fenomenología...*, 110.

¹⁶⁰ William Luyten, *Fenomenología existencial* (Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1967), 186.

al infinitamente otro que es el prójimo. A la estructura de la dominación que implica la intencionalidad, sucede la estructura de la relación. ¿Por qué se da esto? La conciencia no está al comienzo de la subjetividad, sino que la “estructura primordial” de la realidad se produce en el campo de la ética por la relación de la subjetividad, con el rostro del otro. El “sí mismo” no nace de su propia iniciativa. En lugar de testimoniar su propio nacimiento, el sí mismo ha sido creado antes de llegar a la conciencia de sí”.¹⁶¹ De allí el descentramiento del yo y su conversión en sí mismo vulnerable que sufre la presencia trastornante del otro.¹⁶² El cara a cara, donde encuentro al otro, es el primer momento que se llama relación o religión.¹⁶³

Todo cuerpo tiene un rostro, y es en este acontecimiento vital de interpelar los rostros donde el reconocimiento se apodera del discurso de la dignidad, porque ya su aposento no es la ley ni los derechos, sino la mirada que interpela. Ese rostro es el otro en la carne. En él se da la mirada del rostro que permite la visibilidad y la corporeidad del que es mirado y que abre el camino al lenguaje. Es innegable el paralelismo de Lévinas y Merleau Ponty:

Un rostro es un centro de expresión humana, la envoltura transparente de las actitudes y de los deseos del otro, el lugar de aparición, el punto de apoyo apenas material de una multitud de intenciones. De aquí que nos parezca imposible tratar como cosa a un rostro o a un cuerpo incluso muerto. Son entidades sagradas, no datos de la vista.¹⁶⁴

La diferencia está en que Lévinas sugiere que el cuerpo no es solo fenómeno, sino también revelación, pues hay algo invisible, algo que

¹⁶¹ Emmanuel Lévinas, *Autrement q'être ou au-delà de l'essence* (La Haya: Nijhoff, 1974), 219.

¹⁶² Lévinas, *Autrement...*, 113.

¹⁶³ Lévinas, *Autrement...*, 165.

¹⁶⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Estructura del comportamiento* (Buenos Aires: Hachette, 1957), 235.

me sobrepasa. El rostro está antecedendo al fenómeno mismo. “Lo mejor es ni darse cuenta del color de los ojos del otro”.¹⁶⁵

Jean-Luc Marion se apropia del rostro levinasiano, en la línea de la tradición judía, pero adiciona las tres figuras complementarias de la alteridad: el cruce de las miradas, el icono y el tercero. Hay que comenzar por una pequeña explicación del fenómeno saturado. En *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, Marion distingue tres tipos de fenómenos: los fenómenos *pobres en intuición*, los *de derecho común* y los fenómenos llamados *saturados*, que son aquellos en los que la intuición ahoga a la intención y en donde la donación abrumba en la manifestación: “El fenómeno saturado (carne, icono, acontecimiento, ídolo), establece finalmente la verdad de toda fenomenicidad porque señala, más que cualquier otro fenómeno, la donación de la que proviene. La paradoja, entendida en su sentido estricto, ya no va aquí en contra de la apariencia, sino en busca de la aparición”.¹⁶⁶

El fenómeno saturado se da bajo la figura de la carne en relación. La autoafección de la carne indica la propia subjetividad. La carne se autoafecta de muchas formas: el sufrimiento, el dolor, el deseo, el sentir, el orgasmo. Esa autoafección me hace clara mi ipseidad pues: “[...] sólo mi carne consigue individualizarme dejando que se inscriba en ella la sucesión inmanente de mis afecciones o, más bien, de las afecciones que me hacen irreductiblemente idéntico a mí solo. [...] La carne sólo se muestra pues dándose –y en ese “sí” (soi) primero me da a mí mismo”.¹⁶⁷

Pero para romper el solipsismo de la carne, aparece el otro en el fenómeno erótico: “[...] un ‘allá’ generado por nuestra relación con el amado, respecto al cual buscamos que nos corresponda”.¹⁶⁸ Esa donación de los amantes indica amor en el sentido total (no sentido

¹⁶⁵ Emmanuel Lévinas, *Ética e infinito* (Madrid: La Balsa de la Medusa, 2000), 71.

¹⁶⁶ Jean-Luc Marion, *Siendo dado* (Madrid: Síntesis, 1998), 368-369.

¹⁶⁷ Marion, *Siendo dado*, 374.

¹⁶⁸ Marion, *El fenómeno erótico*, 50-52.

de objetivación o de utilización), sino que: “Hay amor cuando no hay ninguna razón para amar y sin embargo se ama lo mismo”.¹⁶⁹ El lugar donde se cruzan el amado y el amante es la carne, único lugar donde se siente la afección del amor y único lugar donde se puede dar la afección del sí mismo. La carne surge como experiencia en el mundo de la vida, es una vivencia que no es una cosa del cuerpo material. En la carne se dan las vivencias de autoafectación, se reconoce lo propio del *ipse*, es propia y no desechable, es mi ipseidad que posibilita la fenomenalización de todos los demás fenómenos.

Es en la carne donde puedo amar y ser amado. Es en la carne donde se dan el cruce de las miradas, el icono y el tercero. El cruce de las miradas es un cruce donde el tú tiene la primacía, pues al mirarme me constituye como amado. Luego, el rostro del otro habla y al hacerlo me hace sentir su llamada; es un icono que no puedo objetivar, pero que requiere de mí una respuesta. Esta respuesta no es solo ética, como en Lévinas, sino que puede ser erótica, religiosa, moral o existencial.¹⁷⁰ La llamada que viene donada por el otro, me hace preguntar: “¿a mí?”; y, cuando me descubro llamado, adonado, puedo contestar: “¡Heme aquí!”. Pero hay un problema del que es consciente Marion y es que esa llamada y esa respuesta se han interpretado solo como una relación entre un yo y un tú, en una intersubjetividad que puede convertirse en un solipsismo de dos o un dualismo de sujeto-objeto. Por eso Marion (2006) introduce la figura del tercero con la pregunta: ¿Pero ocurre lo mismo cuando se trata de una relación que me pone frente a otro y, después, a nosotros dos frente a un eventual tercero?¹⁷¹

¹⁶⁹ Jean-Luc Marion, “Entrevista a Jean-Luc Marion por Vincent Citot y Pierre Godo”, *Nombres. Revista de Filosofía* 15, no. 19 (2005): 132.

¹⁷⁰ Jean-Luc Marion, “El icono o la hermenéutica sin fin”, *Alea, Revista Internacional de Fenomenología y Hermenéutica* no. 5 (2007): 151-155.

¹⁷¹ Marion, “El icono...”, 93-120.

Alteridad descubierta: el tercero

Frente a esa pregunta, Celli¹⁷² trata de indicar que la dualidad yo-tú se ha considerado un problema principal, tal vez olvidando la relación con un tercero; por ello, retoma la idea del tercero propuesta por Marion, reivindicando una alteridad de segundo grado (el tercero que no aparece o aparece indirectamente) en diálogo con la teología trinitaria del cristianismo:

Ahora bien, si el desarrollo del tercero sobrepasa notablemente la propuesta del cruce de las miradas, aún le resta poder alcanzar la consideración de un tipo de alteridad que -yendo más allá del tú y del yo- permita abrirse a una vivencia del nosotros, de lo comunitario o de lo social. En este sentido, todo lo que tiene de ganancia esta figura respecto de la relación dual yo-tú, también lo tiene de pobreza a la hora de proponer una dinámica que comprenda una alteridad por fuera de la dualidad planteada. Es decir, en el icono no hay lugar para interconectar al yo-tú con las múltiples y complejas relaciones sociales y políticas que configuran una nueva forma de alteridad y que esta figura deliberada no invoca.¹⁷³

Siguiendo en este campo, interpretaciones marionianas de los textos *De Trinitate* de San Agustín y de *Ricardo* de San Víctor, se encuentra que Dios es trinidad y que el tercero es el testigo de la relación del Padre y del Hijo: “Dios es Amor” (1 Jn. 4, 8b), y esto significa que hay un salir apelante del Padre hacia el Hijo, y una respuesta de este hacia el Padre en la conversación de amor que es su “ser”, si así pudiera decirse:

¹⁷² María E. Celli, “Yo-Tú y Él: la alteridad descubierta a partir del tercero: reflexiones acerca de la propuesta filosófica de Jean-Luc Marion”, en *VI Congreso Internacional de Literatura, Estética y Teología “El amado en el amante: figuras, textos y estilos del amor hecho historia”* (Buenos Aires: UCA, 2016), 37 <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/alteridad-descubierta-partir-tercero.pdf>

¹⁷³ Celli, “Yo-Tú y Él...”.

La posibilidad de un tercero como garante, testigo, juez y fiscal de la invisibilidad del rostro del otro, no solo diluye los vicios de la dualidad, sino que libera para la intersubjetividad la posibilidad de la comunidad. Considerar un tipo de alteridad que –yendo más allá del tú y del yo– permita abrirse a una vivencia del nosotros, de lo comunitario o de lo social.¹⁷⁴

Al final son tres los que cohabitan en la relación de la alteridad, abriendo el espacio fenomenológico a las experiencias políticas y sociales, a los compromisos con el otro desplazado, reprimido, excluido, olvidado. En la relación yo-tú siempre está interviniendo la mirada del tercero que actúa como un otro, exigiendo la apertura de la alteridad que podría quedarse en solipsismo o en objetivación. Siempre se presenta una escasez y dificultades en la relación Yo-tú pues hay la posibilidad de quedarse en el nivel del yo, o de que el yo y el tú se encierren en sí mismos. Una condición para que la relación amorosa no sea ineficaz es la figura del tercero. Marion propone esta figura para mantener abierta la relación de alteridad, figura que se convierte en un testigo de la profundidad del amor entre el yo y el tú. Toda relación yo-tú tiene que ser productiva y abierta, de lo contrario muere, se seca, y entonces, el ser humano no puede superar su finitud y su deseo de ir más allá, de prolongarse en la historia luego de su muerte.

La figura del tercero mantiene descubierta la alteridad, pues la mirada del tercero será siempre un testimonio de exigencia para el yo y el tú, una exigencia de justicia que permite la vida del tercero y que responsabiliza por la suerte de él. Ejemplo claro del tercero es el hijo, fruto del amor de un yo y un tú. Su mirada es ya una exigencia de cuidado y protección, y es un testimonio de la creatividad del amor, es el testigo del amor: “El testimonio del hijo adquiere esa invisibilidad del tercero al manifestar que él no ha llegado para quedarse con los amantes, sino que su destino es partir, retirarse e invisibilizarse”.¹⁷⁵

¹⁷⁴ Celli, “Yo-Tú y Él...”, 37.

¹⁷⁵ Marion, *El fenómeno erótico*, 224.

Pero también se da en la relación de amigos, de socios, de grupos, de la sociedad en su conjunto. Si una relación se hace privada, pierde su mordiente social y la mirada del otro exigirá justicia, ya que la alteridad se hará encubierta. El tercero es el juicio sobre la responsabilidad del amor del yo y el tú, pues es el testigo del papel que realizan el yo y el tú: “De algún modo, el *yo* en la ausencia absoluta del otro-*tú* debe enfrentar al tercero siempre inaparente como aquel que es convocado a comparecer ante un tribunal y recibe el reproche que clama por la sangre del hermano convertido en víctima”.¹⁷⁶

Juan Carlos Scannone hace una apropiación del tercero marioniano aplicándolo en forma dialéctica a la situación latinoamericana. Dice que el opresor trata de mantener su situación de privilegio y no deja ser al otro oprimido. Solo el tercero, es decir, el oprimido que toma conciencia de su situación, puede devolver la legítima alteridad al oprimido y al opresor, aunque también el opresor, si toma conciencia de su condición, puede ser tercero en cuanto se pone de lado del oprimido:¹⁷⁷ “El tercero adopta la forma del fiscal o querellante y, desde una mirada latinoamericana, la del defensor del pobre y excluido”.¹⁷⁸

En síntesis, se puede decir que la fenomenología retoma la reflexión sobre el otro con las propias caracterizaciones de cada autor, pero en común tienen que el cuerpo es la base para toda comunicación con el otro. No hay comunicación de conciencias, ni de espíritus, sino una comunicación encarnada.

En el caso de nuestra histórica violencia, cercenar el cuerpo sin ningún escrúpulo y, a veces, hasta con cierto disfrute morboso, es producto de la incapacidad de darle a la carne una espiritualidad, una trascendencia, una exteriorización. Se plantea aquí que desde el aparato simbólico, cultural y educativo es imperante la reivindicación

¹⁷⁶ Celli, “Yo-Tú y Él...”, 38.

¹⁷⁷ Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento latinoamericano* (Bilbao: Universidad de Deusto, 2010), 715.

¹⁷⁸ Juan C. Scannone, “La comunión del nosotros y el tercero. Comentario a la conferencia de Jean-Luc Marion”, *Stromata* 62, (2006): 126.

de una alteridad descubierta en dos órdenes del significado: en el primer grado de la alteridad la acción de descubrir en el rostro del otro un yo que se convierte en un tú. Y, por ende, el relacionamiento y reconocimiento humano será un descubrir constante de los rostros que nos interpelan. En un segundo grado de alteridad, ese otro descubierto habla de una cierta desnudez, delicadeza, indefensión, exposición a la que está sometida la humanidad.

Lo que hace débil al sujeto desde la corporalidad de la carne también le restituye la oportunidad de resignificar qué antropología y ética de la alteridad hay que construir para responder al reto de re-conformar una sociedad y una cultura que han trasegado con indiferencia el desmantelamiento del rostro interpelado. Pero, también, en un segundo aspecto, hay que darle creatividad a la relación de los ciudadanos. La alteridad entre ellos ha de ser consciente del tercero que está afuera, pero que es testigo de la eficacia o ineficacia de la acción ciudadana. Una sociedad que deja afuera a los terceros (víctimas, excluidos, pobres...), los tendrá siempre como querellantes y fiscales de la inhumanidad de la misma sociedad. Esos terceros se fenomenalizan como un tercero acusador, haciendo caer en cuenta del encierro del yo frente al tú, sin generar ningún tercero que muestre la calidad de la relación. La relación yo-tú sin el tercero es estéril y peligrosa. Esos terceros revelan que no hay un yo abierto en los sistemas institucionales o en las ideologías de la violencia; que no reconocen un tú personal, sino un interés egoísta sin acceso al otro. Hemos caído en los vicios de la dualidad:

La posibilidad de un tercero como garante, testigo, juez y fiscal de la invisibilidad del rostro del otro, no solo diluye los vicios de la dualidad, sino que libera para la intersubjetividad la posibilidad de la comunidad. Considerar un tipo de alteridad que –yendo más allá del tú y del yo– permita abrirse a una vivencia del nosotros, de lo comunitario o de lo social.¹⁷⁹

¹⁷⁹ Celli, “Yo-Tú y Él...”, 38.

El problema que está siempre presente es que el sujeto se cierra en sí mismo, que no recibe la llamada, que no da respuesta si la recibe. Ahí aparece la posibilidad del mal. Viene en consecuencia la consideración del otro como ente, como objeto, como carne muerta. Es la exaltación del yo potente que objetiva al otro pues no responde a la llamada. Destruir al otro en su cuerpo es la plena afirmación de un yo enfermo que no escucha el clamor.

Se puede decir que la fenomenología retoma la reflexión sobre el otro con las propias caracterizaciones de cada autor, y que estos tienen en común su comprensión del cuerpo como la base para toda comunicación con el otro. No hay comunicación de conciencias, ni de espíritus, sino una comunicación encarnada; sea que se considere al otro como peligroso pues me objetiviza (Sartre); como coexistencia e intercorporalidad (Merleau-Ponty); como experiencia ética de responsabilidad en la mirada (Lévinas); o como llamada amorosa trinitaria a través del tercero (Marion). En pocas palabras, existir es coexistir con otros, el mundo mío es nuestro mundo, el cuerpo es el medio para que el otro se me haga accesible, en la carne es donde se da la revelación mía y del otro, el cuerpo es vulnerable al llamado del otro. Así el otro encarnado es el inicio de la ética por su mirada, su toque, su llamada, que se convierten en acción política y social.

Pero ¿cómo llevar esta provocación y desafío antropológico a un cambio de mentalidad? La educación tiene un papel de reconfiguración sobre las dimensiones que integran la sensibilidad humana. La experiencia estética y sensible se ligan a la fundamentación ética y antropológica del rostro encarnado. No se educa en valores, sino que se promueve una experiencia de relación, de alteridad y de descubrimiento de rostros que interpelan el deseo de humanidad de un grupo humano. Por ello, es importante que el valor y la moral de un grupo sea un acuerdo de provocación desde la belleza, para que se pueda contemplar la esencia de la experiencia humana, que da como resultado la bondad de la acción que salva y reivindica. Los acuerdos éticos y antropológicos, en síntesis, se establecen en un no-negociable superior: asumir la vida humana en cuanto tal, pero

su aplicación depende de los acuerdos de valor del grupo que se identifica con su historia y en un contexto territorial propio.

La actitud pacífica que insta una alteridad descubierta, una restitución sagrada del cuerpo como presencia de humanidad espiritual en los grupos humanos, no inicia en las declaraciones jurídicas o en la firma de acuerdos de pacificación. Es en la interpelación, en la relación *diferencia* y *referencia* connotadas antropológicamente, en la actitud natural del sentido que provoca y profesa en toda interacción humana una ética del cuidado. Dicha alteridad descubierta en la historia, en la narración simbólica, en el acontecimiento del dolor y del duelo es la que propicia el reconocimiento. Si no activamos dispositivos culturales y educativos de restitución simbólica basada en los valores descritos del reconocimiento del rostro, la superación de las violencias, exclusiones y vulnerabilidades seguirá siendo tema de leyes y derechos, pero no acontecimientos que se deben transformar como comunidad política.

Hacia una dignidad humana desde el reconocimiento y el cuidado de la vida

Hace ya mucho tiempo, se va viendo en la humanidad un creciente interés por la búsqueda de la armonía para vivir humanamente en este mundo. Este interés de reconciliación ha sido motivado al experimentar los efectos devastadores de varios procesos propios de la modernidad y que se fundamentan en principios propios de ella:

Una primera razón es la desintegración de los saberes en múltiples disciplinas que llevan a la superespecialización y a los conflictos profesionales, obra del racionalismo nominalista. Cada disciplina se especializa en un objeto propio sin mirar la relación con las demás. La segunda razón es el proceso de separación institucional y especificación funcional del positivismo y la secularización que llevó a que cada institución se limitara a lo suyo: la familia procrea, la religión reza, la educación forma, la salud atiende a los enfermos, el deporte recrea, etc.; y cuando no armonizan, se dan roces entre ellas. La tercera es la idea de que el mundo es una cantera de productos para utilizar y transformar sin medida, propia del proceso de industrialización capitalista. Es decir, hay que explotar todo para obtener lucro. La cuarta es la lucha ideológica que conduce a la formación de bloques independientes de tipo político y militar donde importa salir victoriosos sobre el enemigo, con los consiguientes réditos de poder y de beneficio económico. La última es la pérdida del sentido trascendente o espiritual relegado por no ser científico ni productivo, en términos cuantitativos.

La consecuencia final es que cada uno anda por su lado, tratando de crear su mundo individual, aprovechando todo al máximo para subsistir, creándose una sociedad del despilfarro, del consumo, del

aburrimiento, de la soledad. El ideal parece ser “sálvese quien pueda”. El resultado es que cada uno de nosotros no puede definirse como perteneciente a un mundo ni a una comunidad, sino como consumidor de productos de Coca-cola, del Éxito, de la FIFA, entre otros. Se convierte el ser humano en un desarraigado, un consumidor global, desnacionalizado, deslocalizado.

Se pierde el sentido de la vida vivida para dar paso a la sensación, al sentido corporal, a la experiencia extrema de un tobogán, en medio de una vigilancia continua del panóptico digital. Nos habla Byung-Chul Han del enjambre digital¹⁸⁰ como de una masa que es incapaz de una acción común, de una resistencia organizada o de una dirección con sentido, pues cada uno vive en su mundo digital. Cada sujeto es una celdilla aislada sin efectiva comunicación, feliz dentro de su esfera con un computador y un televisor. Es un nuevo tipo de individualismo, sin noción de la estructura de la totalidad. Sloterdijk indica que la primera consecuencia es, por tanto, el olvido de la totalidad que afecta a la religión, la filosofía y las ciencias sociales. Ya no se trata de un mundo poliesférico o poliédrico, sino de un montón de esferas separadas. Cada uno es una fábrica de eficiencia, en una sociedad laboral sin estabilidad, constituyéndose en un activista productivo que no tiene tiempo para el silencio que produce sentido. Se ahoga la vida vivida en la eterna productividad. La sociedad de los humanos se convierte en la sociedad de la productividad que transforma la naturaleza y acaba con el sentido y con la misma sociabilidad. La enfermedad se podría llamar *burn-out* digital lucrativo, vivida en una labor de acelerada eficacia innovativa, donde los fines de rendimiento opacan los medios morales y éticos.

Se puede ver cómo los pensadores del siglo XIX, en adelante, van creando una masa crítica frente a la modernidad. Se sitúan acá filósofos, artistas, literatos, teólogos y científicos, de todas las corrientes y orientaciones, pero motivados por volver a recuperar la vida. Hacen una crítica violenta del nuevo capitalismo. Hay autores como

¹⁸⁰ Byung-Chul Han, *En el enjambre* (Barcelona: Herder, 2014).

Byung-Chul Han,¹⁸¹ Sloterdijk,¹⁸² Foucault,¹⁸³ que nos hablan de la sociedad del espectáculo, de la diversión, del voyerismo, del parque humano, de la esfera privada, mientras tanto, las multinacionales explotan, transforman y acaban con los recursos del planeta y de la vida. Pero son muchas las personas y organismos que van creando una nueva manera de pensar que aboga por la dignidad del ser humano, el cuidado de la creación, la identidad de grupos y naciones y un sentido para vivir. Lo que los une es la preocupación por la vida en su sentido más amplio, pues lo que se puede constatar es que la muerte se va enseñoreando del universo: las muertes del sujeto, de la naturaleza, de la relación y de Dios. Se viaja hacia la total desesperanza si no se introduce un cambio de rumbo volviendo a la armonía de la cuaternidad.

El sujeto (carne que tiene sensibilidad, emoción, sentimiento e intelecto) no puede ser comprendido fuera de su ambiente. Este ambiente es el mundo (naturaleza o creación) donde se encuentra con otros (sociedad) y donde da un sentido a su existencia (Dios en cualquiera de sus nominaciones). La armonía de los cuatro crea la realidad y allí cada uno aporta a su constitución, se constituyen correlativamente, y uno no puede existir sin el otro. Habitar es construir el mundo mediante actividades son sentido que implican el asombro, la demora, la meditación, la detención, la construcción, el pensar, el agradecer, el agradecer, la relación, la invención, en una palabra, el cuidar trabajando y el trabajar cuidando. Los científicos validan realmente sus innovaciones si contribuyen a la construcción de lo más humano, pero si solo se busca la ganancia económica se quedarán en la superficie de las cosas.

¹⁸¹ Byung-Chul Han, *La sociedad de la transparencia* (Barcelona: Herder, 2013).

¹⁸² Peter Sloterdijk, *El mundo interior del capital: para una teoría filosófica de la globalización* (Madrid: Siruela, 2007).

¹⁸³ Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica* (Buenos Aires: FCE, 2007).

La vida, misterio y creación

En la filosofía aristotélico-tomista se hablaba de la relación Dios-mundo-hombre como los temas fundamentales de la filosofía. A partir de Kant, se formó la dicotomía entre el yo que conoce y el objeto que se conoce, que fundamentó la actividad científica y productiva. Hoy se habla de que el principal tema es la vida como una donación universal y completa. La vida es y debe ser la preocupación del siglo XXI. Esta relación entre vida, misterio y creación sintetiza los alcances del reconocimiento de la integridad como experiencia acontecida en la vivencia comunitaria y social. Las narrativas simbólicas que propician la cultura, la religión y la escuela pueden provocar la activación de las categorías aquí expuestas para resignificar el discurso de los derechos y las leyes desde una cosmovisión que inicia en la actitud-valor sobre el cuidado de toda la vida.

Un autor que hace una reflexión importante al respecto es Michel Henry con su fenomenología de la vida. Esta no es una reflexión objetivante al estilo kantiano, ya que la manifestación de la vida no es mensurable por las ciencias exactas ni estas la pueden contener. El primer paso es tomar el sendero del misterio que el lugar del “ser racionalmente indeterminable”.¹⁸⁴ El misterio es la vida, lo que permite hacer una fenomenología de la vida.¹⁸⁵ El punto de partida de esta fenomenología es la inmanencia autoafectada original y sensible. El cuerpo, la corporalidad, es la experiencia fundamental que no parte de la trascendencia lejana sino de la propia interiorización reconociendo que es en la inmanencia donde se siente la vida. Esta es el lugar privilegiado de la fenomenalización. La pura inmanencia de la vida tiene su propio fundamento mostrado en sí misma, pues es la plena autodonación de la totalidad. Su fundamento ontológico es la donación de sí misma.

¹⁸⁴ Michel Henry, *L'essence de la manifestation* (París: PUF, 1963), 17.

¹⁸⁵ Michel Henry, “Phénoménologie de la conscience, phénoménologie de la vie”, en *Phénoménologie de la vie* (París: Seuil, 1975), 138-151.

La vida engendra al yo, pero es invisible en cuanto es certeza que se siente en la alegría, las emociones, los sufrimientos, los afectos. Se puede decir que es afectividad y no simplemente un concepto representativo. Es *pathos*, pues la vida se engendra engendrando al yo, en el cual se muestra como vida.¹⁸⁶

Los seres vivos tienen un cuerpo distinto al cuerpo de los objetos materiales en cuanto son carne, y aquí se entiende la carne como cuerpo viviente. “Nuestra carne no es nada más que aquello que se siente, se sostiene, se sufre y se soporta a sí mismo, y al mismo tiempo se goza de sí según impresiones siempre renacientes... Carne y cuerpo se oponen como el sentir y el no sentir: lo que disfruta de sí en un lado, la materia ciega, opaca, inerte del otro”.¹⁸⁷ Es la vida concebida como inmanencia absoluta y absoluta manifestación. Esa vida, que el hombre es capaz de reconocer en sí, es también la vida que se manifiesta en todo ser viviente (microbios, animales, plantas, entre otros), que, aunque sea irreflexivo, sí tiene conciencia de su vida.

En la filosofía griega hay diferencia entre lo inteligible (el mundo de las Ideas) y lo sensible. El ser humano tiene cuerpo material y alma inteligible, siendo el primero la cárcel del alma.¹⁸⁸ De esa cárcel hay que escapar para poder llegar a la contemplación y al pensamiento. Henry dice que:

Más íntimo que el cuerpo biológico es el cuerpo ser viviente, cuerpo percibido/percibiente, el cuerpo vivido como sintiente y auto-sintiente. He allí el cuerpo vivido en su actitud natural, anterior a toda reducción científica. Pero más íntimo que este cuerpo viviente es el cuerpo como cuerpo humano. Pero este cuerpo humano se da a sí, en definitiva, como estructura trascendente de nuestra experiencia del mundo, simplemente cuerpo cuyos caracteres no pueden ser relacionados a todo cuerpo cualquiera que él sea, ni aún

¹⁸⁶ Michel Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme* (Paris: Seuil, 1996), 151.

¹⁸⁷ Henry, *Incarnation...*, 220-221.

¹⁸⁸ Platón, *Fedón*, 62a, 77 a, 84b.

a todo cuerpo viviente. Pero anterior a este cuerpo humano se sitúa mi experiencia primitiva, inderivable, de mi cuerpo en tanto que él es mío, de mi cuerpo propio del que no se puede decir que es trascendente en ningún sentido y en relación a nada.¹⁸⁹

Estas ideas, según Henry, eran las del cristianismo, pero no pudieron ser expresadas así en su momento porque tenían el lenguaje y la filosofía griegas que procedían, por implicación, de ideas racionales lógicas. Pero “la verdad del cristianismo no es del orden del pensamiento”.¹⁹⁰ La sugerencia henryana es proceder por desimplicación, es decir, reconocer que el pensamiento, cuando se procede desde la inmanencia de la vida, se aclara como autorrevelación de la vida. Esta no es construida por el pensar sino por la experiencia de la autoafección de la carne, en la corporalidad. Esa vida absoluta es un don. “No hay vida sino en y por la Vida. Esta vida absoluta las religiones la llaman Dios”.¹⁹¹ En la ciencia moderna se reduce todo a biología, como ciencia exacta, convirtiendo la carne en un objeto de estudio como cualquier otro ente. “Es a este pensamiento (occidental) en su conjunto que escapa la Vida en el sentido que nosotros la entendemos, en el sentido que la entiende el cristianismo [...] la Vida fenomenológica, cuya esencia es sentirse a sí misma en su vivir”.¹⁹² Además, “la relación de la Vida al viviente es el tema central del cristianismo. Tal relación se llama desde el punto de vista de la vida *generación*, desde el punto de vista del viviente *nacimiento*. Es la Vida la que genera todo viviente concebible”.¹⁹³

La fenomenología de la Vida indica que la vida del ser humano es la misma vida de Dios autoafectada en él. El Padre engendra al Hijo en el amor del Espíritu Santo, y esa vida trinitaria es la que se expresa y manifiesta en el hombre haciendo de este también un ser trinitario. Así, el hombre es revelatorio de la misma vida de Dios. El ser humano no es ni un yo trascendental kantiano, ni un ser que piensa

¹⁸⁹ Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps* (Paris: PUF, 2011), 4-11.

¹⁹⁰ Henry, *Incarnation...*, 16.

¹⁹¹ Henry, *Incarnation...*, 241-246.

¹⁹² Henry, *C'est moi la vérité...*, 56.

¹⁹³ Henry, *C'est moi la vérité...*, 157.

solamente, ni un ser físico objetual, ni un animal racional, sino un yo carnal viviente por y en la Vida de Dios.¹⁹⁴ Es el misterio donado (la Vida) a un donatario (el viviente), en una donación que no tiene condiciones ni precio. Es de tal manera su esencia, que el mismo hombre olvida que es un regalo,¹⁹⁵ que constituye nuestra propia carne.¹⁹⁶ La comunicación tradicionalmente se da por la razón; en Henry se da por la intencionalidad hacia el otro; en Heidegger el *Dasein* como tal permite ser con otros, pero Henry indica que nos une la donación de la Vida absoluta, pues todos participamos de ella y de allí nace la comunidad:

Toda comunidad es por esencia religiosa (cada uno de sus vivientes trascendentales está ligado a la Vida absoluta), invisible (sea cual sea su aparecer en el mundo, puede ser erróneo), extranjera al espacio y al tiempo (ella ligar entre sí los yo independiente del espacio y el tiempo). Así la fenomenología de la vida constituye “como una introducción a las intuiciones decisivas del cristianismo y, notablemente, a su extraordinaria concepción de la intersubjetividad”.¹⁹⁷

Parece que hay una elaboración de teología y filosofía simultáneamente y él mismo se interroga si será filosofía (fenomenología) o teología.¹⁹⁸ Responde diciendo que ambas disciplinas tienen el mismo inicio que es la búsqueda de la verdad. Teológicamente se busca la palabra original, la palabra de Dios; pero filosóficamente es la palabra de los orígenes, verdad inicial; aunque una marcha por el terreno de la revelación, la otra por el camino de la razón. Dos caminos diferentes, pero para ambas se trata del mismo objeto que es la Vida, la vida trascendental absoluta que es el abrirse primigenio del Ser. La donación gratuita de la Vida es la primera revelación o primer misterio que hay que contemplar y pensar.

¹⁹⁴ Henry, *Incarnation...*, 244.

¹⁹⁵ Henry, *Incarnation...*, 264.

¹⁹⁶ Henry, *Incarnation...*, 267.

¹⁹⁷ Henry, *Incarnation...*, 350.

¹⁹⁸ Henry, *Incarnation...*, 32.

Así las cosas, varias conclusiones se pueden ir extrayendo respecto a Michel Henry:

- En el inicio de la revelación originaria está una donación gratuita y completa, con una concepción semejante a la de Jean Luc-Marion.¹⁹⁹ La verdad sobre el hombre no se encuentra solo en la razón o en el derecho, sino en la donación, y en el caso de Henry, en la fenomenología de la Vida. Podría pensarse que el cristianismo es una fenomenología de este tipo, realizada en la historia. Leer el cristianismo fenomenológicamente es un camino para encontrar la verdad de la existencia y un instrumento de acuerdo y encuentro con toda la humanidad, pues experimentar la autodonación del hecho primigenio es una experiencia universal.²⁰⁰
- Henry plantea una fenomenología radical de lo invisible, constituida por la radical autoafección de la Vida en la carne y que no se reduce a un materialismo de las ciencias biológicas sino a un dato más allá de estas. Hay un misterio anterior a la biología, y aquí, en esta manifestación de la vida, radica uno de los signos portantes de la dignidad humana.
- El hombre no acepta a Dios por una decisión racional, porque Dios era un concepto preciso de un ente, o porque se manifestaba en milagros y palabras. Si lo acepta es porque reconoce y experimenta en sí, la donación de vida en su corporalidad e incluso descubre allí la huella trinitaria de un amor trino, abierto al otro y al tercero que completa la relación amorosa. Se rechaza así la concepción metafísica y extrínseca de un dios lejano que viene a dar cosas a la humanidad y a sancionar las fallas o pecados. Es más bien una relación amorosa la que se establece entre el Ser supremo y la humanidad, en forma de llamado, donación y respuesta. La respuesta es habitar humanamente ante Dios, con los otros, sobre la tierra y aspirando al cielo. En otras palabras, humanizándose cada vez por el amor vivido en la misma Vida de Dios.

¹⁹⁹ Arboleda, *Profundidad y cultura...*

²⁰⁰ Henry, *Philosophie...*, 6.

- El sujeto moderno (rey, dueño, dominador, autónomo, potente, absoluto) entra en crisis en la actualidad. Guerras, destrucción ecológica, pobreza y exclusiones, racismo, culto a la personalidad son las características negativas y consecuencias visibles del yo transcendental fuerte. No solo urge la contención legal de los excesos, sino la construcción de un nuevo humanismo, una nueva manera de pensar, un cambio de mentalidad y de sistemas sociales, para crear una manera de habitar el mundo que sea verdaderamente humano y humanizante. Esa nueva manera de pensar requiere estar atentos a los acontecimientos que se dan en la experiencia y que convocan a descubrir un mensaje que viene de más allá del sujeto y que anima a vivir de otra manera. Esa otra manera está indicada en una ética integral del cuidado que se expresa en cuidar a Dios, cuidarse a sí mismo, cuidar la naturaleza y cuidar a los otros.

La estructura del ser humano es la estructura del cuidado, de lo que le ha sido dado. O sea que se es y se actúa simultáneamente: una donación de Vida amorosa a la que se responde amando la vida. El hombre es un dado que se hace dándose en su mundo. Este mundo está constituido por el sí mismo, el otro, lo otro y el Otro. El humano ya está siendo en un mundo y está abierto a este mundo. Esto señala su ética en la manera de ocuparse, interesarse, ser capaz de gozar y amar, trabajar y descansar; el cuidado amoroso es una totalidad provista de unidad que no puede pensarse separada del “todo”, o sea que este todo (la cuaternidad) es el fundamento ontológico de cada elemento de la estructura cuaternaria. La ética es la apertura del humano para poder recibir el sentido y realizarlo. El amor que cuida es la estructura original, existencialmente anterior a todo comportamiento del humano, es decir, se halla implícito en él. Por ello, no es una actitud teórica racional frente a una actitud ética práctica, sino que el amor que cuida la vida es la posibilidad que corresponde al hombre.

Dignidad y vulnerabilidad a partir del reconocimiento

La dignidad humana comprende, en forma más amplia, la concepción del sujeto (el *ipse*), dado en el mundo, la historia, la cultura. Esto implica que el *ipse* viene al mundo por el nacimiento, lo hace en una cultura, en una familia, en un lenguaje, en una historia única, en una temporalidad, y con el llamamiento a volver a la patria a través de la realización de un proyecto de vida que tiene un sentido. E incluso este le es dado y se puede reconocer como un llamamiento a ser aquello a lo que es convocado: ser humano como el reconocimiento de la vocación propia de sí mismo.

Las heridas ontológicas que constituyen la vulnerabilidad no son la esencia misma del hombre sino la convocatoria a un desarrollo que cure las heridas. Se está a la intemperie, pero se busca el refugio protector. Lastimosamente, en la historia, los sistemas y estructuras no siempre procuran refugio, sino lastimar más la herida. Las persecuciones, la infravaloración, el anonimato, las guerras, la radicalización de la propiedad privada, las ideologías, y aún las mismas religiones, provocan el ensanchamiento y la permanencia de la herida. Realmente hay formas históricas que reducen al hombre a ser un simple instrumento de intenciones ideológicas dictatoriales pues lo conciben como instrumento y no como fin. Los de arriba se consideran invulnerables y sienten, a lo mejor, lástima por los pobres, los enfermos, los extranjeros, las mujeres, los niños, los desposeídos, entre otros.

La vulnerabilidad siempre estará acompañando la vida de la humanidad. Inventar corazas contra ella, tales como el prestigio, el dinero, el poder, la educación, es tan ingenuo como tratar de crear una raza inmune a la vulnerabilidad. Mientras seamos humanos, seremos vulnerables. Danilo Martuccelli,²⁰¹ hablando del mundo antiguo, encontraba allí el acto heroico del que se enfrentaba a

²⁰¹ Danilo Martuccelli, "Semánticas históricas de la vulnerabilidad", *Revista de Estudios Sociales*, 59 (2017): 125-133.

la dificultad sabiendo que esta hacía parte de la vida, solo que se afrontaba con valores masculinos como la guerra y la gloria. Pero se hablaba también de la amistad, del amor, de la polis, del ejercicio político, de la virtud. El aporte del cristianismo fue muy valioso al entender la vulnerabilidad como caída y la salvación como regreso mediado por el gratuito amor fraterno y la pobreza evangélica, aunque sus formas históricas, en algunos momentos, desfiguraron el mensaje original del evangelio.

El proyecto moderno, en cambio, busca una lógica de dominio, transformación, ganancia, logro para superar la penuria, pero deja por fuera a los débiles y abandona el sentido. Crea así un doble mundo: los que tienen buena suerte y los que no, siendo el criterio de distinción el logro y el prestigio. Y ya se habla de la superación del dolor, la angustia, la enfermedad y de la muerte mediante las nuevas tecnologías, que seguramente llevarán a una nueva época de destrucción de los más débiles, pues estos son las primeras víctimas de los sistemas.

Lo grave es que se piensa en que se puede ser invulnerables gracias a esas nuevas tecnologías y mientras estas llegan, lograr el máximo bienestar para el sujeto potente, rico, autosuficiente y sagaz; la glorificación del sujeto en sí mismo. “El Ser no es más ni la sustancia aristotélica ni el *eidós* platónico, tampoco emana de Dios. A partir de ese momento, el Ser se identificará con el sujeto”.²⁰²

La propuesta que se hace para la reflexión es que la totalidad de la realidad es vulnerable: el *ipse*, la naturaleza, la sociedad en su totalidad y el sentido. Esa es la experiencia total de la vulnerabilidad. La reflexión contemporánea va siendo consciente de esta realidad y por eso se habla del cuidado de sí, del cuidado del otro, del cuidado de la naturaleza y del cuidado de Dios.

²⁰² Silvia Gil, “Filosofía de la vulnerabilidad”, *Daimón. Revista internacional de filosofía*, (2023): 6, <https://revistas.um.es/daimon/libraryFiles/downloadPublic/11241>

En términos cristianos, es reconocer en el ser humano su condición de creatura. El hombre fue creado en el mundo, incluso se creó primero el mundo natural y después fue creado el hombre, pues la naturaleza es el hogar, la casa, donde puede vivir, comer, disfrutar, relacionarse, sentir, amar... El humano sujeto no fue creado en la nada, sino que su primer anclaje es físico, biológico, es la carne, la tierra con la que fue creado, y donde comparte con otros seres. Su capacidad de pensar se le da para ser mayordomo y cuidador del entorno integral. Haber entendido el proyecto humano como reinado y dominio es equivocar el camino y buscar la destrucción.²⁰³

Hay en Heidegger una consideración de la armonía de todas las cosas que puede servir para entender el lugar del hombre, la naturaleza y el sentido.

En 1928 relata Jean Beaufret en el cuarto volumen de su *Diálogo con Heidegger*, Hans Jantzen publicó un breve y luminoso ensayo titulado *Sobre el espacio interior de la iglesia gótica*. Allí, el autor reconoce como factor decisivo de ese espacio el punto en el que la nave secundaria corta la nave principal. Quien se pone en la nave del crucero en Notre-Dame tiene delante de él el altar que se levanta en honor de Dios; detrás de él tiene la nave matriz donde se reúnen, como mortales, los fieles; a su derecha y a su izquierda tiene las dos vidrieras redondas que, a su manera, aluden a la Tierra y al Cielo. Es difícil, agrega, no darse cuenta de una referencia implícita al estudio de Jantzen en esta frase de la conferencia de Heidegger *Das Ding (La cosa): la unidad propia de la cuaterna, lo cuadrante o la unicuadridad es la cuadratura o cuadración [constitución de los Cuatro]*.²⁰⁴

En otros términos, el ser humano encuentra su autenticidad cuando logra la armonía entre sí mismo, los otros, y la naturaleza. Ahí se revela el misterio del ser. Esto es lo que simboliza la iglesia gótica.

²⁰³ Lynn White, "The Historical Roots of our Ecologic Crisis", *Science, New Series* 155, no. 3767 (1967): 1203-1207, [http://www.brontaylor.com/courses/pdf/White--HistoricalRootsEcoCrisis\(1967\).pdf](http://www.brontaylor.com/courses/pdf/White--HistoricalRootsEcoCrisis(1967).pdf)

²⁰⁴ Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger IV. Le chemin de Heidegger* (París: Les Éditions de Minuit, 1993), 123.

En ella, el hombre se sitúa frente a Dios, con los otros hombres, y en medio de la naturaleza (cielo y tierra). Toda construcción humana (científica, tecnológica, práctica, innovación), para ser habitable, tiene como finalidad alcanzar el grado de *cosa*, es decir, que involucre la cuaternidad (Tierra, Cielo, Mortales y Divinos), abriendo así camino a la esencia de lo humano.²⁰⁵ Esto se logra por medio de una ética que abarque el construir, habitar, pensar, cuidar, agradecer y rememorar.

La base ontológica del hombre no es una cosa ni un concepto. Al entenderlo como cosa se lo está considerando como un ente más, sujeto a su biología, su evolución natural y como un ser más dentro de la naturaleza que le fija sus reglas. Esto ha dado pie a su objetivización, sea por el poder o por la ideología, lo que ha justificado la esclavitud, la distinción racial, la minoría de edad de los indígenas o, simplemente, su destrucción como ser inferior. Si se le entiende como un concepto, por ejemplo, animal racional, no se está dando cuenta de la totalidad de su realidad que supera lo biológico y lo racional.

Las reflexiones contemporáneas han dicho que es indefinible, que es un misterio, que no pertenece al orden normal de los objetos, aunque esté sujeto a una estructura biológica común que lo conecta con el orden de la vida. Por ahí se va llegando a una descripción de lo genuinamente humano, es decir, a un proyecto existencial de vida. Mientras que el animal o el vegetal viven su vida biológica con un modelo ya fijado, el hombre aparece como un ser en el mundo. Progresivamente se va abriendo a ese mundo y se va dando cuenta de que está dado (regalado en el mundo). Descubre que está vivo, que está en una comunidad, en una cultura, y que allí establece unas relaciones con otros semejantes a él. Está llamado a la existencia como una apertura que es llenada por su mundo circundante. Se

²⁰⁵ Jorge Acevedo, "Hacia una nueva interpretación del hombre. Heidegger", en *Seminario de Filosofía Práctica: El peligro que es el otro, Cuadernos de Filosofía*, no. 19 (Concepción: Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Valparaíso, 2001).

da cuenta que no está solo ni en el vacío, sino que está en un mundo, una familia, una sociedad, y que los demás lo reclaman como miembro del grupo.

Allí, con el tiempo, puede ser consciente de que es un proyecto de vida dentro de una cuádruple relación: tener un lugar en el mundo, un puesto en el grupo, un sentido de vivir y un yo que piensa y ama. Es decir, está llamado a vivir ahí y a salir de sí mismo para poder hacer verdad su proyecto. En cuanto va teniendo conciencia, se da cuenta de que está allí para abrirse a su entorno total, lo que va logrando por su comprensión, su afectividad y su lenguaje. Cae en cuenta de que está dado, en el mundo, para realizar un proyecto de vida. Pero está allí porque ha sido llamado y cuidado, es decir llamado y cuidado por amor. De lo contrario, no existiría o ya habría muerto. El hombre, consciente de sí mismo, se siente llamado y cuidado, o sea amado. En ese momento descubre que está allí para algo, para un fin. Ese fin no es otro que responder al llamado y cuidar del contexto vital.

A manera de conclusión

Vulnerabilidad, dignidad y reconocimiento están interrelacionadas. No son tres mónadas independientes. La dignidad del ser humano consiste en que es el único que puede hacer el reconocimiento y aceptación de que la temporalidad, la historicidad y la finitud son esenciales para él y que su tarea es desarrollar su proyecto de ser más humano (apertura al otro y lo Otro y aceptación del don mediante la respuesta) siendo lo único que le permite alcanzar su ser. Es lo que en términos teológicos indican la caída y la salvación: después de la falta se reconoce la fragilidad y así se emprende el camino de regreso a Dios (volver al Ser).

La autotranscendencia del *Dasein*, permitida por su temporalidad e historicidad, es lo que abre la puerta de la indagación por el ser de él mismo y distinguirlo del Ser, es decir, reconocer la diferencia ontológica. Esta permite pensar un Dios más allá del ser: “[...] la

diferencia ontológica es la que sirve a los filósofos como el principal modelo de trascendencia”.²⁰⁶

Urge liberar lo que es trascendente a través de la diferencia ontológica que distingue los fenómenos ordinarios de los fenómenos saturados, que no están sujetos a los requisitos de los entes. Esta liberación por la diferencia ontológica capacita al sujeto para escuchar la llamada del fenómeno que no es pobre de intuición, sino que sobreabunda en ella. En el caso del Ser (Dios en Marion) se da la donación del don que es anterior al ser. La llamada del rostro del otro, según Lévinas, me asigna, me exige y me reclama.

Pensar en términos fenomenológicos lleva a comprender la vulnerabilidad como algo propio, es decir, como un faltante de Ser que se convierte en proyecto de vida, en regresar a la casa, a la patria. No comprenderlo como característica ontológica llevará a entenderla como simple accidente en la vida que se remedia con prestigio, dinero y poder, o con el subsidio de las organizaciones estatales o civiles, o con confianzas alienantes en mundos sobrenaturales y, a falta de estas, con el recurso a la violencia. Reconocer la vulnerabilidad es, en cierta manera, la fuerza que impulsa a proyectarse a sí mismo hacia la realización de la vida.

La vulnerabilidad es una experiencia vivida de la que se va siendo consciente en el proceso de subjetivización y socialización. En cuanto tal, implicará procesos políticos, económicos, sociales, religiosos para poder realizar el proyecto vital de cada persona. Los discursos ordinarios entienden la vulnerabilidad como propia de ciertos grupos o personas, a quienes se auxilia con subsidios, pues son inferiores, débiles, impotentes, carentes o personas con mala suerte a las que hay que auxiliar de forma paternalista.²⁰⁷ Así ocurre con frecuencia cuando se considera que el vulnerable no tiene la fuerza suficiente para acciones

²⁰⁶ Emmanuel Lévinas, “Transcendence and Evil”, en *Discovering Existence with Husserl* (Evanston: Northwestern University Press, 1998), 125.

²⁰⁷ Judith Butler, *Encuentro: pluralidad, performatividad y política* (París: Fayard, 2016), 176.

de autocuidado sino que tiene que ser cuidado o protegido, y se niega la posibilidad de acción propia, ya sea política, social o personal. Todo sujeto, en condiciones normales, puede afrontar su vulnerabilidad y cuidado cuando se encuentra en una sociedad consciente de la responsabilidad del cuidado, de la justicia, libertad e igualdad. Con aquellos que tienen sus capacidades disminuidas por alguna circunstancia, es necesario un cuidado especial que las instituciones de servicio (gobiernos, sociedad civil, organizaciones, etc.) han de proveer.

A nivel ontológico, la vulnerabilidad existencial caracteriza la vida humana y se vive en un conjunto de relaciones que permiten reconocerla y asumirla en una ética integral del cuidado, lo que posibilita que la vida sea más humana de todo el conjunto. La vulnerabilidad ontológica no se puede suprimir, como sí la vulnerabilidad situacional y contextual (económica, política, social), permitiendo que se lleve una vida más humana, sin precariedades, rechazos o exclusiones, con participación, inclusión y amor. Los discursos patriarcalistas, tradicionalistas, metafísicos, reducen la vulnerabilidad a causas biológicas, culturales, religiosas, de dominación o de resignación. Pero esa vulnerabilidad existencial u ontológica sí puede tener un sentido en cuanto se acepte la donación de lo trascendente y su llamada. En este campo, las religiones tienen un papel fundamental al indicar la efectividad de la llamada trascendente, sin convertirse en un factor de alienación, que no es otra cosa que inducir a aceptar la vulnerabilidad histórica o situacional sin respuestas sociales, políticas o económicas y con la vista puesta en un paraíso ilusorio y trascendente.

En este último punto es donde las religiones no pueden confundir la receptividad del llamado con la pasividad política, social o personal. El reconocimiento de la vulnerabilidad ontológica pide la respuesta de asumir claramente la condición humana con una acción cuádruple: cuidado de Dios, cuidado de sí, cuidado del otro, cuidado del hábitat. La receptividad implica la respuesta activa del grupo social:

La pasividad no se refiere a la incapacidad o a la ausencia de actividad. Por el contrario, la pasividad es una capacidad de dejarse afectar por el mundo, una apertura a lo que nos rodea y nos sorprende. Es la otra

cara de la actividad, un doble y no su término opuesto: es desde la pasividad –entendida como disponibilidad o recepción– que es posible desarrollar un pensamiento, un conocimiento o una acción.²⁰⁸

La vulnerabilidad y su reconocimiento existencial exige, por tanto, una acción de la comunidad en orden a que se pueda vivir humanamente, con sentido, sin calificarla de patología, castigo, error genético o cosa de seres inferiores en la escala social.

La dignidad humana, generalmente, se ha conceptualizado desde la racionalidad (el hombre como animal racional), pero es el momento de comprenderla desde la situación de vulnerabilidad, desde las heridas que se tienen desde el nacimiento, desde el ombligo que recuerda la humildad de ser dado. La dignidad es darse cuenta de que, aunque abocado el hombre a la nada, puede alcanzar al Ser. Reconocer que se es la grandeza de un llamado inmemorial, pero con la limitación de la debilidad o imposibilidad de la respuesta. Este es el primer paso, el reconocimiento de la dignidad herida, de la herida del Ser, y del compromiso ético de atender y cuidar para tener una buena relación con el Ser. Es la humildad del que asume y reconoce su vulnerabilidad ontológica, pero también su posibilidad de darse. Todo puede resumirse en también darse como se ha sido dado:

Pero también los seres creados son a la vez riqueza y pobreza: riqueza en la fuerza capaz de guardar y proteger (como “pastor del ser”) el don de la plenitud de ser en sí, aunque siempre “pobre” por ser limitado; pobreza, además, doble, en cuanto que aquel que tiene el ser en su poder experimenta la insatisfacción de no poder agotar el mar en su pequeño cuenco, e instruido precisamente por esta experiencia, comprende que su dejar andar al ser –como dejar ser y como dejar fluir, en último extremo darse– es la suprema realización del ser finito.²⁰⁹

²⁰⁸ Mickaëlle Provost, “L’expérience de la vulnérabilité comme ressource politique: une approche phénoménologique”, *Genre, sexualité & société* no. 25 (2021), <https://journals.openedition.org/gss/6485>

²⁰⁹ Von Balthasar, *Gloria...*, 575.

En términos fenomenológicos, partiendo de la facticidad, la dignidad del ser humano comienza en el reconocimiento de su propia vulnerabilidad, en la conciencia de las heridas, pero con la posibilidad maravillosa de ser el lugar donde se manifiesta el Ser (Heidegger), abierta a la donación del amor (Marion) y lugar de la afección de la Vida (Henry). El hombre vulnerable es una apertura (*ex-sistencia*), un vaso que debe ser llenado con sentido, vida y amor. Inicia del reconocimiento de la vulnerabilidad para llenarse de aquello que lo puede realizar, así lo más humano de lo humano es darle sentido, vida y amor a su vulnerabilidad. Se ha de poder vivir la vulnerabilidad con plena humanidad poniendo en función todos los existenciaros, esto es vivir lo más humano de lo humano. No se puede abolir la herida, pero sí asumirla y sanarla, no es vivir la masoquísticamente sino escatológicamente, como la creación de un hombre nuevo y una nueva creación. En términos cristianos, es volver al lugar original que también es el último: de paraíso perdido (Génesis) a paraíso recobrado (Apocalipsis).

Los existenciaros son huellas en la carne de un camino de retorno. Pero el existenciaro principal es el del cuidado, encontrarse, comprender, reconocer, hablar, actuar, acoger, compadecerse. Si la dignidad humana se soporta en la capacidad de asumir la vida de los otros, lo que se activa es la oportunidad de reconocer la fragilidad que acontece, así como la esperanza como actitud propia de las superaciones humanas. Para la crisis de sentido humano, para la declaratoria científica de extinción humana que se nos aproxima con el deterioro del hábitat, la salida o el mensaje inspiracional no se puede reducir a unas éticas consensuales, emotivas; es necesario iniciar en la ética como la actitud relacional que me provoca cuidarme a mí mismo, construir comunidad, asegurar un desarrollo equilibrado con el hábitat (todos los seres vivos y lo no vivo que fortalece el ecosistema vital de la vida) y establecer una conexión con la trascendencia.

El ser-ahí no es una cosa entre muchos otros objetos, ni un número, ni un código; es más bien una historia (tiene subjetividad, temporalidad, afectividad, intersubjetividad, mundo y finitud), que

va siempre adelante como cuidado de un proyecto propio realizado en la comunidad de los hombres. Es la historicidad de un proyecto de retorno.

La dignidad es la conciencia de un honor herido, de una grandeza por construir con las potencialidades que se tienen, de un regreso a casa pues se está fuera del hogar. Es el deseo de pasar de la caída al levantarse, de situarse en el lugar de la iluminación. La dignidad no es una categoría que se aplica a un ente sino un desafío para construir la utopía de lo más humano.

El ser humano es posibilidad y proyecto de realización pues está abocado a la existencia y esto constituye su dignidad, pues ningún otro ser es posibilidad y proyecto. El llamamiento es a hacer efectiva la posibilidad y a llevar a cabo el proyecto. Esto solo se puede realizar si el mundo de la vida favorece la respuesta de cada ser humano a los acontecimientos que le convocan, si hay una comunidad de cuidado procurando que sea digno (que logre responder al llamado del ser).

Hay muchas personas que ven obstaculizada la realización de su proyecto por factores internos o externos. Allí se ha de desplegar el sentido de comunidad política. Esta es aquella que busca la dignidad de todos sus miembros, lo que implica una verdadera política del Bien común, fundamentada en el encuentro y el amor, y orientada a que todos sean plenamente humanos. Esta comunidad política no solo se rige por el derecho positivo y la justicia legal, sino por algo más humano, como es la misericordia para poder cobijar a todos, especialmente aquellos que sufren más la vulnerabilidad, como los niños y los ancianos, tantas veces condenados a una invisible eutanasia o a una provocada eugenesia. Acá podría recordarse a Tertuliano y decir: “Ya es hombre aquel que lo será” (Tertuliano, *Apologeticum* IX,8, PL 1, 371-372); pero también complementar afirmando que todavía es hombre aquel que ya lo fue o que todavía no lo es. Se plantea así el problema de la personalidad del sujeto y preguntarse teológicamente: si en el momento de la unión del óvulo femenino con el espermatozoide masculino no hay un inicio originario para la

persona, un momento originario del *Dasein*, ¿cómo pudo el Verbo encarnarse en el vientre de una mujer?

El Estado ha de establecer el entramado legal para cuidar los derechos humanos como protecciones políticas y garantías sociales correspondientes a todos los seres humanos en la consecución y realización de sus proyectos de vida. Así todos verán construida su dignidad al alcanzar el sentido de su vida. La dignidad inicial es un estatus jurídico que se hace pleno en la construcción comunitaria, preservada por valores y actitudes relacionales que fomentan el cuidado integral de la vida.

El proyecto humano de reconocimiento se concreta en la interpelación de los rostros. Es en la mirada del amor, donde el rostro humano, el rostro divino, el rostro de la naturaleza y el rostro interior nos provoca humanizarnos. Este reconocimiento conduce al equilibrio, a la complementariedad de todas las dimensiones relacionales. Una ética-estética de la mirada no evade la fragilidad humana como condición de existencia, pero de igual manera no ignora la esperanza y la posibilidad que se identifica en la siempre creación y tendencia a lo bello, lo bueno y lo verdadero. Este proyecto de Ser puede asumir y tiene la disposición afectiva a la serenidad. Sabe que no se confunde con las cosas, ni las domina ni es dominado por ellas, pues en la confusión se puede convertir en un yo todopoderoso que todo lo aniquila. Ha de situarse como quien sirve a la mediación entre el cielo y la tierra, entre mortales y divinos, lo que no es otra cosa que estar abierto al misterio de la donación del Ser. El mediador está arropado por la Tierra y convive cuidadosamente con los mortales que son su raíz, pero también mira a los divinos y a los cielos que le confieren su sentido. Se sale de la prisión del yo para vivir enraizados en la tierra con los mortales, esperando el momento del darse de la donación del Ser que lo fundamenta. No se deja caer en los fundamentalismos de cielo, tierra, mortales y divinos aislados, sino que en el cruce de los cuatro se abre el “claro” de la manifestación del misterio, donde se da el verdadero logro de la sanación de la herida ontológica. En términos teológicos, estar en el centro de la cruz para desde allí esperar la resurrección, siendo conscientes de

que hay un Tú que preserva de la nada y hace que se permanezca en el Ser. Por ello, es de vital importancia cesar el reduccionismo jurídico y establecer el papel cocreador de la estética a la hora de construir ética. Sino se profundiza y dinamiza el lenguaje sensible de las personas, la intuición espiritual y religiosa, el entendimiento y vivencia de la dignidad será reducida a derechos y normas que deben ser cumplidas. Entonces, la consecuencia natural de fragilidad se puede interpretar equivocadamente como un antropocentrismo autodenominador de sentido, desligado de la comprensión de acogida, fraternidad y justicia.

En apretada síntesis, la dignidad del ser humano no es una categoría referida solo al ser humano como sujeto. En la historia se ha hablado de la dignidad humana como algo perteneciente al yo individual, sin tener en cuenta su cuerpo, su historia, su temporalidad, su cultura, el sentido que le da a la vida. Se habla de derechos humanos como derechos de lo que se ha llamado la persona humana. Incluso se habla únicamente de derechos individuales (civiles, políticos), y luego se habla de derechos sociales (trabajo, salario justo, recreación, vida digna...), y más tarde de derechos de tercera generación, como el derecho a la convivencia pacífica, al medioambiente, al goce del patrimonio universal, a la comunicación, entre otros. Han sido avances significativos, pero siempre pensando en el sujeto humano independientemente de su ámbito amplio de existencia. Reivindicar el rostro provee al discurso de la dignidad, en clave jurídica, un inicio más primigenio y natural, que comienza en el rostro y la mirada, que alinea la diferencia y la referencia como principio de relación y arroja como oportunidad la construcción de la comunidad humana. La paradoja del desarrollo científico y tecnológico que se extiende en los discursos contensores de la sostenibilidad, el desarrollo, la estrategia y la globalización de los mercados despoja de humanidad al cuerpo y a la vida del ser humano. A igual cantidad de avances mayor cultura del descarte, al discurso de relación multicultural le antecede la hegemonía de las culturas que se empeñan en predominar y desconocen un mundo intercultural que necesita provocarse en el encuentro de las diferencias para potenciar las capacidades humanas.

La comunidad es la categoría para asegurar la dignidad humana como reconocimiento de los rostros. El llamamiento a humanizarnos, inicia en el interior, las instituciones y lugares que se habitan no son estructuras funcionales, son sentidos existenciales de la interconectividad que plantea la vida humana y por supuesto todo el hábitat que lo rodea.

Los de arriba se consideran invulnerables y sienten, a lo mejor, lástima por los pobres, los enfermos, los extranjeros, las mujeres, los niños, los desposeídos. Es obligatorio alejar de la dinámica constitutiva de la dignidad el aseguramiento de un desarrollo humano secuencial y acumulativo sin límites. Esa pretensión excesivamente egolátrica asegura la polarización de poblaciones vulnerables en pugna por quienes poseen mejores garantías que difícilmente van a resolver los desafíos de una coexistencia intercultural, diferenciadora, holística, disruptiva, incluyente y promotora de la integridad de la vida de todos los que habitan la casa común.

Referencias

- Acevedo, Jorge. “Hacia una nueva interpretación del hombre. Heidegger”. En *Seminario de Filosofía Práctica: El peligro que es el otro. Cuadernos de Filosofía*, no. 19. Concepción: Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Valparaíso, 2001.
- Albert, Hans. *Tratado sobre la razón crítica*. Buenos Aires: SUR, 1973.
- Arboleda, Carlos. *Profundidad y cultura*. Medellín: Editorial UPB, 2006.
- Arboleda, Carlos. *Profundidad y cultura. Del concepto de Dios a la experiencia de Dios*. Medellín: Editorial UPB, 2007.
- Arboleda, Carlos. “La fenomenología de la donación como filosofía primera: Jean Luc Marion”. En *Pragmatismo, posmetafísica y religión*, 103-117. Medellín: UPB, 2008.
- Arboleda, Carlos. “Dios, ¿Ser o don?”. *Escritos* 17, no. 38 (2009).
- Arboleda, Carlos. “La armonía de la cuaternidad como ética ecológica integral”. En *Simposio Iberoamericano de Filosofía Política*, 330-339. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2019. <https://docs.repositoriobiocultural.org/2021/08/28/la-armonia-de-la-cuaternidad-como-etica-ecologica-integral/>
- Barbaras, Renaud. *Phénoménologie et ontologie de la vie*. París: VRIN, 2003.
- Barbaras, Renaud. *Vie et intentionnalité*. París: VRIN, 2003.
- Baeza García, Ricardo. “El concepto de origen en Meister Eckhart y la relevancia filosófica de su pensamiento en la obra de Martin Heidegger”. *Pensamiento* 67, no. 252 (2011): 197-212.
- Beaufret, Jean. *Dialogue avec Heidegger IV. Le chemin de Heidegger*. París: Les Éditions de Minuit, 1993.
- Bedoya, Diego y Carlos Arboleda. “From Persuasion to Acceptance of Closeness: La Projimidad as an Essential Attribute of God in Luke 10:25–37”. *Open Theology* no. 8, (2022): 95-113.
- Beorlegui, Carlos. *Historia del pensamiento latinoamericano*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010.
- Beriain, Íñigo de Miguel. “Consideraciones sobre el concepto de dignidad humana”. *Anuario de filosofía del derecho*, no. 21 (2004): 187-212.
- Breton, Stanislas. *Causalité et projet*. París: PUF, 2000.

- Buber, Martin. *Yo y tú*. Buenos Aires: Nueva visión, 1977.
- Butler, Judith. *Encuentro: pluralidad, performatividad y política*. París: Fayard, 2016.
- Canullo, Carla. *Ser madre. Reflexiones de una joven filósofa*. Salamanca: Sígueme, 2015.
- Casale, Carlos. “La interpretación fenomenológica de Heidegger de la escatología paulina”. *Teología y Vida*, no. 49 (2008).
- Castañeda Vargas, José. “Dios y Ser. Una aproximación desde Eckhart y Heidegger”. *Teología y sociedad*, no. 9 (2011): 115. <https://revistas.javerianacali.edu.co>
- Celli, María E. “Yo-Tú y Él: la alteridad descubierta a partir del tercero: reflexiones acerca de la propuesta filosófica de Jean-Luc Marion”. En *VI Congreso Internacional de Literatura, Estética y Teología “El amado en el amante: figuras, textos y estilos del amor hecho historia”*. Buenos Aires: UCA, 2016.
- Choza, Jacinto. “Lectura de la «Carta sobre el humanismo» de Heidegger”. *Themata: Revista de Filosofía*, no. 32 (2004): 37-82.
- Cirlot, Victoria. *Vida y Visiones de Hildegard von Bingen*. Madrid: Ediciones Siruela, 2001.
- Constanzo, Giovanna. *La nascita, inizio di tutto. Per un'etica della relazione*. Napoli-Salerno: Orthotes Editrice, 2018.
- Díez, Francisco. “La filosofía y los nacidos. ¿Por qué los filósofos olvidaron el nacimiento?”. *Franciscanum* 54, no. 157 (2012).
- Díez, Ricardo O. “Michel Henry, fundador de la fenomenología de la vida”. En *Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*. Lima, Morelia: Círculo Iberoamericano de fenomenología, 2009.
- Driollet de Vedoya, Teresa. *Jornadas Diálogos: Literatura, Estética y Teología*. Buenos Aires: Universidad Católica de Argentina, 2013.
- Duch, Lluís y Joan Carles Mélich. *Ambigüedades del amor. Antropología de la vida cotidiana*. Madrid: Trotta, 2009.
- Eckhart, Meister. *Tratados y sermones*. Barcelona: Edhasa, 1983.
- Esquirol, Josep María. *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*. Barcelona: Editorial Acantilado, 2018.
- Esquirol, Josep María. *Humano, más humano*. Barcelona: Acantilado, 2021.
- Fernández, Víctor M. *La gracia y la vida entera*. Buenos Aires: Ágape, 2003.
- Filippi, Silvana. “Martin Heidegger y la mística eckhartiana”. *Invenio* 6, no. 11 (2003).

- Filippi, Silvana. "Persona y naturaleza: de Pedro Lombardo a Martin Heidegger". *Scripta mediaevalia: revista de pensamiento medieval* 2, no.1 (2009).
- Foucault, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: FCE, 2007.
- Gallo, Luz E. "El ser-corporal-en-el-mundo como punto de partida en la fenomenología de la existencia corpórea". *Pensamiento Educativo* 38, no. 1 (2006): 54-59.
- Galvin, Kathleen y Todres, Lee. "Dignity as honour-wound: an experiential and relational view". *Journal of evaluation in clinical practice* 21, no. 3 (2014): 410-418. <https://doi.org/10.1111/jep.12278>
- Gil, Silvia. "Filosofía de la vulnerabilidad". *Daimón. Revista internacional de filosofía*, (2023). <https://revistas.um.es/daimon/libraryFiles/downloadPublic/11241>
- Giudice, Hernán. "Herejías, espiritualidad, pastoral: ayer y hoy". *Revista Teología* 47, no. 105 (2011).
- Han, Byung-Chul. *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder, 2013.
- Han, Byung-Chul. *En el enjambre*. Barcelona: Herder, 2014.
- Heidegger, Martin. *Was ist Metaphysik?* Alemania: Vittorio Klostermann Frankfurt A. M., 1955.
- Heidegger, Martin. *Zur Sache des Denkens*. Tubinga: Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1969.
- Heidegger, Martin. *Questions IV*. París: Gallimard, 1976.
- Heidegger, Martin. *Beiträge zur Philosophie*. Alemania: Vittorio Klostermann Frankfurt A. M., 1989.
- Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. Madrid: FCE, 1989.
- Heidegger, Martin. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.
- Heidegger, Martin. *Hegel y los griegos*. Madrid: Alianza editorial, 2000.
- Heidegger, Martin. *La Carta sobre el Humanismo*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- Heidegger, Martin. *Hitos*. Madrid: Alianza editorial, 2000.
- Heidegger, Martin. *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2002.
- Heidegger, Martin. *Introducción a la Fenomenología de la religión*. Madrid: Editorial Siruela, 2005.
- Heidegger, Martin. *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- Heidegger, Martin. *Aportes a la filosofía: Acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos, 2006.

- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2009.
- Heidegger, Martin. *Caminos de Bosque*. Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- Henry, Michel. *L'essence de la manifestation*. París: PUF, 1963.
- Henry, Michel. "Phénoménologie de la conscience, phénoménologie de la vie". En *Phénoménologie de la vie*, 138-151. París: Seuil, 1975.
- Henry, Michel. *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. París: Seuil, 1996.
- Henry, Michel. *Incarnation. Une philosophie de la chair*. París: Seuil, 2000.
- Henry, Michel. *Phénoménologie de la vie I. De la phénoménologie*. París: PUF, 2003.
- Henry, Michel. *Auto-donation. Entretiens et conférences*. París: Beauchesne, 2004.
- Henry, Michel. *Philosophie et phénoménologie du corps*. París: PUF, 2011.
- Herazo-Bustos, Mariana Isabel y Carlos Arturo Cassiani-Miranda. "Humanismo y poshumanismo: dos visiones del futuro humano". *Revista Salud Uninorte* 2, no. 31 (2015): 394-402. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-55522015000200018&lng=en&tlng=es
- Janicaud, Dominique. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. París: Éditions de L'Éclat, 1991.
- Janicaud, Dominique. *Heidegger en France*. París: Albin Michel, 2001.
- Jaspers, Karl. *La fe filosófica*. Buenos Aires: Losada, 1968.
- Jaspers, Karl. *Introducción a la filosofía*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1989.
- Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa-Calpe, 1983.
- Lebech, Mette. "What is Human Dignity?". *Maynooth Philosophical Papers*, no. 2 (2003): 59-69. https://www.researchgate.net/publication/267399420_What_is_Human_Dignity
- León Felipe. "El Cristo... es el hombre" *Poesía en español*. https://www.poesi.as/Leon_Felipe.htm
- Lévinas, Emmanuel. "Fribourg, Husserl et la Phénoménologie". *Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande*, no. 43 (1931): 402-414.
- Lévinas, Emmanuel. *Autrement q'être ou au-delà de l'essence*. La Haya: Nijhoff, 1974.
- Lévinas, Emmanuel. "Transcendence and Evil". En *Discovering Existence with Husserl*. Evanston: Northwestern University Press, 1998.
- Lévinas, Emmanuel. *Ética e infinito*. Madrid: La Balsa de la Medusa, 2000.

- Llorente, Jaime. “Entre la absoluta constancia y la nula conciencia. Sobre el significado de la fenomenología del nacimiento en Jean-Luc Marion y Michel Henry”. *Análisis. Revista de investigación filosófica* 5, no. 1 (2018).
- Luyten, William. *Fenomenología existencial*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1967.
- Marcel, Gabriel. *Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*. París: Gallimard, 1980.
- Marcel, Gabriel. *La filosofía concreta. En Obras completas, Vol. I*. Madrid: BAC, 2000.
- Marion, Jean-Luc. “El sujeto en última instancia”. *Revista de Filosofía* 6, no. 10 (1993).
- Marion, Jean-Luc. *Siendo dado*. Madrid: Síntesis, 1998.
- Marion, Jean-Luc. *El fenómeno erótico. Seis meditaciones*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2005.
- Marion, Jean-Luc. “Entrevista a Jean-Luc Marion por Vincent Citot y Pierre Godo”. *Nombres. Revista de Filosofía* 15, no. 19 (2005).
- Marion, Jean-Luc. “El icono o la hermenéutica sin fin”. *Alea, Revista Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, no. 5 (2007).
- Marion, Jean-Luc. *De surcroît*. París: PUF, 2010.
- Marion, Jean-Luc. *Certitudes negatives*. París: Grasset, 2010.
- Martuccelli, Danilo. “Semánticas históricas de la vulnerabilidad”. *Revista de Estudios Sociales*, 59 (2017): 125-133.
- May, Rollo. *La necesidad del mito. Influencia de modelos culturales en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós, 1992.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Estructura del comportamiento*. Buenos Aires: Hachette, 1957.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Lo visible y lo invisible*. Trad. J. Escude. Barcelona: Seix Barral, 1970.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Buenos Aires: Planeta De Agostini, 1993.
- Morales, José E. “La herida del amor más allá de la muerte. Análisis del poema «Llegó con tres heridas» de Miguel Hernández”. *Especulo. Revista de estudios literarios*, no. 41 (2009). <http://www.ucm.es/info/especulo/numero41/heridas.html>
- Moreno, Luis F. *Martin Heidegger: el filósofo del ser*. Madrid: Edaf, 2013.
- Olasagasti, Manuel. *Introducción a Heidegger*. Madrid: Editorial Revista de Occidente, 1967.

- Orwell, George. *Gran hermano*. Navarra: Editorial Salvat, 1984.
- Osorio, Bayron L. “Antropología de la donación: el don como principio de la acción humana”. *Escritos* 23, no. 50 (2015).
- Palacios, Aída. “Resistencia y amparo. Vulnerabilidad en la filosofía de la proximidad de Josep María Esquirol”. *En-Claves del pensamiento*, no. 31 (2022): 1-23.
- Pallares, Martín. “Perspectiva filosófica-antropológica de la vulnerabilidad”, en *Actas del VI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología - XXI Jornadas de Investigación Décimo Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*, 62-67. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2014. <https://www.aacademica.org/000-035/95.pdf>
- Pascal, Blaise. *Pensamientos*. Barcelona: El Aleph Editores, 2001.
- Paz, Octavio. *Libertad bajo palabra. Obra poética*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Petisco, Sonia. “Das Seelenfünklein: Meister Eckhart o la metáfora de la chispa divina”. *Anuario Jurídico y Económico Escurialense*, no. 52 (2019): 395-416.
- Platón, *Fedón*. Barcelona: Gredos, 1993.
- Pickard, Susan. “Health, illness and frailty in old age: a phenomenological exploration”. *Journal of Aging Studies*, no. 47 (2018).
- Poch, Concepció. *Catorce cartas a la muerte*. Barcelona: Paidós, 2005.
- Provost, Mickaëlle. “L’expérience de la vulnérabilité comme ressource politique: une approche phénoménologique”. *Genre, sexualité & société* no. 25 (2021). <https://journals.openedition.org/gss/6485>
- Rahner, Karl. *Espíritu en el mundo*. Barcelona: Herder, 1963.
- Ramírez, Mario T. *El Quiasmo. Ensayos sobre la filosofía de Maurice Merleau-Ponty*. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1994.
- Ratzinger, Joseph. “¿Qué es el hombre?”. *Humanitas* 72, no. 15 (2013): 28-32. <https://www.humanitas.cl/benedicto-xvii/ique-es-el-hombre-joseph-ratzinger>
- Ricoeur, Paul. *A l'école de la phénoménologie*. París: VRIN, 1986.
- Ricoeur, Paul. *Lo voluntario y lo involuntario*. Buenos Aires: Docencia, 1988.
- Ricoeur, Paul. *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trotta, 2004.

- Rodríguez López, Sergio. *Hombre y humanismo en Heidegger*. https://www.academia.edu/5302815/Hombre_y_Humanismo_en_Heidegger._Rev._de_Pensamiento_y_filosof%C3%ADa._La_Caverna_de_Plat%C3%B3n_
- Romano, Claude. *L'événement et le monde*. París: PUF, 1998.
- Romano, Claude. *El acontecimiento y el mundo*. Salamanca: Sígueme, 2012.
- Santiesteban, Luis C. "Heidegger: el pensar del ser y el último dios". *Signos Filosóficos* 9, no. 17 (2007): 9-30. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34301701>
- Sartre, Jean-Paul. *Saint Genet comédien et martyr*. París: Gallimard, 1952.
- Sartre, Jean-Paul. *El ser y la nada*. Madrid: Alianza, 1980.
- Scannone, Juan C. "La comunión del nosotros y el tercero. Comentario a la conferencia de Jean-Luc Marion". *Stromata* 62 (2006).
- Schajowicz, Ludwig. *El mundo trágico de los griegos y de Shakespeare: consideraciones sobre lo sagrado*. Río Piedras: Universidad de Puerto Rico, 1990.
- Schütz, Alfred. *Collected Papers*. Vol. I. La Haya: Nijhoff, 1967.
- Sebbah, François-David. "Une réduction excessive: où en est la phénoménologie française?". *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*, (2000): 155-173.
- Singer, Peter. *Repensar la vida y la muerte. El derrumbe de nuestra ética tradicional*. Barcelona: Paidós, 1997.
- Sloterdijk, Peter. *Venir al mundo, venir al lenguaje*. Trad. Germán Cano. Valencia: Pre-textos, 2006.
- Sloterdijk, Peter. *El mundo interior del capital: para una teoría filosófica de la globalización*. Madrid: Siruela, 2007.
- Sloterdijk, Peter. *Sin Salvación: Tras las huellas de Heidegger*. Madrid: Akal, 2011.
- Solano Díaz, Vicente. *Existir como posibilidad. La ontología fundamental de Martin Heidegger*. Madrid: Dykinson, 2016.
- Spengler, Oswald. *La decadencia de Occidente. Vol. I y II*. España: Planeta DeAgostini, 1993.
- Statman, Daniel. "Humillación, dignidad y respeto propio". *Psicología filosófica*, no. 13 (2000).
- Tarditi, Claudio. "Plus d'une voix. Alle radici della fenomenologia francese" *Rivista di fenomenologia*, (2011): 1-34. https://www.academia.edu/2570371/Plus_dune_voix_Alle_radici_della_fenomenologia_francese_Biblioteca_Husserliana

- Thomson, Iain. "Ontology and ethics at the intersection of phenomenology and environmental philosophy". *Inquiry* 4, no. 47 (2004): 380-412.
- Torralba Roselló, Francesc. "Hacia una antropología de la vulnerabilidad". *Forma: revista d'estudis comparatius. Art, literatura, pensament* 2, no. 4 (2010): 25-32. <https://raco.cat/index.php/Forma/article/view/216306>
- Torres, Henry. "El concepto de terrorismo, su inexistencia o inoperancia: la apertura a la violación de Derechos Humanos". *Diálogos de saberes*, no. 32 (2010): 77-90. <https://revistas.unilibre.edu.co/index.php/dialogos/issue/view/151>
- Trotsky, Leon. *Literatura y revolución*. Marxists Internet Archive, 2002. <https://www.marxists.org/espanol/trotsky/1920s/literatura/8a.htm>
- Vieira, Ignacio. "El acontecimiento en la fenomenología francesa", trabajo de grado en Filosofía, Universidad de Sevilla, 2020.
- Von Balthasar, Hans Urs. *Gloria. Una estética teológica* 5. Madrid: Encuentro, 1968.
- White, Lynn. "The Historical Roots of our Ecologic Crisis". *Science, New Series* 155, no. 3767 (1967): 1203-1207. [http://www.brontaylor.com/courses/pdf/White--HistoricalRootsEcoCrisis\(1967\).pdf](http://www.brontaylor.com/courses/pdf/White--HistoricalRootsEcoCrisis(1967).pdf)



**Universidad
Pontificia
Bolivariana**

SU OPINIÓN



Para la Editorial UPB es muy importante ofrecerle un excelente producto.
La información que nos suministre acerca de la calidad de nuestras publicaciones
muy valiosa en el proceso de mejoramiento que realizamos.

Para darnos su opinión, escribanos al correo electrónico: editorial@upb.edu.co
Por favor adjunte datos como el título y la fecha de publicación,
su nombre, correo electrónico y número telefónico.

Esta obra se publicó
en archivo digital en el mes
de junio de 2024.

El objetivo de este trabajo es meditar, filosóficamente y teológicamente, sobre la posibilidad de fundamentar ontológicamente la dignidad humana en la relación con el Ser, pues la dignidad no es un concepto que pueda definirse sino una experiencia relacional que puede tematizarse. Desde el grupo de investigación Teología, religión y cultura, de la Escuela de Teología, Filosofía y humanidades de la UPB, se ha presentado el proyecto de investigación “Acontecimiento y sentido: Desafíos del cuidado de la vida en los contextos de vulnerabilidad.

