

2012-06-01

El poshumanismo del amor: el giro místico de la fenomenología

Luis Alberto Castrillón López

Universidad Pontificia Bolivariana (UPB), luis.castrillon@upb.edu.co

Follow this and additional works at: <https://ciencia.lasalle.edu.co/lo>

Citación recomendada

Castrillón López, Luis Alberto (2012) "El poshumanismo del amor: el giro místico de la fenomenología," *Logos*: No. 21 , Article 3.

Disponible en:

This Artículo de investigación is brought to you for free and open access by Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Logos by an authorized editor of Ciencia Unisalle. For more information, please contact ciencia@lasalle.edu.co.

El poshumanismo del amor: el giro místico de la fenomenología

THE POSTHUMANISM OF LOVE: THE MYSTICAL TURN OF PHENOMENOLOGY

Luis Alberto Castrillón López*

Fecha de recepción: 2 de mayo del 2012
Fecha de aprobación: 21 de julio del 2012

RESUMEN

En el artículo, en primera medida, se realiza una crítica al pensar y a la fragmentación de la realidad humana, sustentados en el exceso de racionalidad producto de la reducción de la ciencia moderna que procura el abandono del pensar originario y limita el sentido humano al concepto. En segunda medida, se presenta la fenomenología y el giro místico que vislumbra la fenomenología francesa, como una posibilidad de resignificación de la reflexión filosófica como acontecer de lo humano, evadiendo la pretensión moderna de estructurarse como una actividad científica con su lógica formal. En tercera y última medida, a partir de una lectura de Jean-Luc Marion, en *Fenomenología de la donación*, se propone

ABSTRACT

This article performs—in the first instance— a criticism to thinking and the fragmentation of human reality, grounded on the excess of rationality as the outcome of modern science reduction, which endeavors to abandon original thinking and limits human sense to concepts. Second, it presents the phenomenology and the mystical turn envisioned by *French phenomenology*, as a resignification possibility of the philosophical reflection—as a human happening—, evading the modern pretension of acquiring the structure of a scientific activity by means of its formal logic. Third and lastly, from a reading of Jean-Luc Marion in *Fenomenología de la donación*, this paper proposes the reas-

* Magíster y licenciado en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB), Medellín, Colombia. Doctorando en Filosofía de la misma universidad. Miembro del grupo Religión y Cultura. Docente titular del Centro de Humanidades UPB. Coordinador editorial de las revistas *Escritos*, *Cuestiones Teológicas* y *Pensamiento Humanista*, de la UPB. Miembro del CLAFEN. Correo electrónico: luis.castrillón@upb.edu.co

una revaloración del humanismo o un poshumanismo desde el amor.

Palabras clave: poshumanismo, filosofía del humanismo, humanismo del amor, Jean-Luc Marion, posmetafísica.

assessment of humanism or a posthumanism from love.

Keywords: Posthumanism, philosophy of humanism, humanism of love, Jean-Luc Marion, post-metaphysics.

INTRODUCCIÓN

Para definir un nuevo horizonte del pensar originario, para establecer posibles salidas a la tan enunciada crisis de lo humano y la cultura, es necesario convocar la tarea de repensar la metafísica en una nueva forma. Se asiste a una tarea de reflexión interior tanto en la filosofía como en las humanidades; esta reflexión, este recabar el sentido y la finalidad no solo de la enseñanza de las humanidades sino de su quehacer, convoca una nueva manera o una actualización de la manera de entender el pensar sin los vestigios de la racionalidad instrumental. Es al emprender esta tarea de darle un nuevo aire a la construcción de sentido humano, cuando el llamado *giro teológico de la fenomenología* aporta la relación mística-pensamiento, pensar-acontecer, el fenómeno de lo dado-sentido del existir humano. Janicaud (1991) considera que la fenomenología francesa contemporánea ha hecho un giro teológico al introducir al Dios judeocristiano en la fenomenología, pero realmente se ha dado un giro hacia la razón mística redescubriendo el neoplatonismo de Dionisio Areopagita, la interioridad de San Agustín y el pensamiento del último Heidegger. Este humanismo no pretende una renovación conceptual, más bien reivindica el pensar originario, que está siendo actualizado hoy por la fenomenología francesa; es una pretensión vinculante y articuladora que rechaza la fragmentación a la que ha sido sometida la realidad humana con el exceso de racionalidad instrumental.

Plantear una interpretación del sentido humano, un humanismo desprovisto de conceptos, es una línea temática que puede ser interpretada en la revaloración del quehacer filosófico que propone Jean-Luc Marion, y también en su manera de entender el fenómeno desde la saturación, el erotismo, la donación. La *ceguera erótica de la metafísica* (Marion, 2005, p. 14) denuncia una metafísica radicalmente epistémica y conceptual como muestra de la premisa cartesiana: “pensar para existir”. Y para remediar dicha *ceguera* habrá que sustituir unas meditaciones metafísicas, por unas meditaciones eróticas” (p. 15). Aquí se gesta

el poshumanismo del amor, la necesidad de concebir la realidad humana y todo lo que adquiere sentido a su alrededor (Dios, mundo y la otredad) por el amor. “El amor deriva de una racionalidad erótica” (p. 12). En esta perspectiva, la nueva tarea del quehacer filosófico es la actitud constituyente del pensar originario. El poshumanismo del amor es un humanismo de la otredad abierta (al otro *yo*, a la contemplación de la trascendencia y del entorno). Cualquier remoción ontológica que se desprenda de ello debe captar la renovación, debe procurar un abandono de ese idealismo metafísico que cautivó —reduciéndolo radicalmente— el sentido de humanidad. En una dirección semejante se expresa Lévinas (1999):

Toda civilización que acepta el ser, la desesperación trágica que comporta y los crímenes que justifica, merece el nombre de bárbara. Desde entonces, la única vía que se abre para dar satisfacción a las exigencias legítimas del idealismo, sin entrar, no obstante, en sus procedimientos habituales, es medir sin temor todo el peso del ser y su universalidad, reconocer la inanidad del acto y del pensamiento que no pueden hacer las veces de un acontecimiento que en la consumación misma de la existencia rompe esta existencia, acto y pensamiento que, por consiguiente, no deben enmascararnos la originalidad de la evasión. Se trata de salir del ser por una nueva vía corriendo el riesgo de invertir algunas nociones que al sentido común y a la sabiduría de las naciones les parecen más evidentes (p. 117).

En el contexto cristiano, la palabra hecha carne, el cuerpo de Cristo como manifestación de amor desbordante del Padre, no es solo prueba de amor a la humanidad: es la reivindicación del amor como actitud-valor, como resignificación del pensar originario; y por qué no, es la integración del pensar-contemplar que propone la revitalización de un poshumanismo liberado de la hegemonía del contexto histórico y dotado de sentido trascendente e interioridad. Este momento histórico, de crisis y catástrofe humana, paradójicamente se presenta como una oportunidad para remover el idealismo del concepto y promover una ética-estética del acontecer del otro: “Sin intermediario y sin comunión, nimediatez, ni inmediatez, tal es la verdad de nuestra relación con el otro, la verdad ante la que el *logos* tradicional es para siempre inhospitalario” (Derrida, 1989, p. 123).

FENOMENOLOGÍA: POSMETAFÍSICA Y FENÓMENO

¿Por qué pensar que la fenomenología es un camino para el descubrimiento del papel que debe desarrollar hoy la filosofía? Aquí el nivel de importancia no es por la ideología que moviliza, sino por el método que aporta, por la oportunidad

renovadora que desde sus inicios —con Husserl— propicia para repensar la filosofía como tarea infinita de la verdad, lo que implica una fractura respecto a la modernidad instrumental, una desviación. Expresa Husserl (1991):

También yo estoy persuadido de que la crisis europea hunde sus raíces en un racionalismo que se ha extraviado. Pero esto no debe ser entendido —advierte enseguida— en el sentido de que en mi opinión la racionalidad como tal sea mala, o de que en el conjunto de la existencia humana solo deba tener un papel subordinado (p. 347).

Ese objetivismo como aporte ingenuo de la ciencia moderna, debe ser contrarrestado con una nueva manera de ver la realidad, la fenomenología: “nunca ha existido, ni existirá jamás una ciencia objetiva del espíritu, una doctrina objetiva del alma, objetiva en el sentido de atribuir a las almas, a las comunidades personales, existencia en las formas de la espacio-temporalidad” (Husserl, 1991, p. 355). La fenomenología se presenta como el método para entender e interpretar esa ausencia decidida de sentido, porque la fuerza del sujeto centrado en el *ego* ciega la interpelación.

La fenomenología francesa y la exploración específica hecha por Jean-Luc Marion muestran el nuevo camino de la filosofía, alejada de la pretensión moderna de estructurarse como una actividad científica con su lógica formal. Esta propuesta revitalizadora del quehacer filosófico es un nuevo trasegar de la filosofía, y de antemano, augura un reencuentro con la mística en esa misión de mostrar y no solo demostrar:

La fenomenología solo tiene un único objetivo y una única legitimidad: intentar acceder a la aparición en la apariencia, transgredir toda impresión percibida por medio de la intención de la cosa misma. Incluso en la visión de la simple apariencia, ya no se trata precisamente de una fenomenología de lo que la subjetividad capta por uno u otro de sus medios perceptivos, sino, directamente, de los que —a través de, a pesar de, incluso sin estos— la aparición da de sí misma y como la cosa misma (Marion, 2008, p. 40).

Como nueva manera de pensar, la fenomenología sostiene una clara pretensión: evadir la radicalidad lógica-epistémica, que sumerge toda la realidad del pensar lo humano solo desde la tecnociencia, y en su lugar repensarla o refundarla al superar la metafísica trascendental e inmanente. Esto no significa despojar a la filosofía de su identidad y misión, pero sí revitalizarla y devolverla a la finalidad originaria de su reflexión y su quehacer: preocuparse por el pensar como

forma de vida, delinear en su tarea reflexiva y formativa el programa vital humano, el sentido íntegro de las dimensiones relacionales humanas constituyentes.

En la actual realidad cultural fragmentada, ininteligible a la razón por su desproporción, donde el horror se apodera de la vitalidad y la desgracia permea cualquier acontecer humano, donde los fenómenos exponen la miseria y no la gracia, y donde la invitación a la vida digna está supeditada al tener y al poder, se constata la necesidad de una renovación de nuestra intelección sobre el pensar originario. Ello suscita la necesidad de un abandono radical de la visión fragmentada de la tecnociencia:

La creencia occidental del progreso filosófico hizo que se pensara en la superación de los presocráticos y se volviera al concepto que retiene y contiene al Ser como una superación de los primitivos filósofos y teólogos. Pero en filosofía y teología no hay progreso como en las ciencias exactas, lo que hay es siempre una vuelta reflexiva sobre lo más originario del ser humano (Arboleda, 2011b, p. 21).

La tarea explícita de Marion vislumbra un nuevo momento de la fenomenología deshaciendo la frontera entre teología y filosofía, de modo que la relación entre pensamiento originario y contemplación no se cierra. La fenomenología pudo ser reducida a la intencionalidad y al sujeto, y desde Husserl, hasta hoy, sostener una pretensión de escuela o disciplina filosófica. Pero la búsqueda de esta tendencia francesa, y en especial, en el pensamiento de Marion, es liberarla de la intencionalidad y refundarla en lo dado en cuanto tal. Ese desbordamiento del fenómeno está contenido y constituido en lo dado. No hay ya una intelección subjetiva producto de la observación, sino un acontecer manifestado que anima y activa otro tipo de realidad más trascendente, profunda y cautivante. Ya no depende de los conceptos y prefiguraciones, hay una mezcla —despojada de intencionalidad— entre sujeto y objeto en la que se produce una manifestación desbordada, donada. Un giro hacia la intimidad acecha al pensar después de la metafísica: es un pensar liberado de las pretensiones objetivantes de la lógica instrumental. Esa intimidad como contemplación revela sentido, ya no como explicación de sí, sino como acontecer profundo que marca la existencia-esencia humana.

Esta fenomenología de la manifestación originaria, inmanente, no radica en la relación de intencionalidad del sujeto, sino en la experiencia acontecida que se da en el fenómeno. La sensibilidad y la intuición ya no están reducidas por el *logos*; la experiencia mística, el *pathos*, son reivindicados en la comprensión del sentido. Adquiere relevancia esta forma de pensar porque incita a la seducción, al elogio del *eros*: “La naturaleza metafórica y figurativa de toda visión originaria

liga la visión con el *pathos*, el contenido con la forma del discurso” (Grassi, 1999, p. 90). Este fenómeno es *saturado* porque no se puede contener en conceptos y porque las palabras son desplazadas por la experiencia, la vivencia acontecida. En la realidad de la cultura, por ejemplo, lo evidente es lo vivido, lo *experimentado* por el grupo humano. La unilateral primacía de la racionalidad basada en el concepto ha terminado por conceder más valor a las formas de conocer (cuantitativo o cualitativo) que a la experiencia de lo dado en el fenómeno que aparece en *mí*. De esto se puede derivar que la cultura humana privilegie modelos, personajes y estructuras y abandone con total decisión la manifestación del aparecer del mundo, del otro, de lo trascendente. Existe un miedo a un encuentro con el propio interior, un rechazo constante a *mi* carne, a *mi* intimidad y una disposición total a la vivencia enajenada, que no permite el asombro, la disposición al acontecer originario. Religión, familia y ciudadanía se presentan como discursos institucionales y no como fenómenos que se presentan al interior, por convicción. Urge así una ética y una política del llamado y no del discurso conceptual.

A la vez, la fenomenología tiene una pretensión más simple: que el ser humano acontezca, se celebre, se *introyecte* en su llamado hacia sí. La humanidad que acepta el llamado interior, esta intimidad íntima, refunda su sentido procurando un afuera del tener y poder instrumentales, para dejarse convocar, sorprender, interpelar (Marion, 1993). Aquí subyace lo *pos* de este pensar actualizado, de esta nueva manera de sentido. Ya no se desestima la experiencia estética o mística para comprender la realidad humana. De allí la importancia e interés del giro que la fenomenología como un nuevo método filosófico asume al no negar ni rechazar el misterio, lo trascendente, el amor.

Al adoptar esta perspectiva, no se está en procura de una reivindicación solipsista del fenómeno religioso como único camino hacia la comprensión de la realidad humana. Más bien se reivindica el derecho natural de admitir el lenguaje místico-estético entre los demás lenguajes que dan sentido al existir vital humano.

Ahora bien, esta tendencia de lo poshumano no es un acontecimiento más de la filosofía farandulera, que repite conceptos, preguntas e inquietudes, para mantener en vilo su actualidad protagónica y mediática. Viajando a un plano mucho más experiencial, es tal el agotamiento ante el mismo discurso nada actualizado, nada renovador sobre el sentido, que pareciera más bien un grito de ausencia que reclama volver al pensar originario: un grito liberado de la fuerza de las ideologías que han cautivado la conciencia humana y hasta el mismo término humanismo; un grito de salvación, de redención natural ante el desespero que causa esta debacle humana o ante las respuestas inconclusas que ha dejado esta forma de vivir y acontecer la existencia.

El abandono de la filosofía y de la mística en la fragmentada racionalidad instrumental moderna que quiso fungir como ciencia, descontextualiza lo vital y lo real de la relación vida-razón. A pesar de esto, cabe destacar en la línea de la *fenomenología de la donación* en Marion, toda una constelación de pensadores recientes que ahondan el camino del que preferimos llamar *giro místico de la filosofía*, cuyo cometido es el reencuentro de la filosofía con su vocación esclarecedora del sentido íntegro de humanidad: Heidegger, con su noción del *Ereignis*; Edith Stein, con *la relación entre la finitud humana y la apertura a la trascendencia*; Bergson, con *la vitalidad y espíritu humano*; Blondel, con *la caridad*; Lévinas, con el *rostro del otro*; Henry, con *la vida*. Todos estos autores se rehúsan “al olvido erótico de la sabiduría” (Marion, 2005, p. 9). Para Marion, producto de la evolución y olvido de la filosofía como amor a la sabiduría está el olvido del ser; en este sentido expresa:

Tras haber rebajado el ente al rango deshonroso de objeto y haber olvidado el ser en plena retirada, la filosofía, en adelante casi silenciosa, ha perdido incluso aquello a lo cual sacrificó lo erótico: su rango de ciencia y su dignidad como saber (p. 9).

De este grupo denominado como precursores del “giro místico”, Heidegger, como lo afirma Beuchot (2010), es el que inicia el discurso sobre la realidad del ser como don y no solo como ente.

Incluso le quita ese nombre tan abstracto, por metafísico, que es el de ser, y lo veía como acontecimiento, como acontecer (*Ereignis*). El acontecer es lo más gratuito que hay, en el doble sentido de que se da porque sí, sin más, y en el de que es algo que hemos de aceptar e incluso agradecer (p. 3).

Puede intuirse en la obra de Jean-Luc Marion una relación entre fenomenología y mística que da respuesta al desafío que la dinámica socio-cultural de este siglo le impone a la filosofía: tratar de remediar el desmantelamiento y la fragmentación del espíritu humano. Según Marion (2005), ello ha sido tal vez generado por el alejamiento de la filosofía de su comprensión primigenia como amor a la sabiduría. Expresa al respecto:

El concepto de amor ha sucumbido porque la filosofía rechazó simultáneamente su unidad, su racionalidad y su primacía (en primer lugar sobre el ser). De entrada, se debilita y compromete todo concepto del amor en la medida en que se permite distinguir obstinadamente acepciones divergentes,

e incluso irreconciliables; por ejemplo, si se oponen desde el principio, como una evidencia indiscutible, el amor y la caridad (*eros* y *ágape*), en el deseo supuestamente posesivo y la benevolencia supuestamente gratuita, el amor racional (de la ley moral) y la pasión irracional (p. 11).

Marion (2005) describe el problema de una filosofía que dismantela la comprensión del amor como *eros* y *ágape*, que omite aquella significación originaria e instaura el divorcio entre ambas. Se hace necesario reivindicar el amor como motor que da fuerza a la tarea filosófica. Esa concepción de amor en la filosofía debe evitar dicha fractura y “con ello abandonar la comprensión subjetiva o empírica, los vestigios de la objetivación y las facilidades emotivas del psicologismo” (p. 15). Lo humano, pensado desde el amor, propone una nueva racionalidad-acontecida, menos instrumental, más preocupada por el sentido de la vida, por la realidad trascendente y alejada prudentemente de los extremos psicologistas que reducen el interior del hombre a lo emotivo (Benedicto XVI, 2009, núm. 76).

Desde su fenomenología de la donación, Marion (2008) instaura la llamada “reducción radical” a la que debe someterse el hombre, para que abandone los caminos de la comprensión de la certeza epistémica y ontológica —dominios hasta hoy de la reflexión filosófica—, y asegurar así el enunciado *giro místico*. “Mostrar implica dejar que la apariencia aparezca de tal manera que cumpla su plena aparición, para recibirla exactamente como se da” (p. 40). Lo que aparece ya no debe pertenecer al campo de la subjetividad: lo que aparece debe develarse como tal, debe manifestarse. Por ello, Marion hace una llamada a la reducción erótica que promulgue el silencio del *ego cogito* y configure el *ego amans*. Pues el amor es esa manifestación acontecida de donación.¹

Al denotar un *giro místico* de la filosofía, la mirada hacia la condición de humanidad se transforma y como resultado el poshumanismo que se plantea requiere de la *vivenciación*. Este poshumanismo ya no concluye en conceptos, sino que manifiesta una experiencia ético-estética. Desde lo ético, este giro responde a la vocación relacional, al encuentro con ese otro yo, que no es yo (yo-tu), pero que me condiciona alterando mi identidad como reconocimiento. Esta experiencia ética responde a una forma de vida. Desde la virtud, esta ética se puede entender como una actitud vital de servicio, entrega, donación. En el absolutismo

¹ Para Marion (2005), el “silencio del amor” en la filosofía moderna es la muestra fehaciente de la reducción al *ego cogito*: “amar no pertenecería a los modos primarios del pensamiento y por lo tanto no determina la esencia más originaria del ego. El hombre en cuanto *ego cogito* piensa pero no ama, al menos originalmente” (p. 13). Esto es lo que ha sustraído al humanismo a una mera tradición histórico-cultural añorada y ya no acontecida, lo que significa de igual manera el predominio del exceso de racionalidad, sin el alma del amor, dejando inmerso al hombre en lo funcional, y despojándolo de la intencionalidad esencial humana: ser amante.

instaurado por el modelo de vida expuesto en el libre mercado y garantizado por el consumismo, no se permite, o más bien, se rechaza lo humano: su vocación natural a estar en, con y para el otro. Las prácticas de egoísmo que consolidan un yo superior de la condición humana, han determinado la muerte del sentido de humanidad y reducido la condición humana a un “yo tengo”, “yo soy”, “yo puedo”. Y desde lo estético, acontece la relación trascendencia-mundo (Dios-entorno), una relación contemplativa, la *poiesis poiética*, que recrea, imagina, trasciende. Esta experiencia es la que el ser humano ha abandonado, y dicho abandono está procurando una dinámica-estática: la del “progreso” sin transformación humana. En la actualidad, la humanidad se desarrolla en términos de progreso, pero paradójicamente se aleja de su interior. En cambio, la experiencia simbólica transfiere desde un lenguaje religioso, poético y literario, una compenetración con el mundo y con lo sagrado. Ella conecta al hombre con su interioridad trascendente expresada en el valor y la significación de su entorno ecológico, de su hogar natural llamado tierra pero a la vez excava ese yo interior que es fortaleza para aceptar los avatares del programa vital.

EL PAPEL QUE DESEMPEÑA EL AMOR EN LA FILOSOFÍA

Hablar de “redescubrimiento del sentido” compromete intersubjetivamente una reconstrucción del imaginario social y cultural, determinando una nueva tarea para la filosofía y las humanidades: conceptualizar la realidad al procurar un discurso “acontecido” que se inquiete por develar y aprehender la esencia del acontecer humano.

Si se necesitase revisar por qué el humanismo ha sido despojado de su condición originaria de transportar la idea trascendente de lo humano, la respuesta no solo confirma la reducción a la razón instrumental sino que también asocia un quehacer filosófico que a lo largo de la evolución histórica se construye sin espíritu, anegado por la fuerza de los argumentos epistémicos y desprovisto de la comprensión de la tarea del filosofar como forma de vida.² La humanidad experimenta un vacío al alejarse del sentido que le transfiere la cultura, donde los baluartes de lo humano se relegan a los artefactos y avances tecno-científicos. Reducir lo “íntimo” —la búsqueda trascendente propia de la humanidad— a un mecanismo instrumental de comprensión y aplicación es el resultado de la dinámica cultural actual. Esto a la vez muestra los resultados del ocaso de un fragmentado

² Soto Posada (2009) expresa que “*eros*, *philia* y *ágape* son las categorías creadas por los antiguos para caracterizar la filosofía como amor a la sabiduría”. E indica con ello que hay un abandono radical que pudo haber sucedido en la historia del quehacer filosófico que nos abandonó a la radicalidad del logos y desconoció las otras dimensiones (p. 551).

discurso instrumental que produce vestigios relativistas, y, por ende, desestima la contemplación, el valor de las pequeñas cosas, el descubrir “las razones del corazón que la razón desconoce” (Pascal).

Pero no todo es caos ni vaciedad. En medio de ello hay también un resurgimiento. Esta explosión renovadora del *giro místico*, tanto en sus precursores medievales como en los contemporáneos, permite develar una forma de realidad acontecida que no está limitada por la fragmentación cognoscitiva según la cual solo *la razón conoce, solo la razón enseña*. La experiencia, el exceso manifestado en lo simbólico transfieren hoy más que nunca el sentido de humanidad. *El poshumanismo del amor* evoca un humanismo del sentido para el que crear y transformar lo humano no es únicamente tarea de la dinámica de cambio y desarrollo tecnocientífico. El quehacer filosófico actual, en palabras de Puledda (1997), ha de confirmar que:

La cultura del humanismo no se reduce a una imitación artificial de los modelos del pasado. Por el contrario, su vitalidad consiste en la conciencia de que el regreso a los grandes ejemplos de la antigüedad sería totalmente vano si no diera lugar a una nueva orientación en la vida moral, artística, religiosa, política, etc. (p. 9).

Puledda indica la preocupación sobre el humanismo, que consistirá en abandonar la pretensión de imitar a los antiguos, a la vez que evitar aquellos determinismos históricos expuestos a través de la historia. Evocar en las diferentes orientaciones del concepto humanista, sin dar una mirada al acontecer de lo humano, hará de la reflexión humanista un repetir historias, siguiendo la línea conductora de debilitamiento y vaciedad o reduciéndola al antropocentrismo moderno que ha ocasionado la “muerte de Dios”, del mundo, el sinsentido, la homogenización, el fundamentalismo y la negación de las diversidades culturales, étnicas y religiosas. Por consiguiente, redescubrir una nueva dimensión del humanismo obliga a pensar el papel que puede cumplir el amor en este escenario de reflexión filosófica como respuesta a las visiones reductoras.

El programa humanista que encarna la filosofía y las humanidades debe resistirse a los planteamientos que otrora objetivaban la realidad de lo humano, preocupándose por la profundidad y el sentido que surge del acontecimiento mismo de existir siendo, haciendo y manifestando, clausurando a la vez ese enfrentamiento estancado entre ciencia y humanidad, dualismo y reducción que conceptúa una discusión sin salida, sin respuesta a los desafíos y avatares de la construcción de sujeto y mundo en este momento. Es menester del programa formativo-educativo que atañe al ser maestro, que se procure un discurso

con las propiedades evangélicas, en el sentido original griego “que da noticia”, un discurso de la convicción que muestre el aparato de sentido humano:

Tal discurso es inmediatamente un “mostrar”, y por esta razón, es “figurativo” o “imaginativo”, y en sentido original es “teórico” (*theorein*, ver). Es metafórico, es decir, muestra algo que tiene un sentido, y esto quiere decir que el discurso transfiere (*metapherein*) un significado a la figura, a lo que se muestra; de esta manera, el discurso que lleva a cabo este mostrar “conduce ante los ojos” (*phainestai*) un significado. Este discurso es y tiene que ser en su estructura un lenguaje fantástico (Grassi, 1999, p. 75).

Para Grassi (1999) se hace necesario distinguir entre el lenguaje racional y el lenguaje semántico: el primero es dialéctico, medidor y demostrativo, no procura la *vivenciación* (contemplación) de la realidad; el segundo, ilumina, es indicativo, es metafórico, por ello acerca a lo originario, permite a lo humano ser aposento del acontecer de sentido: permite experimentar (p. 76). Queda la pregunta de si en el quehacer formativo de los maestros actuales hay una pretensión evangélica, que permita no solo transmitir, sino compartir una convicción sobre la realidad acontecida humana. ¿Se enseña la ética o se muestra el acontecer del *ethos* en el entorno de la realidad humana?, ¿se conceptualiza y explica la vida o se transfiere la identidad con lo vital, la pasión de vivir? La radical opción de la filosofía y las humanidades por demostrar y no por mostrar el núcleo del abandono de sentido.

La crisis de sentido o pérdida de certeza sobre la verdad del hombre y su identidad, la reducción moderna de la conciencia de lo humano, el imperativo categórico de ciencia antes que la humanidad, demuestra una crisis del sujeto que conlleva la destrucción de las ideas de mundo, las culturas y la persona, evocando una necesidad urgente: la reconstrucción desde el amor, primer trascendental humano y a la vez, experiencia humanizante. Al respecto, Ema (2008) enfatiza las posturas que hacen necesario un poshumanismo:

Podemos caracterizar el punto de vista poshumanista como resultado del debilitamiento de una noción humanista de sujeto constituida en torno a tres presupuestos: su carácter de fundamento universal ético-político; de origen o fuente de la acción; y su autonomía y transparencia (aunque quizá fuera más adecuado utilizar el calificativo de humanismo para referirnos al primero y el de antropocentrismo para los dos siguientes) (p. 125).

El desafío del poshumanismo en la cultura afianza no una idea categórica de humanidad, sino una comprensión integradora de las otras dimensiones de lo humano. El hombre ha abandonado a tal punto la autocomprensión —aquella que lo hace promulgarse como superior a cualquier otro ser de la naturaleza— que tiene que apoyarse en el aparato normativo de la ética del deber ser o de la moral religiosa, para poder develar la *humanitas del homo humanus*. Es preciso desatender un humanismo basado solo en el *homo* racional y emprender la tarea de una ética desde la convicción, desde el “acontecer interior”, donde más allá de los preceptos morales esté la comprensión interior como camino a la dignificación. Propiciando una mirada perpleja y vacilante sobre los otros yo (*Theos-Alter-Oikos*). Una ética de la convicción, una mística como contemplación transportan una visión originaria sobre la situación de lo humano, posibilitan el encuentro con la verdad e identifican la esencia de la vida humana en su perspectiva interrelacional desde el amor.

Como poshumanismo también se ha entendido la comprensión de lo humano en relación con la transformación, producto del trabajo y la tecnología. Un sinónimo importante de humanidad es la transformación y el cambio. Pero la tendencia a subordinar el sentido de humanidad a los avances producidos por la tecnología, crea una narrativa poshumanista que descentra al hombre y con ello la posibilidad de sentido. No tendría presentación que la esencia humana se pudiese captar desde el sometimiento del hombre a una condición externa. Puede pensarse al hombre descentrado pero no desde una relación de sumisión como lo propone el poshumanismo tecnológico. Aquí está plasmado el nuevo peligro del sentido humano: concentrar la realidad y el sentido humano en una relación intrínseca de sometimiento del hombre a la máquina. Ya los discursos poscibernéticos muestran la ilusión redentora de la máquina, un camino donde la humanidad ha cedido, donde claudica el deseo de autonomía y autodeterminación. Esta narrativa ya presente en muchos ámbitos de la realidad humana, de la mano del sistema de globalización económica y política, permea el sentido y desborda la identidad de lo propio y lo íntimo, como lo expresa Kurzweil (1999):

La evolución se ha visto en un drama de 15.000 millones de años que han llevado inexorablemente a la mayor creación: la inteligencia humana. La emergencia en los primeros años del siglo XXI de una nueva forma de inteligencia en la tierra puede competir con, y exceder significativamente, la inteligencia humana. Esto puede ser un desarrollo de gran importancia en comparación con otros eventos que han configurado la historia humana. No será de menor importancia la inteligencia que creó este tipo de inteligencia, sino que tendrá profundas implicaciones para todos los aspectos

del esfuerzo humano, incluyendo la naturaleza del trabajo, el aprendizaje humano, el gobierno, las guerras, las artes y el concepto que tenemos de nosotros mismos (p. 5).

The age of spiritual machines, debe catalogarse también como otra herencia del antropocentrismo moderno instrumental que sirve de herramienta homogenizadora de la cultura humana. Basta con afirmar que dicha era no permite una democratización, puesto que los avances tecnológicos están reservados para una clase social, y que el control de los avances tecnológicos sigue al control de una mente mucho más gigante: la de la hegemonía económica del libre mercado.

El fracaso del humanismo histórico ideológico en su tarea educadora y formadora, ha creado ambigüedades claras y tendencias precursoras de la denuncia sobre cuál es la diferencia entre humanidad y barbarie. Por ello, lo ambiguo de la adjetivación de los humanismos y sus tendenciosas ideologías de la defensa o la denuncia —llámese marxista, cristiano, social, futurista, planetario, negativo o antihumanismos— han provocado un discurso humanista excluyente donde el humanismo es una tradición histórica y cultural, un *status quo*, de una cierta comunidad letrada y culta: “La época actual ha puesto en crisis el humanismo tanto en el fondo como en la forma, tiene siempre un ‘contra qué’, pues supone el compromiso de rescatar al hombre de la barbarie” (Sloterdijk, 2000, p. 31). Tal parece, que la forma más adecuada de que se constituya un sentido que defina lo que significa pertenecer a esta especie, es no fiarnos del concepto de humanismo. Ello será una respuesta clara en las negaciones a la actitud discursiva y sesgada de corte racionalista que desconoce al ser humano como lugar donde acontece la verdad, una verdad que no se radicaliza en el pensamiento racional, que se deja cautivar por el pensar-acontecer. Para Sloterdijk (2000, p. 32) se hace necesario abandonar la tarea de domesticación que encierra el término, al servicio del poder desde la guerra o el ocio. No puede negarse que al resumir el recorrido del término humanismo es fácil simplificar su contenido en el contexto histórico cultural del renacimiento, su reducido antropocentrismo moderno y las posturas ideológicas de posguerra que declaran su cercanía o lejanía ante la metafísica. Pero también es discutible que declarar la ambigüedad de estas simplificaciones, somete al término y al imaginario que transporta a su muerte declarada. En la era del cambio cultural es necesario sostener una actitud renovada del término y una postura no ideologizante, pero sí más allá de los vestigios de la metafísica racionalista y reductora del pensar originario.

Esta pretensión de un poshumanismo renovado, amerita una apertura: el ser humano como lugar propio de sentido, en donde el poshumanismo se pronuncie como fuerza de sentido, sin las pretensiones de domesticar y excluir, rotular o

crear una marca registrada homogenizante de superhombres; sino más bien con la capacidad de incluir desde el uno-diverso, de contemplar su sentido de existencia en la mirada perpleja de otredad. Este poshumanismo debe estar impregnado de un sentido, debe reconfigurar el papel que desempeña la educación, abandonar la reducción de la razón instrumental y permear el sentido humano de mística, de trascendencia, debe devolver al pensamiento originario la fuerza sinérgica y holística de vincular todas las dimensiones de la realidad. Debe caracterizarse por el resurgimiento del amor como *eros* y *ágape*, identidad primordial de la filosofía.

UN POSHUMANISMO DESDE EL AMOR

Atribuir al humanismo una revaloración o enunciarlo como poshumanismo, no limita el concepto a su punto de partida histórico, sino que lo vigoriza como fuerza de sentido. Como dice el profesor Soto (2006): “De esta anotación histórica se deduce una tesis fundamental: el humanismo hace de la cultura su gran fuerza y potencia. Es la cultura como ese gran esfuerzo humano en el mundo lo que nos hace más humanos” (p. 53). En esta afirmación, el profesor concluye que el hombre no se humaniza o encuentra el sentido pleno que acontece en su existencia sino logra transmitir a la naturaleza dicha condición; esa tarea de transfiguración no puede seguir divagando en un círculo vicioso de crisis sin salida y remedio.

En Marion (2005) se puede entrever el reto de esta reflexión: abandonar los discursos de la crisis y el caos, del fin de la historia, del amor líquido y de la imposibilidad de encontrar en el pensamiento una herramienta para la transformación de la cultura. Para dicha tarea ha de emprenderse el camino de “acontecer” en lo humano una nueva racionalidad, que según el autor se ancla en el amor:

Ciertamente, el deseo y el juramento, el abandono y la promesa, el goce y su suspensión, los celos y la mentira, el hijo y la muerte, todos esos acontecimientos escapan de una determinada definición de la racionalidad: la que se adecúa a las cosas del mundo, objetos del orden y de la medida, de su cálculo y su producción. Pero ese escaparse seguramente no implica que sean exiliados fuera de toda racionalidad, más bien sugiere que dependen de otra figura de la razón, de una “razón más grande” que no se restringe al mundo de las cosas ni de la producción de objetos, sino que rige nuestro corazón, nuestra individualidad, nuestra vida y nuestra muerte, en suma, que en el fondo nos define en lo que nos concierne en última instancia (p. 11).

La “racionalidad más grande”, la erótica (Marion, 2005) identifica la superación de aquella mirada reduccionista sobre el sentido del hombre, hecha por la modernidad e incluye una reflexión que tiene su sustento en el erotismo, en esa mirada unívoca que enuncia un principio unitario: el *eros* y el *ágape* como plena concepción y manifestación del amor que mantiene la “racionalidad erótica”. El concepto de amor se distingue justamente por su aptitud para pensar lo que la filosofía considera una locura, no quitándole siempre la razón, sino a menudo dándole a los acontecimientos amorosos en cuanto tales, según una racionalidad que proviene del amor mismo. “El amor deriva de una racionalidad erótica” (p. 12).

Para hacer posible la revitalización del humanismo, como poshumanismo no metafísico, debe afirmar no desde la negación o la contradicción —de si la razón o la técnica están por encima de la *humanitas*—, sino desde el sustento “acontecido” de que el hombre es humano porque ama. Esta superación del exceso de racionalidad instrumental, como hacedora de todas las respuestas a todos los interrogantes de lo humano intenta mostrar otra respuesta u opción para definir el poshumanismo como “fuerza de sentido”. La propuesta de Marion (2005) supone que es más íntegro pensar lo humano desde el amor que desde la mera racionalidad:

El hombre, en cuanto *ego cogito*, piensa pero no ama, al menos originalmente. Pero la evidencia más indiscutible —que engloba todas las demás, rige nuestro tiempo y nuestra vida de principio a fin y nos penetra en cada instante del lapso intermedio— atestigua que por el contrario somos en tanto que nos descubrimos siempre ya presos en la tonalidad de una disposición erótica —amor u odio, desdicha o felicidad, goce o sufrimiento, esperanza o desesperación, soledad o comunión— y que no podemos pretender nunca que alcancemos esa neutralidad erótica de fondo sin mentirnos a nosotros mismos (p. 13).

La “racionalidad erótica” no solo define el nuevo horizonte poshumanista, sino que ha estado presente en el actuar y el análisis constante de los acontecimientos humanos, incluso antes del esquema conceptual que se conoce como *ratio* y que de alguna manera objetiviza la realidad —para un extremo— o la subjetiviza haciéndola relativista o fundamentalista —para otro—. Abandonando la radical afirmación de cualquiera de estos dos extremos, lo humano es un movimiento del amor. Enuncia Marion (2005):

Tendremos así que tomar distancia con respecto a las figuras de la subjetividad (trascendental pero también empírica), el imperio de ser, los prestigios

de la objetivación, las facilidades del psicologismo y sobre todo con respecto a los ensayos de “metafísicas del amor” —una contradicción en los términos— (p. 15).

La coyuntura histórico-cultural que declara “fines” y “muertes” (de Dios, de la naturaleza, de cultura), la era de la “vaciedad”, “la sociedad líquida” descrita por el pensamiento de contemporáneos y posmodernos, no se limita a una mera crisis conceptual, es una evidencia de la realidad. Las personas insisten en “acontecerse” en el sin sentido, no por la incomprensión del concepto, sino por la proximidad existencial de persistir en el vacío o la negación sobre una realidad hegemónica que, permeada en la cultura, deshabilita una comprensión más íntegra y real del hombre. Enfrascar la fuerza de sentido de lo humano en esta comprensión reducida de realidad no solo proclama “muertes” y caos, sino que encierra la cultura en un movimiento solipsista, endógeno y prominentemente dispuesto a alimentar un yo autosuficiente.

A toda la anterior construcción de realidad cultural habrá que huirle, para poder afirmar que el humanismo que ha de proclamarse desde el amor no es sensitivo, ni emocional, no busca afirmaciones o conceptualizaciones reducidas en la vaciedad cotidiana en la que se enfrasca la utilización del término. El amor como elemento estructural en la construcción y revitalización de la palabra y la vivencia del humanismo —el poshumanismo— tiene como tarea reconstruir la esencia de lo humano desde el acontecer de un humano amante, ya que no solo responde a la idea de irreductibilidad de existir siendo, sino que determina la categoría de la plena existencia donde amar nos diferencia de todos los otros seres y categoriza la verdadera finalidad del término humanismo. El lenguaje ético y estético del hombre se ha visto desprovisto de sentido cuando al ser del hombre le acontece este abandono radical de no ser un humano amante.

El poshumanismo desde el amor no puede convertirse en otro concepto epistémico que acontece en la cultura, y que como sucedió en los excesos enunciados por la crisis de la Modernidad, no aporta nada a la solución de las problemáticas socioculturales. De alguna manera, no se intenta reafirmar otra nueva radicalidad o reduccionismo epistémico. Lo constituyente del hombre radica en el “ser amante”, que tiene una fuerza sobrenatural y trascendente y en sí para manifestar su grandeza: amar. En el hombre como ser que ama se evidencia el llamado aceptado por la radical opción de existir siendo amado:

El hombre no se define ni por el logos, ni por el ser dentro de sí, sino por aquello que ama (u odia), lo quiera o no. En este mundo, solamente el hombre ama, ya que a su manera los animales y las computadoras igualmente

piensan, e incluso mejor que él, pero no podemos afirmar que amen. El hombre sí —el animal amante— (Marion, 2005, p. 14).

El categórico propuesto: “soy porque amo”, intenta revalidar que la agudeza de la existencia y de alguna manera la reafirmación del término no se admite en una nueva conceptualización, sino en una nueva actitud del ser humano. Frente a la comprensión de su existencia, el hombre que indudablemente debe desligarse de la “liquidez”, debe declarar que el amor es la respuesta a la reductibilidad y ceguera de comprensión de los otros “yo”. Vencer la no convergencia del amor como *eros* y *ágape* que distanció la comprensión de otra racionalidad para definir lo humano es la nueva tarea.

En consecuencia con lo anterior, el esbozo de una fenomenología de la donación en Marion puede rastrear el elemento indispensable para redescubrir o resignificar este nuevo “acontecer” del humanismo como poshumanismo (un humanismo del amor más allá de la crisis de los humanismos metafísicos). Esta fenomenología plantea salidas tanto al exceso de racionalidad positiva o empírica como a la absolutización de la metafísica del ser, que oscurece el acceso al acontecimiento vital. Si se revisa en secuencia la historia de la humanidad y los sucesos que le causan vergüenza por la negativa de una comprensión menos reducida de vivir, de significar la vida y reconocer al otro, se acudiría de inmediato a la llamada reducción erótica: un abandono del ego y una confirmación del amante (*ego amans*).

La condición de amante revalida la renuncia a la pretensión de entenderme desde un amor a sí mismo, negando la condición de un “egoísmo originario” que, según Marion (2005), reafirma la “circularidad del ego cogito” (p. 61). Lo que se busca es determinar una condición óptica, que no preestablezca un aseguramiento del amor a sí mismo (del yo psicológico) para poder entender la reafirmación del amor como manifestación. Queda establecido ya no un “existo porque pienso”, sino un “existo porque amo”, pero aclarando que dicha reducción entendida como erótica establece y ratifica que soy amante.

El poshumanismo del amor escenifica la condición de entrega, dación, desbordamiento por el otro. Las condiciones socioculturales impresas en el lenguaje reducido de la comprensión de humanidad posmodernas niegan la postura de un amor donado o de un hombre amante sin reciprocidad. El amante “cree y soporta todo”, en ninguna circunstancia pide ver el rostro del otro para poder amar, es tal su entrega que la efectividad de su dación de amante puede estar como supuesto, no depende de recibir. Ello revalida que esta visión de humanidad generada desde el amor integrado (*eros* y *ágape*) permite desistir de la funcionalidad de la acción de amar, que está expuesta en la sociedad constituida

de “*yoes* superfuertes”, aleja las pretensiones de negación de la manifestación amorosa del otro insertas en la idea de reciprocidad constitutiva (“te amo si me amas”) que lo expone a no querer arriesgar en la entrega por miedo a sufrir, a ser desdichado o separado. El rostro del otro no se afirma por la obligada necesidad de estar en el mundo, al lado de otros yo, sino que proclama la ya enunciada “reducción erótica”, que informa que el otro es para mí porque se manifiesta, se revela, sin interesar la reciprocidad, aceptando la actitud natural de que esa condición de amante le allega una comprensión radical y trascendente de su ser y existencia. En palabras de Marion (2005):

El amante ama amar por amor al amor. Por eso, así como soporta todo, el amante puede creer todo y esperar todo. Creer y esperar significan en este caso amar sin saber, ni poseer. El desconocimiento (que cree) y la pobreza (que espera) no indican sin embargo penuria, sino exceso propiamente infinito del amante, en tanto que ama sin la condición de reciprocidad. El amante hace visible lo que ama y sin ese amor no se le mostraría nada. Por lo tanto el amante no conoce lo que ama, sino en tanto que lo ama (pp. 104-105).

Esta comprensión poshumanista desde el amor, de la relación sin reciprocidad, sin funcionalidad, radicada en la “reducción erótica”, abarca la intencionalidad del amante, cuya pretensión no es ser amado, sino amar. Avanzar hacia la comprensión de un amor irreductible, sin la división perversa entre *eros* y *ágape*, constituye una dinámica de interiorización, donde no me acerco al otro para recibir, sino con la intención de darme, donde el amor trasciende y se supera en la caridad, pero acontece en la sensibilidad y cercanía del otro. Se declara una intersubjetividad que reconoce en el amor el encuentro con el otro que representa interiorización de mi propia humanidad.

Esta relación de alteridad ya no es constitutiva de lo funcional como sucede en el campo social o emocional —me acerco al otro porque me condiciona o recíprocamente nos necesitamos—, sino que se convierte en intencional, tiene una significación. Dicha significación vence el horizonte de una ética formal del deber ser y permea una ética de la convicción del querer-manifestar-donarme. No solo transfiero actos, regalos, responsabilidades sino que me manifiesto en esas actitudes: no doy cosas, me doy en ellas, no transmito sentimientos, manifiesto el encuentro del otro y la revelación de mi esencialidad sintiente.

De igual manera, en esta revitalización poshumanista, la estética del amor manifiesta y devela la intención del amante, que avanza con el propósito de darse, la condición de erotizar al otro, de tocar el ser del otro, no como producto

óntico, sino como condición vital de manifestarse en el otro. Este redescubrimiento vital provocado declara que amar no consiste solo en cuidar mi propia vida, como sí en dar sentido a la vida de los otros. Donarme, manifestarme humano, es acceder a la comprensión del rostro del otro, creando “la erotización hasta el otro”. Por eso indica Marion (2005):

A partir de allí, el otro me da lo que no tiene —mi propia carne. Y yo le doy lo que no tengo —su carne—. Mi carne más propia (que me hace ser yo mismo, lo que ignoraba antes de ella) me adviene y aumenta en la medida en que la carne del otro la provoca (p. 143).

Es reto de la actitud poshumanista la comprensión de una humanidad que se devela en la donación, la gratuidad y el encuentro, que acepta al otro no por su condición de existencia recíproca, sino por su apertura a la misión de manifestarse.

CONCLUSIÓN

La primera clave interpretativa de un nuevo humanismo —el poshumanismo del amor— es la apertura. Por ello, ha de renunciar a esa mirada radical de la tradición histórico-cultural que ha convertido el término humanista en un concepto vacío, al servicio de las construcciones ideológicas de las líneas del pensamiento occidental, llevándolo hasta los extremos de convertirse en una herramienta homogenizante de la cultura. Abandonar esta radicalidad conceptual indicaría un camino del sentido humano desde la vivenciación (acontecer-pensar-actuar). El filósofo y el humanista en su quehacer se definen hoy por la tarea de humanizar la cultura, haciendo las veces de arquitectos que proponen una experiencia vital sobre la realidad del sentido humano. El redescubrimiento posmetafísico los aleja de las pretensiones de instaurar como pensar originario las ideologías, posturas y autores de la modernidad y los acerca a recrear lo humano —lo más humano— que debe poseer todo escenario de realización de la humanidad.

La segunda clave es la comprensión de este poshumanismo como lugar de sentido. Las categorías de experiencia y testimonio dan razón de este proceso. Abrirse a la posibilidad del fenómeno saturado permite tener la experiencia del mismo. Estar abiertos a la manifestación de dicho fenómeno implica sentir en lo profundo la inmanencia del llamado del sentido que hermenéuticamente puede entenderse como vida, amor, profundidad. Y de esta experiencia surgen una estética y una ética originarias que se encarnan en un comportamiento que es de otro mundo y que se puede vivir en el programa vital humano, orientado a construir sociedad, transformar el entorno y cultivar el espíritu.

Aunque pareciese que el amor en esta reflexión poshumana es una cuestión accesoria, el arte de amar, lo desbordante del amor, su constitutivo espiritual y trascendente, su esencia divina, su condición de otredad, de vaciamiento de sí para el desbordamiento de la entrega, su oportunidad como llamado, su lenguaje místico, su condición ética-estética, su apertura y lugar de sentido, su experiencia vitalmente humana hacen del amor lo constitutivo en esta comprensión. Una hermenéutica de la fenomenología de la donación y la reducción erótica de Marion (2005) permiten en esa medida reorientar el quehacer filosófico como “sabiduría del amor”, y proyectar desde ella este poshumanismo en el lugar de la nueva filosofía primera:

La filosofía se define como “el amor a la sabiduría” porque efectivamente debe comenzar amando antes que pretender saber. Para llegar a comprender, primero hay que desearlo; vale decir, asombrarse de no comprender, incluso temer no comprender (y ese asombro también le brinda un comienzo a la sabiduría); o bien sufrir por no comprender (y ese temor da igualmente inicio a la sabiduría). La filosofía no comprende sino en la medida en que ama (p. 8).

Esta resignificación de lo humano requiere de una aceptación al llamado acontecer-pensar-actuar. Dicha tríada impregna al humanismo y plantea algunas consideraciones que requieren de la luz interior para profundizar y comprender la realidad hoy, y dejan en la reflexión las siguientes preguntas abiertas:

1. ¿Cómo evitar “el silencio del amor” en la comprensión de esa racionalidad más grande, en medio de una realidad histórico-cultural que reduce amar a experiencias sensoriales, sin una entrega desmedida, pero con cierta identificación de relaciones basadas en necesidad?
2. ¿Cómo eludir el vacío de experiencia ética limitada por el juicio jurídico o normativo, donde “hacer el bien” es realizar acciones catalogadas desde la norma como responsabilidades sociales, a veces sin convicción, solo por cumplir, quedar bien o evitar la sanción o recriminación social?
3. ¿Qué debe transformarse en el proceso educativo-formativo para que las humanidades y las ciencias sociales no se limiten a un discurso conceptual y logren proponer desde estas disciplinas un encuentro manifestado por la vida, por el reconocimiento del otro y de su diversidad?

4. ¿Cómo emancipar la tarea del filósofo³ para que conciba su labor como hermenéutica de humanidad, no solo como acaparador del intelecto humano, donde esa humanidad que acontece supera la ideología y el concepto?

Es el quehacer filosófico el que desde esta relación entre mística y filosofía concreta una futura aprehensión de un poshumanismo desde el amor. Expresa Soto (2009):

El *ágapê* es la resemantización cristiana del *êros* y de la *phília*. Comte-Sponville lo captó muy bien: *es el amor que da, sin tener por eso necesidad de recibir [...] es el amor sin medida, sin apego, sin pertenencia [...] es el amor desprendido de sí mismo y de todo [...] Es la benevolencia sin concupiscencia [...] el que da y se abandona [...] el amor sin posesión y sin carencia*. El iluminado de Hipona es aquí paradigmático: si filosofar es amar la sabiduría y si la sabiduría es Dios, determinado por Juan como amor, entonces filosofar es amar a Dios y el filósofo es el que ama a Dios. Filosofar es amar a Dios y al otro como próximo. De ahí su célebre: *ama y haz lo que quieras, donde la filosofía no es otra cosa que el ordo Amoris* y es movida por el peso del *ágape* (p. 554).

REFERENCIAS

- Arboleda, C. (2006). La mística como proceso fenomenológico. *Cuestiones Teológicas*, 33(80), 315-336.
- Arboleda, C. (2008). *Profundidad y cultura*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Arboleda, C. (2011a). *Experiencia y testimonio*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Arboleda, C. (2011b). Un nuevo pensar sobre Dios: del *Dasein* al *Dagott*. *Revista Escritos*, 19(42), 19-51.
- Arendt, H. (2005). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Benedicto XVI. (2005). *Deus Caritas Est*. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana. Recuperado el 12 de diciembre del 2011, de http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_sp.html
- Benedicto XVI. (2009). *Caritas in Veritate*. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana. Recuperado el 12 de diciembre del 2011, de http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_sp.html

³ “La tarea de la filosofía es siempre un trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo, un no legitimar lo que se sabe, un arriesgarse a pensar siempre de un modo diferente, un convertirse en una dialéctica entre identidad y alteridad, un intento por modificar las formas de saber y las formas de vivir” (Soto, 2009, p. 549).

- Beuchot, M. (s. f.). Justicia y caridad: el don. En *Ebookbrowse.com*. Recuperado el 6 de diciembre del 2010, de <http://ebookbrowse.com/19001-pdf-d50709601>
- Buber, M. (1949). *Qué es el hombre*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Castrillón, L. (2010). *La vivenciación filosófica*. Buenos Aires: Conicet.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Ema, J. (2008). Posthumanismo, materialismo y subjetividad. *Política y sociedad. Revistas Científicas Complutenses: Política y Sociedad*, 45(3), 123-137. Recuperado el 21 de noviembre del 2011, de <http://revistas.ucm.es/cps/11308001/articulos/PO-SO0808330123A.PDF>
- Flamarique, L. (2000). El humanismo y el final de la filosofía. *Anuario Filosófico*, 33, 773-795. Recuperado el 4 de diciembre del 2011, de <http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/461/4/3.%20EL%20HUMANISMO%20Y%20EL%20FINAL%20DE%20LA%20FILOSOF%C3%8DA,%20LOURDES%20FLAMARIQUE.pdf>
- Grassi, E. (1993). *La filosofía del humanismo: preeminencia de la palabra*. Barcelona: Anthropos.
- Grassi, E. (1999). *Vico y el humanismo*. Barcelona: Anthropos.
- Hadot, P. (2000). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.
- Heidegger, M. (1989). *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (1994). *La pregunta por la técnica*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Husserl, E. (1991). La crisis de la humanidad europea y la filosofía. En *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica.
- Janicaud, D. (1991). *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas: De l'éclat.
- Juan Pablo II. (1990). *Ex Corde Ecclesiae: Constitución apostólica del Sumo Pontífice Juan Pablo II Sobre las Universidades*. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana. Recuperado el 12 de diciembre del 2011, de http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_15081990_ex-corde-ecclesiae_sp.html
- Kurzweil, R. (1999). *The Age of Spiritual Machines: when computers Exceed Human Intelligence*. MIT press.
- Lévinas, E. (1987). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- Lévinas, E. (1994). *Liberté et commandement*. París: Fata Morgana.
- Lévinas, E. (1999). *De la evasión*. Madrid: Arena Libros.
- Lévinas, E. (2002). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Madrid: Editora Nacional.
- Marion, J. (1993). *Prolegómenos a la caridad*. Madrid: Caparrós.
- Marion, J. (2005). *El fenómeno erótico*. Córdoba: Ediciones Literales.
- Marion, J. (2007). La irracionalidad de una racionalidad sin razón: entrevista con Silvio Guerra. *Huellas: Revista Internacional de Comunión y Liberación*, 3. Recuperado el 12 de diciembre del 2011, de <http://www.huellas-cl.com/2007S/03/lairracionalidad.html>

- Marion, J. (2008). *Siendo dado*. Madrid: Síntesis.
- Marion, J. (2010). *Dios sin el ser*. Vilaboa (Pontevedra): Ellago.
- Nussbaum, M. (2003). *La terapia del deseo*. Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, M. (2011). *Sin fines de lucro*. Madrid: Katz.
- Paniker, S. (1992). *Filosofía y mística*. Barcelona: Kairós.
- Puledda, S. (s. f.). *Interpretaciones del humanismo. Un humanista contemporáneo: escritos y conferencias de Salvatore Puledda*. Recuperado el 4 de diciembre del 2011, de <http://www.silo.net/PublicacionesVirtuales/HumanistaContemporaneo.pdf>
- Soto, G. (2005). Ejercicio político de la cultura desde la seriedad vs. Ejercicio político de la cultura desde la risa. *Solar*, 1(1), 9-27.
- Soto, G. (2009). La filosofía como forma de vida. *Revista Escritos*, 17(39), 542-576.
- Soto, G. (2006). *Filosofía y cultura*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Sloterdijk, P. (2000). *Normas para el parque humano*. Madrid: Siruela.
- Sartre, J. (1957). *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Sur.

