



Ser hijos e hijas: el secreto del nacimiento

Being Sons and Daughters: The Secret of Birth

Carla Canullo  

Universidad de Macerata, Macerata, Italia.

Traductoras del italiano al español

Sonia Vargas-Andrade  

Universidad Católica Bolivariana, Cochabamba, Bolivia.

Bernardita Linares  

Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, Argentina.

Enviado: 28/08/2024

Evaluado: 28/08/2024

Aceptado: 19/10/2024

Editora: Andrea Báez Alarcón

Cómo citar: Canullo, C. (2024). Ser hijos e hijas: el secreto del nacimiento. *Revista de Filosofía UCSC*, 23 (2), 03- 18. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2024.23.2.2876>

Resumen

El artículo explora el concepto de ser hijos e hijas desde una perspectiva filosófica y antropológica, concentrándose en el significado y el secreto inherente al nacimiento. A través de un análisis profundo, se examina cómo el acto de nacer no solo implica un evento biológico, sino también una dimensión existencial y espiritual. Se discute la importancia del reconocimiento del otro como hijo o hija y las implicaciones éticas y sociales de esta relación fundamental. Además, se analiza cómo diferentes tradiciones culturales y religiosas abordan el misterio del nacimiento y de la filiación.

Palabras clave: *Nacimiento, filiación, antropología filosófica, existencia, ética.*

Abstract

The article explores the concept of being sons and daughters from a philosophical and anthropological perspective, focusing on the meaning and secret inherent in birth. Through an in-depth analysis, it examines how the act of being born involves not only a biological event but also an existential and spiritual dimension. The importance of recognizing the other as a son or daughter

and the ethical and social implications of this fundamental relationship are discussed. Additionally, the article analyzes how different cultural and religious traditions approach the mystery of birth and filiation.

Keywords: *Birth, filiation, philosophical anthropology, existence, ethics.*

**Nacer no basta
Es para renacer que hemos nacido
Cada día
Pablo Neruda**

1. La actualidad de la cuestión

“No hay nada oculto que no deba ser revelado, nada secreto que no deba ser conocido” (Lc 12, 2). Este anuncio del Evangelio, en apariencia, no tiene nada que ver con el nacimiento. De hecho, en este último no parecería haber ningún secreto, ya que es un venir a la luz. ¿Qué secreto podría esconderse en este acontecimiento completamente natural que todos los seres animales comparten? Nada, repetimos, al menos en apariencia. Sin embargo, aunque en el nacimiento no se esconda nada, esta simplicidad no ha impedido que se vuelva a él para reflexionar repetidamente y de diversas maneras. Así, después del momento señalado por Hannah Arendt, en el que el ser para la natalidad respondía al ser (heideggeriano) para la muerte, hoy asistimos a una sobreabundancia de investigaciones sobre el tema, al menos en Italia.

Este interés por el nacimiento tiene ciertamente que ver con un particular interés de la filosofía por la vida, aunque reducirlo a eso sería simplista. El nacimiento, de hecho, no ha sido tratado únicamente en el marco de las “filosofías de la vida” y del manifestarse de esta última, sino también como un tema en sí mismo (*as such*). Por un lado, se habla de nacimiento porque se habla de vida; pero también es cierto que se habla de nacimiento como ese evento inaugural gracias al cual se viene al mundo. Basta con algunos apuntes bibliográficos para señalar algunos textos que

testimonian este reciente interés, al menos en Italia. Silvano Zucal ha sido el autor del amplio volumen *Filosofia della nascita* (Zucal, 2017) y el mismo autor, junto con Lucia Vantini (2019), ha escrito *Nascere*. Mario Vergani (2020) ha publicado el volumen *Nascita. Una fenomenologia dell'esistenza*. Renata Viti-Cavaliere (2016) ha sido autora de *Birth* y Claudio Tarditi (2013) de *Nascere*. Cada uno de estos volúmenes cita otros textos que han ampliado la literatura sobre el tema. Aunque las posiciones de estos autores deberían analizarse detenidamente, incluso sin entrar en detalle, se podría decir que lo que une tales posiciones, por diferentes que sean, es la perspectiva abierta sobre la vida: se nace *para* vivir y, parafraseando a Ricœur, es en cuanto *vivientes* que se deja la vida y se muere —*vivant jusqu'à la mort*. ¿Pero es suficiente lo dicho para hacer tan actual la cuestión del nacimiento?

Seguramente, la constatación (banal) que comparten los autores citados al abordar la cuestión del nacimiento es que estamos en el mundo porque nacimos y tenemos una fecha de nacimiento. Por muy estéril y prosaico que este dato pueda parecer, es, sin embargo, la primera y más universal razón desde la cual se aborda cualquier otra cuestión, incluyendo también la del nacimiento. Además, estos autores, tomando el tema del nacimiento (como ya lo hicieron Hannah Arendt y María Zambrano) como su punto de referencia, han evidenciado la “filosofía del nacimiento” de un ámbito que era considerado mayormente reservado a la reflexión *del y sobre* lo femenino, para explorar la universalidad del nacimiento *en tant que telle*. Que esta universalidad correspondiera al tema lo atestigua Silvano Zucal, quien, comentando algunos pasajes en los que Hegel indaga la relación uterina entre madre e hijo, muestra cómo esta cuestión era competencia de la filosofía mucho antes de que Arendt y Zambrano la abordaran. Por lo tanto, si el nacimiento hoy es un tema muy actual, sin embargo, es a partir del siglo XIX que no falta a la cita con la filosofía. A partir de estas observaciones es que, dejando el suelo italiano y teniendo inevitablemente que hacer algunas elecciones, nos interrogaremos ahora sobre el nacimiento explorando dos enfoques diferentes según los cuales ha sido abordado, lo cual haremos tratando de individuar lo que está en juego.

2. Henry y Paul Ricœur: dos caminos (entre otros posibles) de la filosofía del nacimiento

2.1. El camino de Michel Henry

Entre los enfoques desarrollados en Francia sobre el tema del nacimiento se encuentran las reflexiones de Michel Henry y Paul Ricœur, de las cuales se propondrá una rápida visión general, dado que sus análisis ya son conocidos.

En lo que respecta a Michel Henry, en *Phénoménologie de la naissance* (pp. 123-142)¹ (texto en el que el filósofo vuelve sobre algunas de sus tesis más conocidas, expuestas también en otras obras), el filósofo parte de una pregunta que, a nuestro parecer, es decisiva, preguntando en su tú a tú con Heidegger *cómo* nace el *Dasein*, el cual se caracteriza como ser-para-la-muerte que comienza viniendo al mundo. Conocemos el marco más amplio de la tesis de Henry, un marco en el que él introduce la respuesta a la cuestión recién planteada: el “afuera” es el horizonte del mundo en el que los seres se manifiestan como entes. Si el nacimiento de los seres vivos se redujera al puro y simple hecho de “venir al mundo”, entonces no sería más que un nacimiento asimilable a la manifestación de cualquier ente.

El nacimiento, sin embargo, no es solo “venir al mundo”; nacer es, ante todo, “venir a la vida” y la vida no aparece como ente entre los entes. Al contrario, la especificidad del nacimiento, si nos atenemos a su identificación como “venir al mundo”, quedaría ausente, ya que el “rasgo característico de todo nacer y de su misterio” reside en el hecho de que “el nacimiento es una especie de comienzo absoluto que, sin embargo, presupone una pre-cedencia” (Henry, 2003, p.131), un *avant lui*. Ese *avant lui* absoluto hace del fenómeno del nacimiento una experiencia límite que remite, en la experiencia misma que tiene de sí, a aquello de lo que parece imposible hacer experiencia. Pero es sobre todo en otra serie de pasajes donde Henry aclara los motivos por los cuales el *Dasein* heideggeriano fracasa frente a la vida.

¿De qué manera venimos al *Dasein* (es decir, cómo nacemos, pregunta Henry) de tal manera que “esta venida no deba nada al “afuera” que caracteriza el ser del mundo”? (Henry, 2003, p. 131). Esto solo es posible en la vida y “en lugar de decir que no tenemos acceso a la vida más que gracias

¹ La traducción de los pasajes citados es nuestra. N. de T: se realiza la traducción de la traducción realizada por Canullo de dichos pasajes.

al *Dasein*, lo contrario es lo verdadero, es decir, solo en la vida tenemos acceso a él” (Henry, 2003, p.131). Venir al mundo, prosigue Henry, presupone “que se venga al ser-en-el-mundo, es decir, al *Dasein*” del cual, como es sabido, el ser en el mundo es uno de los existenciales. Pero hacerse *Dasein* o la “venida al *Dasein*” “que no se lleva a sí mismo por sí mismo” (Henry, 2003, p.131), no debe nada al mundo. Lejos de resolverse en la cuestión de la venida al mundo,

La cuestión de la “venida al *Dasein*” es una cuestión fenomenológica enteramente nueva que remite a un modo de revelación estructural diferente al del *Dasein*. Si venimos al *Dasein* sólo en la vida, la cuestión del nacimiento [...] radica en saber cómo se viene a la vida. Entendida en su originalidad, la cuestión del nacimiento remite a un nacimiento originario, una *Ur-nascita* que no tiene nada que ver con lo que entendemos en primera instancia y *naïvement* con nacimiento. La *Ur-nascita* de la que debemos ahora hablar escapa tanto a las ciencias que se refieren al mundo, como a la filosofía tradicional que ha tematizado la relación. (Henry, 2003, p. 131)

En este pasaje, casi íntegramente citado, se aclara que la cuestión, para Henry (2003), no es, por ejemplo, elegir entre el ser-para-la-natalidad arendtiano *versus* al ser-para-la-muerte heideggeriano; más bien, la cuestión del nacimiento, según nuestro filósofo, concierne a la posibilidad de venir *a* la vida y *en* la vida, y no *al* mundo y *en* el mundo. Y venir a la vida “significa que solo en la vida y a partir de ella puede ocurrir esta venida. Venir a la vida significa venir desde la vida, de manera que la vida no es, si se me permite decirlo, el punto de llegada, sino el punto de partida del nacimiento” (p.132). El nacimiento ocurre sólo porque viene de la vida y se arraiga en un nacimiento Originario. Este es el proceso que Henry llama “auto-afectación eterna”, donde el proceso de vivir es un movimiento continuo en el que la vida “no deja de venir a sí misma y de experimentarse a sí misma” (Henry, 2003, p.132). En las líneas y páginas siguientes, Henry continúa proponiendo sus temas más conocidos, es decir, 1- la vida como auto-afectación, inmanencia a sí misma no-extática y patética, y 2- la auto-temporalización como auto-afectación de la experiencia de sí mismo. Esta afectación como experiencia (*épreuve*) de sí es de donde nace la Ipseidad, es decir, ese Sí mismo que coincide con el autogenerarse de la vida: “La vida se autogenera como un Sí mismo, escribe Henry (2003) al respecto, pero ningún sí mismo es posible sino en cuanto sí mismo singular” (p. 133). Dicho de otro modo, “la vida se autogenera como yo mismo” (Henry, 2003, p. 131) y “en cuanto generado como Sí singular en mi *Ur-nascita* trascendental, yo he nacido. En cuanto esta *Ur-generación* no es otra cosa que un modo de autogeneración de la vida absoluta, que no ha nacido, yo soy no-nato” (Henry, 2003).

El Sí generado por la autogeneración de la vida es, entonces, un yo trascendental, donde el término indica “la condición de posibilidad más interior: la propia ipseidad” (Henry, 2003, p.134). En esta generación, que es nacimiento, el Sí experimenta a sí mismo en la auto-afectación de sentirse (y este es su lado pasivo) pero también como poder o Yo Puedo (lo que constituye su *côte* activo). El ego proviene entonces solo de la vida y proviene de ella porque nace en la vida; y “en la medida en que nace en la vida de tal forma que esta mora en él como su condición, entonces una fenomenología del nacimiento también debe enfrentarse a una segunda tarea: ya no captar al ego en el proceso de auto-afectación patica en la vida absoluta, sino recorrer, si es lícito decirlo, el recorrido inverso” (Henry, 2003, p.138) que conduce del vivir *nosotros*, los vivientes, a la vida del ego. Aparece aquí la paradoja de que somos, por un lado, vivientes por la auto-generación absoluta de la vida y, por otro, quienes atestiguan y experimentan esta autogeneración.

Ahora, es precisamente este el punto al que apunta la fenomenología del nacimiento de Henry, es decir, a que este último sea entendido no como un hecho natural, sino como una generación continua, un paso que Henry explica de la siguiente manera:

La venida del ego en la autogeneración de la vida absoluta no es un evento asimilable a lo que habitualmente entendemos por nacimiento. No hemos nacido una vez para luego continuar viviendo nuestra vida. [...] no hemos nacido un día, sino que somos constantemente generados en la auto-generación absoluta de la vida y solo en ella. (Henry, 2003, p. 139)

Y, en un pasaje aún más claro:

El nacimiento no es un evento sino una condición. Esta condición, que es la nuestra, nos hace Hijos -los Hijos trascendentales de la vida y no los hijos de los hombres, de estos egos trascendentales que son los Hijos, o al menos lo suponemos, unos y otros, de la autogeneración de la vida absoluta en la que son generados cada vez. (Henry, 2003, p. 139)

Esto plantea una cuestión, que Henry no ignora y que incluso aborda, referente al tiempo, ya que la *Ur-nascita* plantea el problema del inicio *temporal* de la vida. Como de hecho, dado lo dicho, es posible concebir el inicio del tiempo para cada viviente sin pensar el nacimiento como advenimiento en el mundo y, por lo tanto, según esa extaticidad que caracteriza a todo “afuera” que ocurre en el mundo. Esto solo es posible si el “afuera” trascendente del mundo no es la condición de la aparición y si, por el contrario, tal condición es el *pathos* por el cual cada uno siente y se siente a sí mismo. Por lo tanto, “la temporalidad originaria de la que se trata aquí escribe Henry, es precisamente la de su afectividad y de su sentir propio que, aunque se modifica, nunca cesa” (Henry,

2003, p.140). Y también: “La auto-temporalización de la vida absoluta es una ley fenomenológica material de esta misma vida cuyo análisis haría aparecer dos propiedades asombrosas” (Henry, 2003, p. 141).

La primera propiedad de la temporalidad de la vida radica en el hecho de que, a diferencia de la mundana, es reversible debido a que es una temporalidad que “se temporaliza” como autoafectividad, es decir, según esa “materia fenomenológica” que permite a la vida sentirse.² En concreto, esa autoafectividad es sufrir y gozar, donde “entre estas dos tonalidades afectivas, la transición ocurre en dos direcciones de modo que cada una de las dos tonalidades permanece en la otra como su condición fenomenológica y como su misma sustancia” (Henry, 2003, p. 141). La segunda propiedad radica en el hecho de que,

en esta autotemporalización patica de la vida absoluta no acaece nada irreal, sino solo el automovimiento de una experiencia y prueba de sí sin fin, en la reversibilidad del sufrir y del gozar. Esta es la segunda ley fenomenológica material de la vida: en la vida, todo es real y toda realidad lo es para la vida (Henry, 2003, p. 141).

Se trata de dos propiedades, que Henry también denomina “leyes”, que caracterizan la “autotemporalización patica de la vida absoluta”; leyes que

permiten llevar aún más lejos la relación del ego con lo que lo precede, o con esta vida que lo genera en cada instante. El ego no se refiere a sí mismo sino en la relación consigo de la vida absoluta –y es en ello dónde ésta lo genera. Dicho de otro modo: el ego despliega la prueba de sí constantemente, de su propio vivir, solo en la autotemporalización patica de la vida. (Henry, 2003, p. 141)

De esto se deriva que, 1- en lo que respecta a la relación del ego consigo mismo, esta es perfectamente adherente a sí y no-estática, mientras que 2- en lo que respecta a la relación del ego con la vida

tal relación está inscrita en el ego mismo en la medida en que se refiere a sí solo en la vida absoluta. Este “en” es lo que constituye el problema, y es el nacimiento. Este “en” es proporcionado por la relación consigo de la vida absoluta, ya que es ella la que, al unirse consigo misma, une al ego consigo y, al mismo tiempo, lo une a ella, pues no se une a sí misma sino en la medida en que se une a sí. (Henry, 2003, p. 142)

² Mientras que sobre la “materia fenomenológica” y la “fenomenología material” Henry reflexiona, como es sabido, principalmente en su producción que data de los años 90, sobre el sentir y la afectividad que representa su condición de posibilidad, él reflexiona desde el inicio de su investigación. Véase, respectivamente y en orden cronológico inverso: M. Henry, (2001; 2018, principalmente §52-70).

Y finalmente, en la conclusión del texto, se aclara que el *pathos*, al sentirse a sí mismo, no hace más que posibilitar el sentirse de la vida y, por lo tanto, el nacimiento, porque nacer es sentir la vida que comienza. Un *pathos* que es la huella de la pasividad originaria del nacimiento y que “es el rasgo más constante de toda vida que proviene de un nacimiento, de una vida tal como la nuestra. La condición del ego es el *pathos* de su presupuesto. La vida del ego trascendental es la fenomenología del nacimiento” (Henry, 2003, p. 142).

El texto de Henry es célebre y los temas que aborda han merecido justamente importantes comentarios (Ready, 2009; Sebbah, 1993). En las páginas aquí resumidas, el filósofo expone una de sus tesis más célebres, aquella sobre la pasividad y el *pathos* de la vida. Pero ¿cómo deben entenderse aquí, y en otros textos del autor, la pasividad y su contrario, la actividad? Estas no pueden concebirse sino a partir de las categorías aristotélicas de actuar y padecer, es decir, como causar (actuar) o sufrir (padecer) un estado. Ahora bien, aunque en el marco de Henry el actuar y el padecer se refieren a la vida de manera muy clara, su relación con el nacimiento es menos evidente. ¿Qué puede significar, en efecto, ser activo o pasivo en relación con el nacimiento? Quizás nada, a menos que se busque un sentido de acción/actividad y pasión/pasividad que pertenezca al propio nacimiento, como intentaremos mostrar recurriendo a la forma griega y latina del verbo que traducimos como “nacer”.

2.2. El recorrido de Paul Ricœur

“Nacer” es un verbo que en griego y latín tiene la forma media, es decir, una forma que no es ni activa ni pasiva. Se trata de una forma que pertenece a los verbos *media tantum*, es decir, aquellos verbos que no tienen un valor exclusivamente pasivo ni plenamente activo. Es el caso de *nascor* (latín) y *gignomai* (griego), verbos que expresan una condición del sujeto o una acción en la que participa sin ejercer un control directo. Gramaticalmente, se les llama “formas intermedias” porque expresan justamente una acción que se sitúa entre la pasividad y la actividad, realizada por un sujeto que participa en ella mientras esta se desarrolla; una acción que un sujeto realiza porque él mismo se completa mediante la acción que lleva a cabo. Aunque se trata de formas que son mayormente competencia de la lingüística, las páginas que Ricœur (1990, pp. 431-437) dedica al

nacimiento en *Le volontaire et l'involontaire* confirmarían lo que acabamos de decir acerca de la forma media del verbo “nacer”. Escribe el filósofo: “He aquí, pues, el tema que intentaremos en parte explicar, el cual intentaremos iluminar: mi nacimiento en primera persona no es una experiencia, sino el más allá necesario de toda experiencia [...]. El Cogito implica la anterioridad de su comienzo más allá de su apercepción” (Ricoeur, 1990, p. 432). Y todavía:

¿Cómo, en ausencia de un recuerdo de mi nacimiento, suscitar el presentimiento del comienzo como límite dentro de mi conciencia? No hay otro medio que el de atenerse a aquellos conocimientos objetivos y científicos que constituyen nuestro saber sobre el nacimiento y tratar de aplicarlos a nosotros mismos, de interiorizarlos de algún modo. Este esfuerzo en el límite de las posibilidades del saber objetivo es, en cierto sentido, el fracaso del saber, pero mientras este saber se disolverá, se sugiere algo como la necesidad en primera persona de *mi* comienzo (Ricoeur, 1990, p. 432).

La herencia que, científicamente, “es la idea principal [...] y es una explicación de mí mismo a través del otro” (Ricoeur, 1990, p. 432), es “capital recibido de otros” también como capital biológico, pero es también mi carácter y mi inconsciente “exteriorizado de mí mismo”. Sin embargo, frente a una exterioridad que de ningún modo puede ser asunto del Cogito,

frente a esta magia, debo decidir que no formo pensamientos en absoluto sino a través de ese poder de pensar —a través de ese querer-pensar— que es el propio Cogito; el ancestro cuyo gesto repito, tal curso de pensamientos ya no existe como ancestro: se confunde en lo más informe, de donde se alimenta la conciencia voluntaria (Ricoeur, 1990, p. 433).

En segundo lugar, “el filósofo volviendo en sí debe intentar pensar esta filiación de la conciencia individual (del ancestro, ndr.) que da su sentido específico al comienzo del nacimiento: nacer es ser engendrado” (Ricoeur, 1990, p. 433). La exigencia del Cogito es que yo comprenda la necesidad de la filiación “en mí mismo” y, por lo tanto, que “soy yo quien derivo de... y no el ancestro quien es causa de...” (Ricoeur, 1990, p. 433). Además,

el ancestro es de algún modo mi ascendiente subjetivo, mi yo es su descendiente subjetivo. Pero la expresión “derivado de...” expresa un vínculo originario, más allá de la causalidad, una adherencia sobre la cual no puedo arrojar luz con precisión y que no puedo reavivar sino pensándola como descendencia objetiva, como posteridad según el orden descendente (Ricoeur, 1990, p. 433).

En tercer lugar,

el capital de la herencia y el vínculo que me une a él no son, en última instancia, más que dos aspectos de *mi* comienzo. Comenzando, *in quanto* yo, participo de una stirpe; mi ascendencia es otro nombre del comienzo [...]. Este comienzo, que escapa a mi memoria, no es racionalmente pensable, está disimulado por la biología en la sucesión de las generaciones, y debe, en última instancia, suscitarse dentro de la conciencia como el punto de fuga más allá de mis recuerdos más antiguos (Ricoeur, 1990, p. 435).

Finalmente, a la pobreza de la que es rica mi nacimiento, a mi huida de mi nacimiento, al vacío que queda en la experiencia de haber nacido ya, se responde a lo largo de toda la vida, pues “consentir haber nacido”, escribe Ricœur (1990), “es consentir la vida misma con sus oportunidades y sus obstáculos; asumiendo el límite que me escapa, asumo la naturaleza individual que me concierne tan de cerca; acepto mi carácter” (p. 435).

En estas páginas, también resumidas rápidamente, Ricœur permite abordar un tema que Henry ignora, es decir, el hecho de que “nacer” es ese verbo cuya forma es media; una forma que, en cuanto tal, no es ni pasiva ni activa, y para la cual el nacimiento que nos precede y nos supera es por tanto aquello gracias a lo cual somos, pero que permanece inapropiable para nosotros (y en este sentido, ante ella somos *pasivos*), como es aquello a lo que todo el resto de nuestra vida responde *activamente*. Si, entonces, por un lado, con Henry alcanzamos la radicalidad de la vida en la que entramos con el nacimiento, por otro lado, Ricœur entrega este sentido de la “diátesis media” en la que se manifiesta el rasgo simultáneamente activo y pasivo del propio nacimiento.

Expuestas estas dos vías, sin querer intentar la *reductio ad unum* de dos perspectivas tan diferentes, la pregunta que ahora se plantea es qué nos dicen sobre el secreto del nacimiento.

3. El secreto del nacimiento - la filiación

O, quizás, este secreto ya ha sido revelado, pues el secreto del nacimiento es la vida. Nacer -se ha dicho desde el inicio de estas páginas- no es venir al mundo sino a la vida, a las generaciones que nos han precedido y cuya herencia continuamos. Si, sin embargo, este secreto ha sido revelado (pues “No hay nada oculto que no deba ser revelado, nada secreto que no deba ser conocido” (Lc 12, 2), queda todavía por decir cómo ese secreto se da y, al concluir este recorrido, se sugiere que se da como filiación, siendo ésta última (o el hecho de ser hijos) el modo en que cada uno entra en la vida y en el que, una vez que ha entrado en ella, continúa naciendo. Es en este sentido que proponemos leer los versos de Pablo Neruda colocados como epígrafe de estas páginas: “Nacer no basta. Es para renacer que hemos nacido. Cada día”.

Estos versos consolidan, a mi parecer, el secreto del nacimiento. Se nace para renacer, lo que no sería posible si la vida misma no renaciera incesantemente. Pero ¿cómo renace? Ciertamente,

ella renace en cada nuevo nacimiento, pero renace también en el “nacimiento” que somos en tanto niños, lo que difícilmente podría discutirse.³ Y, sin embargo, ¿por qué hablar al respecto de secreto? En la filiación no hay nada de secreto, e incluso si hubiera un secreto, la filosofía ya habría indagado ampliamente en sus pliegues. Basta, de hecho, pensar en las densas, conocidas y muy comentadas reflexiones sobre el “hijo” propuestas por Emmanuel Levinas (1990)⁴ y Jean-Luc Marion (2003 pp. 313-318), reflexiones conducidas siguiendo el hilo del “otro” y del “tercero” que se anuncian en la filiación que los dos filósofos leen a la luz de la paternidad. Por nuestra parte, propondremos una lectura de la filiación a partir de la maternidad, concluyendo así estas reflexiones abiertas y cerradas del secreto nacimiento. Para hacerlo y, por tanto, leer así la filiación a la luz de la maternidad, queremos partir de una maternidad excepcional que se anuncia en el Himno a la Virgen que Dante Alighieri hace pronunciar a san Bernardo al inicio del canto XXXIII del Paraíso. No se propondrá un comentario del himno, ni se subrayarán las referencias literarias, filológicas e históricas; simplemente será leído en la línea de estas páginas -a la luz del secreto del nacimiento, por lo que, a tal fin, se limitará a leer las primeras líneas y al oxímoron que ellas remiten: “Hija de tu Hijo”.

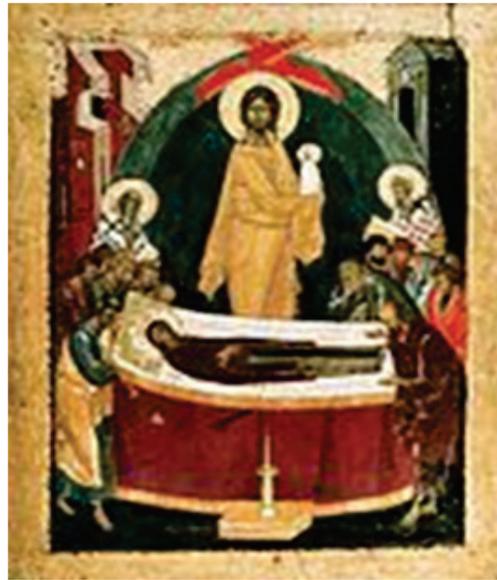
Es imposible limitarse incluso a sólo un breve comentario sobre esta “filiación” (dada por el *incipit* de la oración que pronuncia san Bernardo) sin hacer referencia a la figura de este santo protagonista del Canto XXXIII del Paraíso. En estos famosos tercetos Bernardo, tras contemplar la visión de los bienaventurados, invita a Dante a elevar sus ojos hacia la Virgen María, a quien pide que interceda para que pueda llegar a la contemplación de Cristo y del Padre. De ahí la oración que san Bernardo dirige a la Virgen:

Virgen madre, hija de tu hijo, humilde y excelsa más que criatura, término fijo del consejo eterno, tú eres aquella que tanto ennoblecó así la naturaleza humana, que su creador no desdeñó hacerse su criatura. En tu vientre se encendió el amor, por cuyo calor en la paz eterna ha germinado esta flor. Aquí eres para nosotros un resplandor meridiano de caridad, y abajo, entre los mortales, eres una fuente viva de esperanza. Mujer, eres tan grande y tan valiosa, que quien quiera gracia y no recurre a ti, su deseo quiere volar sin alas. Tu benignidad no sólo socorre a quien pide, sino que también muchas veces se adelanta libremente a la solicitud. En ti misericordia, en ti piedad, en ti magnificencia, en ti se reúne todo lo que en las criaturas hay de bondad (Alighieri, 2021, Canto XXXIII).

³ También en consideración al hecho de que el tema está presente en los autores resumidos rápidamente.

⁴ Véase Levinas (1990, pp. 310-313).

Como anticipo de esta oración, con justo título muy conocida y comentada por los lectores de Dante, será conservado sólo el segundo título con el que la Virgen es llamada: “Hija de tu Hijo”. Según Carlo Ossola (2016),⁵ se encuentra una huella en el apelativo de la “Dormición de la Virgen”, momento en el que la Virgen se convierte en Hija de Cristo, del Hijo. Uno de los íconos que representa este misterio es, a saber, “La Dormición de la Virgen”, expuesto en la Galería Tretiakov de Moscú, en el cual Cristo aparece llevando en brazos a su madre en el momento de su Dormición.



A lo dicho, se objetará justamente que el momento de la filiación no coincide en este caso con el comienzo de la vida, sino con el paso a una forma de vida distinta de la del nacimiento en la carne, de la que se ha tratado hasta ahora con Henry y Ricœur. En efecto, la dormición es el nacimiento a una vida que no es ni temporal ni carnal. Dicho y precisado esto, sin abandonar la especial maternidad y la filiación de las que aquí tratamos, es necesario, ante todo, ver si el epíteto “Hija de tu Hijo” y la declinación que propone Ossola nos introducen no sólo en la vida excepcional a la cual la Virgen Madre accede, sino si puede referirse a cada nacimiento y, por tanto, al ingreso a través de ella, en la vida que cada uno de los vivientes comparten. Ahora bien, nuestra opinión es que sí, este epíteto -aunque se refiera a una sola “Hija”- puede, sin embargo, introducirnos en el secreto del nacimiento, haciendo del epíteto “Hija de tu Hijo” la expresión del secreto del

⁵ Para un comentario filosófico de la obra dantesca véanse E. Gilson (2021); R. Guardini (1999); Tolone (2021); Malaguti (2020).

nacimiento. Para demostrarlo, se resumirá rápidamente lo que hemos visto hasta ahora en las siguientes páginas.

Se nace como “hijo” y serlo coincide con ingresar en la vida. En un caso, sin embargo, quien entra en la vida es la Vida misma (Cristo). Aquí, la filiación no es un puro y simple ingreso en la vida, sino que coincide con la aparición en la vida -concreta y carnal- de la Vida, gracias a la cual toda vida es tal. Ahora, este ingreso excepcional inaugura una posibilidad hasta entonces inédita, es decir, la posibilidad de que la Madre que genera sea ella misma generada de la Vida en la cual hace entrar al Hijo. La Virgen Madre es “Hija de su Hijo” no solo porque, como lo muestra el ícono, Él la sostiene en sus brazos en el momento de su última dormición en la tierra, llevándola como una madre y un padre lleva en brazos a un hijo, sino porque ella es también “Hija de la Vida” -y, por lo tanto, de su Hijo. Esta filiación es ciertamente inaudita, excepcional y no puede extenderse a otras filiaciones, porque solo una Virgen Madre puede ser llamada “Hija de tu Hijo”. Sin embargo, aunque el epíteto se refiere a un caso único, esta singularidad inaugura una historia nueva para todos, pues ella manifiesta y revela que la filiación no es exclusivamente un hecho natural (se es hijo porque se “nace de”) y que la “filiación” es también ingreso en la Vida -ingreso que se confirma en el evento que nos ocupa (*scilicet*, la filiación de la Virgen Madre de su Hijo) y que, para el mundo griego, fue trágicamente escandalosa, como lo expresa de modo emblemático el mito de Edipo. Y, sin embargo, si el secreto del nacimiento es la filiación como ingreso en la Vida, ¿qué añade el comentario del himno de Dante a lo que ya hemos visto con Henry y Ricœur? Tal vez, el himno a la Virgen nos permite declinar de otro modo la diátesis media del verbo “nacer” junto con el nuevo sentido de actividad y pasividad que inaugura y del que ya hemos hablado.

En este sentido, como se ha visto, es inaugurado por el nacimiento porque el verbo “nacer” posee en griego y latín una forma media (*gignomai* y *nascor*), es decir, una forma pasiva con sentido activo. Gracias a este nuevo sentido, se manifiesta una forma media que “da forma” a la vida, poniéndola así “en forma”. Esta primera “puesta en forma”, que, al paso del tiempo, y por lo tanto, *pernoiça va sans dire*, debe por el contrario ser cada día redescubierta en su esencia que reside, o al menos ésta es nuestra propuesta, en el hecho de que cada ser vivo es “ser-para-la-filiación”. Tal redescubrimiento es necesario e incluso imprescindible porque la vida, desde el principio y también en el curso de su extensión y despliegue progresivo, *carece* de la “conciencia” de su primera “puesta

en forma” que proviene del hecho de que se vive porque se ingresa en la vida gracias a y a través de un vínculo que nos une a la vida -un vínculo que no es “visible” como lo son los entes naturales, pero que sin embargo “es”. Ahora bien, es precisamente este *vínculo*, a través del cual la vida adquiere su propia forma, lo que proponemos llamar “filiación”. La filiación es esta puesta de forma que no es exclusivamente natural y, por tanto, visible; es un *vínculo* que nos hace redescubrir la dimensión relacional de la vida misma, la cual inicia porque nuestra vida inicia en cuanto Hijos, y porque somos “hijos del Hijo” en cuanto “hijos de la Vida” -de la misma manera en que una vez en la historia una Virgen Madre fue “hija de tu Hijo”. En consecuencia, este último apelativo es a la vez un atributo que anuncia la filiación excepcional de una Virgen Madre, como señala el *secreto* excepcional que en cada nacimiento se anuncia para todos, pues el sello de todo nacimiento es el hecho de que *cada uno nace en cuanto hijo*.

El redescubrimiento de ser hijos, y en un caso único en la historia “Hija de tu Hijo”, es entonces el sentido del renacer: si en efecto “nacer no basta” porque “es para renacer que nacemos. Cada día”, para que esta frase no sea un simple anuncio, es necesario que la vida renazca incesantemente y que este renacimiento se cumpla a través del redescubrimiento de lo que en el curso de la vida se pierde, es decir, el redescubrimiento de ser hijos, hijos por el vínculo vivo con la Vida. Si, entonces, entrar en la vida es el secreto del nacimiento, este secreto consiste en redescubrirse incesantemente hijos. Y ser hijos, además de explicarse a través de la filiación como nacimiento en tanto que “otro” (Levinas) o “tercero” (Marion), concierne también al hijo que cada uno de nosotros es -como ya se ha dicho- por el vínculo con la vida. Por lo tanto, una vez más, si no basta con nacer para vivir, puede decirse que es porque vivir es 1- renacer incesantemente y 2- porque se es “nacido” y se es “viviente” gracias al vínculo con la vida que nos hace *vivants jusqu'à la mort*, diríamos siguiendo a Paul Ricœur.

El nacimiento no es, por lo tanto, un momento inicial determinado en el espacio y en el tiempo. Ciertamente, también es este “dato de hecho” que no se puede negar, pero nacer es también el redescubrimiento incesante de ser hijos y de ser vivientes; hijos de una Vida que, en cada nacimiento, toma su forma. Una forma que ella asume para continuar asumiéndola siempre y de nuevo, de inicio en inicio, según inicios que no conocerán fin.

4. Referencias

- Alighieri, D. (2021). *La Divina commedia*. Jaca Book.
- Gilson, É. (2021). *Dante e la filosofia* (S. Cristaldi, Trad.). Jaca Book.
- Guardini, R. (1999). *Dante* (M. L. Maraschini & A. Sacchi Balestrieri, Trads.). Morcelliana.
- Henry, M. (2001). *Fenomenologia materiale* (E. De Liguori & M. L. Iacarelli, Trads.; P. D'Oriano, Ed.). Guerini e Associati.
- Henry, M. (2003). Phénoménologie de la naissance. In *Phénoménologie de la vie* (Vol. 1, pp. 123-142). PUF.
- Henry, M. (2018). *L'essenza della manifestazione* (D. Sciarelli, M. Anzalone, G. De Simone, & F. C. Papparo, Trads.; G. De Simone, Ed.). Orthotes.
- Levinas, E. (1990). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Livre de Poche – Biblio Essais.
- Marion, J.-L. (2003). *Le phénomène érotique. Six méditations*. Grasset.
- Malaguti, M. (2020). *Metafisica del volto. Una lettura di Dante*. Edizioni Biblioteca Francescana.
- Ossola, C. (2016). *Introduction à la Divine Comédie*. Editions du Félin.
- Ready, J. (2009). *Michel Henry: La passion de naître - Méditations phénoménologiques sur la naissance*. L'Harmattan.
- Ricœur, P. (1990). *Il volontario e l'involontario* (M. Bonato, Ed.). Marietti.
- Sebbah, F.-D. (1993). Éveil et naissance: Quelques réflexions à partir d'Emmanuel Levinas et de Michel Henry. *Alter. Revue de phénoménologie*, 1, 213-240.
- Tarditi, C. (2013). *Nascere*. Ananke.
- Tolone, O. (2021). *Guardini e la filosofia di Dante*. Morcelliana.
- Vantini, L., & Zucal, S. (2019). *Nascere*. Cittadella Editrice.
- Vergani, M. (2020). *Nascere. Una fenomenologia dell'esistenza*. Carocci Editore.
- Viti-Cavaliere, R. (2016). *Birth*. Mimesis International.



Viti-Cavaliere, R., & Sorge, V. (2011). *Nascita e rinascita in Filosofia*. La Scuola di Pitagora Editrice.

Zucal, S. (2017). *Filosofia della nascita*. Morcelliana.