

Ante la humanidad desnuda. Una reflexión sobre la condición marginal del migrante desde el concepto de *rostro* de Max Picard

*Face to face to naked humanity.
A reflection on the marginal condition of the migrants
from Max Picard's human face concept*

CATALINA ELENA DOBRE*

Resumen: El artículo propone un análisis para comprender la figura del migrante y la hospitalidad, desde el concepto de *rostro* del filósofo suizo Max Picard. Si bien el tema de la migración ha sido debatido desde perspectivas diversas, sea de la filosofía política o del multiculturalismo, le falta un acercamiento desde una visión ética y antropológica. Para esto, acudimos a la propuesta personalista de Max Picard, porque el filósofo subraya en su obra el peligro de olvidar el hecho de que la persona humana tiene un *rostro*. El migrante es visto en nuestras sociedades como un ser marginal. La marginalidad es la indiferencia ante el rostro y, por lo mismo, la indiferencia ante la huella de lo sagrado en la persona humana. Esto da lugar a la discriminación, a la depravación de los derechos humanos, a vulnerabilidades y abusos contra los que no quieren ser vistos.

Palabras clave: rostro, migrantes, extranjero, marginalidad, hospitalidad, encuentro.

Abstract: The article proposes an analysis to understand the figure of the migrant and hospitality from the concept of the human face of the Swiss philosopher Max Picard. Although the topic of migration has been debated from diverse perspectives, whether from political philosophy or multiculturalism, it lacks an approach from an ethical and anthropological vision. For this, we turn to Max Picard's personalist proposal, because the philosopher highlights in his work the danger of forgetting the fact that the human person has a face. The migrant is seen in our societies as a marginal being. Marginality is indifference to the face and, therefore, indifference to the imprint of the sacred in the human person. This gives

* Tecnológico de Monterrey, Escuela de Humanidades y Educación (México), email: dobre@tec.mx; ORCID: 0000-0001-7929-8572.

rise to discrimination, depravity of human rights, vulnerabilities, and abuses against those who do not want to be seen.

Key words: Human Face, Migrants, Stranger, Marginality, Hospitality

Recibido: 01/09/2023

Aceptado: 14/02/2024

1. Introducción

Varios pensadores personalistas del siglo XX, como Nikolai Berdyaev, Emanuel Mounier, Max Picard, Martin Buber, entendieron que en la Modernidad se fue creando la errónea convicción de que mediante un método científico fundamentado en la racionalidad era posible conquistar el mundo y lograr que el hombre fuera “semejante a los dioses”. Pero todo esto fue desembocando en una catástrofe para la cultura y una crisis espiritual y moral para la humanidad, dando lugar a tensiones sociales que culminaron con movimientos, revoluciones, cambios, crisis económicas y políticas, y guerras.

En el siglo XXI, la situación global no es que ha mejorado mucho; nos seguimos enfrentando a diversas crisis que son muestra de un proceso de discontinuidad y ruptura, que dan lugar, entre otras, a la marginalidad como resultado de la violencia, el rechazo, el racismo, la exclusión. Esto muestra una decadencia moral y social que se debe a la indiferencia ante el rostro humano que representa la singular huella del espíritu en el hombre.

En estas páginas me interesa analizar uno de los problemas que enfrentan nuestras sociedades, es decir, es el problema de la migración como el olvido del rostro. Me refiero, en especial, al ser humano forzado a elegir la migración como única forma de sobrevivencia. Si bien el tema de la migración ha sido debatido desde perspectivas de la filosofía política¹ o el multiculturalismo, falta, desde mi punto de vista, *un acercamiento desde el personalismo filosófico*; es decir, una mirada a esta realidad

¹ Hay varios estudios sobre la condición del migrante: desde Hannah Arendt, quien escribe su ensayo sobre los refugiados; Jacques Derrida, quien habla sobre la hospitalidad y el extranjero o, más reciente, el escrito de la filósofa italiana Donatella Di Cesare, que citaré también en este artículo; también pensadores como Benhabib o Habermas, entre otros, se han ocupado de este tema.

desde una visión antropológica y ética² que tiene en el centro la persona humana.

Es por lo mismo que acudiré a la propuesta filosófica de Max Picard³ para comprender la figura del migrante y la hospitalidad a través del concepto de rostro que representa el crisol de su filosofía. Si bien su pensamiento ha sido entendido como una metafísica del silencio, ya que esta es una de las categorías representativas de su autoría, también el filósofo suizo fue un crítico de la Modernidad, lanzando un mensaje de advertencia para la humanidad: esto es, el peligro de olvidar el hecho de que la persona humana tiene un *rostro*.

El olvido provoca rechazo y la consecuencia del rechazo es la marginalidad⁴ entendida como indiferencia ante el rostro y, por lo mismo, se trata de una indiferencia ante la huella de lo sagrado en la persona humana. Esto da lugar a la discriminación, a la depravación de los derechos humanos, a vulnerabilidades y abusos contra los que no quieren ser vistos.

Max Picard –como afirmaba Alfonso López Quintás– es un digno representante de la antropología filosófica europea del último cuarto de siglo⁵ y fue el creador de una filosofía expresada en una obra poética por excelencia que puede ser incluida en el ámbito del *personalismo filosófico* o del *humanismo contemporáneo*. Es uno de los más importantes pensadores cuando se trata de la comprensión de la persona humana en su fundamentación antropológica y ética de la Modernidad, en su proceso de pérdida de sentido y de la revalorización del mundo, entendido como

² La filósofa italiana Donatella Di Cesare tiene razón al subrayar que el tema del migrante debe dejar de ser un tema político; lo que necesitamos es mirar este problema de frente y analizarlo desde la filosofía con más *énfasis desde un acercamiento ético-antropológico*. Cfr. D. DI CESARE, *Resident Foreigners. A Philosophy of Migration*, Cambridge University Press, Cambridge 2020.

³ Max Picard (1888-1965) fue un pensador prolífico de la primera mitad del siglo XX cuya obra se publicó en Suiza, Alemania, Francia y en los Estados Unidos. Sin embargo, desde los años cincuenta del siglo pasado, su obra ha sido muy poco reeditada o traducida a otros idiomas y, por lo mismo, muy poco divulgada y leída. A pesar de haber sido escritas en la primera mitad del siglo XX, las obras filosóficas de entonces son muy actuales y también antimodernas, pues marcan un límite a la modernidad que creo todos deberíamos entender y asumir. Entre sus escritos, los más destacados son: *El rostro humano* (1929), *La huida ante Dios* (1934), *Hitler en nosotros* (1947), *El mundo del silencio* (1948), *El hombre y el lenguaje* (1955), etc.

⁴ El tema de la marginalidad ha sido trabajado desde varios planteamientos. El libro *Marginality Addressing the Nexus of Poverty, Exclusion and Ecology* (Springer 2014), por ejemplo, representa uno de tantos intentos de pensar en cómo buscar un mejoramiento del bienestar humano, desde el ámbito social, político, ecológico y ambiental, para evitar la discriminación.

⁵ A. LÓPEZ QUINTÁS, *Estética de la creatividad*, Rialp, Madrid 1998, p. 350.

una continuidad misma de Dios. Su obra se une a la de pensadores como Max Scheler, Martin Buber o Emmanuel Levinas, para quienes el mundo no es un mero objeto de estudio, sino una unidad y una totalidad. Alfonso López Quintás considera a Max Picard como parte de esos pensadores “que aportaron a la investigación del ser *inobjetivo*, al estudio de *realidades no dimensionales o ambitales*” que constituyen la base de lo que él llama *personalismo dialógico*.

Por lo que la categoría de *persona* (*rostro*) representa en estas páginas el marco para comprender la figura del migrante, que es una de las condiciones más vulnerables de nuestra sociedad global, a la cual las políticas de los estados tratan de resolver por encima y en función de conveniencias. En el mismo contexto, me interesa resaltar el concepto de hospitalidad, sobre la cual reflexiona Derrida y que cobra, a través de las ideas de rostro y la presencia de Max Picard, una posibilidad de realización, en un mundo que se ha ocupado, en las últimas décadas, en levantar muros. Todo con la intención de redignificar la figura al migrante.

Si bien el tema de la migración tiene raíces en la antigüedad, cuando las tribus o pueblos eran nómadas y necesitaban moverse de un lado al otro para sobrevivir; en la Modernidad, cuando los estados definen ya sus territorios y fronteras, el tema de la migración se transforma en un problema que ni a la fecha somos capaces de comprender y resolver. Aunque hablamos de un mundo globalizado, la migración es un tema complejo, sea determinada por pobreza, por conflictos regionales, por guerras o inestabilidades económicas y sociales. Ante este fenómeno tan presente en nuestras sociedades, los estados, que se definen por la soberanía, no aceptan con apertura la idea de migración y la figura del migrante.

El migrante (o el refugiado) deja atrás su hogar, su tierra y lo único que lo espera es un mundo de incertidumbres. Sin embargo, al migrar entran en un tipo de “régimen del refugiado”⁷ que se define como un cúmulo de normas, reglas, procedimientos que un estado ofrece a los migrantes⁸. Pero las reglas, los procedimientos no bastan para atender al migrante. *Esto desvela el hecho de que el problema de la migración no está*

⁶ A. LÓPEZ QUINTÁS, “La intimidad personal. Qué significa y cómo es posible”, en *Diálogo filosófico*, Nossa y J. Editores, Madrid 1995, p. 475.

⁷ Fue Hannah Arendt quien, en un ensayo publicado en 1943 y llamado *Nosotros los refugiados*, plantea por primera vez, y con ocasión de la migración forzada de los judíos en la Segunda Guerra Mundial, el tema del migrante. H. ARENDT, “Nosotros, los refugiados” en *Escritos judíos*, Ed. Paidós, Barcelona-México-Buenos Aires 2016, p. 354.

⁸ Cfr. A. BETTS y G. LOESCHER, “Refugees in International Relations”, en *Refugees in International Relations*, Oxford University Press, Oxford 2011, p. 56.

visto, ni a la fecha, desde un punto de vista humano, ético antropológico y personalista, sino que ha sido abandonado en manos de políticas que defienden el territorio de un estado. Esto ha dado lugar a una confusión en cuanto el estatus del migrante, por un lado, y, por otro, ha creado más barreras. La migración se ha transformado en un modo de negar la hospitalidad, de persecución y, muchas veces, de humillación, desolación o abuso. En las últimas décadas, también hemos sido testigos de un proceso migratorio generado, por un lado, por guerras (como en el caso de Siria y, recientemente, el caso de Ucrania); y, por otro, por pobreza, conflictos y falta de perspectivas, como, por ejemplo, en América Latina. Aunque este fenómeno es comprensible, es bastante criticado, además de que en el mental colectivo, todavía hay una reticencia a este tipo de migración forzada.

Independientemente de la causa que produce el proceso de migración, el migrante viene a desvelar una ruptura en nuestra sociedad. Las políticas migratorias que supuestamente están enfocadas en el respeto a los derechos humanos y la reintegración de los migrantes, lo más que han intentado no cubren esta brecha. En general, a donde sea que lleguen, los migrantes, al ser los seres más vulnerables de un territorio, son humillados, deportados y, muchas veces, tratados como criminales.

Es verdad que la sociedad global apuesta por leyes de migración cada vez más complicadas y, a veces, absurdas⁹, pero la ley no protege sino que, al contrario, separa. La ley, en el caso del proceso migratorio, y como afirmaba Di Cesare, se termina en la frontera¹⁰. Inclusive si pensamos en la migración desde la perspectiva democrática, así como se intenta promover, todavía existe una barrera: el estado democrático sigue siendo uno soberano (ya que el poder lo tienen los ciudadanos). En este sentido, Étienne Balibar afirma con razón que “la frontera es la condición no-democrática de la democracia”¹¹. Es decir, las fronteras, aunque en estados democráticos, son un signo de separación, de ruptura¹². Hay discursos sobre los derechos humanos, sobre la inclusión, pero cuando

⁹ Recordemos lo que pasó en la frontera entre México y Estados Unidos en la época del presidente Donald Trump, cuando los niños eran separados de sus padres que eran deportados.

¹⁰ Cfr. D. DI CESARE, *Resident Foreigners. A Philosophy of Migration*, cit., p. 35.

¹¹ E. BALIBAR, *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'Etat, le peuple*, La Découverte, Paris 2001, p. 175.

¹² Por ejemplo, en la Unión Europea el tema de las “políticas migratorias y los migrantes” está en su agenda, pero se buscan políticas para ayudar a los migrantes a través de un estímulo económico, sin ser esta realmente una solución. El extranjero necesita tener la perspectiva de un hogar, de la posibilidad de crear un futuro en un nuevo territorio, de seguridad, y no de un apoyo económico temporal.

se trata de la realidad, el derecho de libertad de movimiento parece ser negado y excluido. Es verdad que los territorios se deben delimitar por muchas razones, pero el problema es que las fronteras deben ser más fluidas y los ciudadanos, más hospitalarios, sobre todo para aquellos que buscan ayuda.

El migrante, lo único que lleva consigo es su humanidad desnuda que lo transforma en el ser más vulnerable. “De repente, ya no hay lugar en el mundo donde los migrantes pueden ir sin restricciones drásticas”¹³; ningún país los quiere asimilar y se le niega un territorio donde pueden crear un hogar o integrarse en una comunidad. El migrante se vuelve así un *a-topos* (fuera del lugar).

El extraño, el extranjero, fue un tema que inquietó las mentes filosóficas, desde la antigüedad. Por ejemplo, Platón, en sus diálogos, hablaba sobre el extranjero (*xenos*) quien pregunta y Aristóteles también hablaba de *bios xenikos* (la vida del extranjero)¹⁴ pero no hubo una reflexión más profunda sobre el significado del extranjero, aunque los antiguos aspiraban a lograr una *Kosmopolitai*¹⁵; es decir, ser ciudadanos del mundo. Esta denominación implicaba una carga moral común a todos. Desde los tiempos antiguos hasta el siglo XX, las reflexiones en torno al extranjero, desde la filosofía, cayeron en el olvido cuando pensadores como Hannah Arendt, Levinas o Jacques Derrida abrieron camino hacia esta condición del extranjero en un contexto histórico y geopolítico muy diferente que la antigüedad.

Como viene del exterior el extranjero, el migrante, “cuestiona”, mediante su presencia, la autoridad del que está en el lugar, como decía el filósofo francés Jacques Derrida¹⁶. Cuando el migrante llega a un nuevo territorio, lleva consigo mucha tristeza, sufrimiento, lágrimas, desesperación e incertidumbre; ¡esto es su único bagaje! El que está obligado a migrar no lo hace por placer, sino que va en búsqueda de sobrevivencia y ayuda. Ante el estado que lo recibe, se vuelve un *xenos*¹⁷ (un extraño), un ser marginal que incomoda; y la marginalidad, es un estatus en el cual la persona se asume como excluida.

¹³ D. DI CESARE, *Resident Foreigners. A Philosophy of Migration*, cit., p. 34.

¹⁴ J. DERRIDA Y A. DUFOURMANTELLE, *La hospitalidad*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires 2000, p. 13.

¹⁵ No olvidemos que Diógenes el Cínico, a la pregunta que le hacían: “De dónde eres”, contestaba diciendo: “Soy ciudadano del mundo” (DIOGENES LAERTIUS, *Vidas de filósofos ilustres*, Libro VI-31, Iberia, Barcelona 2000, p. 220). Expresión retomada, siglos después, por el filósofo ilustrado Immanuel Kant.

¹⁶ J. DERRIDA Y A. DUFOURMANTELLE, *La hospitalidad*, cit., p. 13.

¹⁷ De aquí la *xenofobia*, el rechazo al extraño.

2. El rostro: la humanidad desnuda y el sello singular de la persona humana

Gabriel Marcel hablaba sobre Max Picard como “uno de los pensadores más originales de nuestros tiempos”¹⁸, sin embargo, es de los filósofos contemporáneos menos conocidos. En su escritura se retrata como un crítico de la Modernidad tecnologizada que nos ha traído la enajenación y la mutilación de los rostros y de la personalidad humana. Por lo mismo, sus ideas son muy acertadas para comprender cómo surge lo que hoy llamamos marginalidad. Considerando sus reflexiones, que giran en torno a qué es aquello que constituye al ser humano, parto de la idea de que la marginalidad tiene raíz en la ignorancia; ignoramos la presencia del rostro de la persona humana. Para esto, primero voy aclarando qué significa el rostro para Picard y por qué es importante; para después entender que la condición de vulnerabilidad y, por lo tanto, de la marginalidad se deben, en especial, a la discontinuidad y a la ruptura de un mundo que cosifica el rostro y lo mira desde una lógica del poder.

En los años que escribía sus reflexiones sobre el rostro humano, todavía las ideas de Emmanuel Levinas¹⁹ no existían. Apenas en el año 1966, el filósofo francés hacía pública esta influencia marcada por la lectura de Max Picard en cuanto al concepto de rostro. Levinas afirmaba en una conferencia que “leer estas ideas del filósofo suizo sobre el rostro le ayudó a sentirse vivo”²⁰.

¹⁸ M. GABRIEL – M. PICARD, *Correspondance 1947-1965*, L'Harmattan, Paris 2006, p. 17.

¹⁹ Esta especificación es importante, considerando que casi siempre se menciona a Levinas como “el filósofo del rostro”. *Visage*, el rostro para Levinas exige un deber moral para con el otro (la alteridad) que requiere una responsabilidad infinita. “El rostro, aún cosa entre cosa, perfora la forma que, sin embargo, lo delimita, el rostro me habla y por ello me invita a una relación sin paralelo con un poder que se ejerce ya sea gozo o conocimiento”, E. LEVINAS, *Totalidad e infinito*, Ed. Sígueme, Salamanca 2002, p. 211. El filósofo considera que el ser humano es un extraño en el mundo y, en esta condición, solamente se tiene al otro. Desde la perspectiva del filósofo francés, el rostro del otro representa la fuente y la realización de la ley moral y, de una manera, una imagen de Dios, pero solo como huella (Cfr. E. LEVINAS, *Proper Names*, Stanford University Press, Stanford 1996, p. 31), precisamente por la ausencia. Es decir, más que imagen, para Levinas el rostro es huella de lo absoluto, del infinito, de la Otredad inserta en la totalidad del mundo. El rostro no es solo otro nombre para la personalidad, sino que es la personalidad, pero en su manifestación, su exteriorización y recepción; en su franqueza original. El rostro es en sí mismo y, si puedo expresarlo así, el misterio de toda claridad, el secreto de toda apertura (Cfr. E. LEVINAS, *Proper Names*, cit., p. 95). Al ser el rostro la parte más desnuda de la corporeidad, Levinas resalta la idea de vulnerabilidad, que está mediando la relación con otro; así el rostro-ante-rostro es un encuentro de dos vulnerabilidades que necesitan ser acogidas de manera recíproca. Picard también reconoce la vulnerabilidad del rostro, al ser la parte más expuesta de nuestra corporeidad, pero a diferencia de Levinas, el rostro es para el filósofo suizo la prueba metafísica de la existencia de Dios. Esto no significa de ninguna manera que el hombre sea como Dios, sino que el rostro es el hábitat, es el hogar en el cual lo divino se deja entrever y se hace presente.

²⁰ M. CRAIG, *Levinas and James: Toward a Pragmatic Phenomenology*, Indiana University

Max Picard reconoce la vulnerabilidad del rostro al ser la parte más expuesta de nuestra corporeidad. El rostro es el espíritu encarnado, es decir, la *persona* humana, y es el espejo de Dios, es decir, *Imago Dei*. Por eso, la persona humana está intrínsecamente relacionada con lo divino; *el rostro es la persona*.

Das Menschengesicht (El rostro humano) así se llama una de las obras importantes de la autoría del filósofo Max Picard, aludiendo a lo importante que es el rostro para el ser humano; un sello de su identidad natural y espiritual, sin la cual no puede existir. Caracterizado por Giuliano Sansonetti como una “sinfonía del rostro humano”²¹, el escrito *Das Menschengesicht (El rostro humano)* representa un planteamiento antropológico *per se*, ya que para el filósofo el rostro es la manifestación misma del espíritu en el hombre.

El rostro es lo primero que ofrecemos al otro como apertura: un rostro refleja la historia personal de cada ser humano. A diferencia de todo el cuerpo, el rostro concentra en sí mismo la expresión del espíritu del hombre y expresa, por lo mismo, lo más profundo de la persona humana.

En trazar las características del rostro humano, Max Picard sigue la tradición cristiana²² y teológica de la *Imago Dei* que representó la base del humanismo que pensaba el ser humano como *agnitio*²³. Es decir, *agnitio* representaba la identidad entre el rostro y el carácter. Picard no ignora la importancia de la corporeidad cuando se trata de la constitución ontológica de la persona humana pero, más que un enfoque teológico, elige un enfoque antropológico, ya que para él el rostro humano no es solo una extensión de la corporeidad, sino una manifestación del espíritu en el hombre (*Imago Dei*), resaltando así la relación entre el rostro humano y el sentido ético y espiritual de la humanidad guiada por lo divino. Afirma Max Picard: “El que mira un rostro humano se traslada al centro mismo de su ser. Sus emociones, su comprensión, su voluntad se ven afectadas, e incluso hasta lo más profundo de él, donde sus emociones, inteligencia

Press, Indianapolis 2010, p. 180.

²¹ G. SANSONETTI, “Volto tra immagine e traccia: Max Picard ed Emmanuel Levinas”, en *Come all'inizio del mondo. Il pensiero di Max Picard*, Editado por Silvano Zucal y Daniele Vinci, Pontificia Facoltà Teologica di Sardegna, Il Pozzo di Giacobbe, 2011, p. 69.

²² Analizado por san Agustín o por santo Tomás de Aquino, así como por varios místicos o teólogos medievales como Eckhart o Nicolás de Cusa, la idea del ser humano como *Imago Dei* ha sido representada en el arte medieval (pinturas y esculturas) para revelar la identidad entre el rostro como imagen de Dios y la personalidad.

²³ Cfr. M. E. MOORE, “Meditation on the Face in the Middle Ages (with Levinas and Picard)”, en *Literature and Theology*, Vol. 24, n. 1 (2010), p. 19.

y convivencia coexisten en esa oscuridad sin forma que llamamos sentimiento, se sienten miradas, observadas²⁴”.

El rostro es el único en el cual se manifiesta esta singularidad, concentrando en sí la presencia del espíritu manifestada en la mirada. Es en la expresión de nuestro rostro lo que nos asienta ontológicamente y en la cual se ve reflejada la manifestación entera de nuestra personalidad. Es el rostro en el cual la dignidad cobra forma y sentido, ya que el rostro es la ventana mediante la cual nos abrimos al mundo. El rostro, al ser la expresión de la interioridad, se presenta en toda su belleza pero también en toda su vulnerabilidad.

En el libro mencionado, Picard inicia su análisis haciendo una diferencia de la manifestación del rostro: 1. Con relación a un mundo sagrado, en el cual el rostro humano todavía tenía marcada la presencia de Dios. 2. Con relación a un mundo moderno (que identificaba con la decadencia que empezó en el siglo XX), en la cual el rostro había perdido su autenticidad.

Considerando la primera manifestación, el rostro humano es pictórico y a la vez es *presencia*. Esto significa que la imagen es el reflejo de lo que intrínsecamente representa nuestro ser. La imagen es el reflejo de un arquetipo originario, que es Dios. Y dado a una constante regeneración interna, como dice Picard, participamos en este arquetipo no copiándolo, sino a través de una representación. La representación adquiere presencia porque participa de la imagen originaria, siendo, a la vez, autónoma.

La imagen no es un simulacro, sino que es lo verdadero que se manifiesta, realizándose mediante el espíritu humano y reflejándose en el rostro. Jean-Luc Egger afirmaba que en este mundo picardiano la imagen adquiere una dimensión claramente sustancial, ya que debe entenderse como una realización perfecta del ser humano en su vocación original²⁵.

Una de las características importantes de la imagen es que tiene en sí la posibilidad de renovarse, de ser ella misma otra vez. Es así, que la imagen depende de una elección que se refleja en el rostro como espejo fiel de esta *Imago Dei*. Picard confesó años más tarde que la imagen exige de las personas tiempo y amor; sin estas dos cosas no puede manifestarse. Necesita del tiempo de la presencia para ser y necesita del amor para comprometerse con la realidad. En este sentido, las características esenciales del rostro humano como imagen de Dios son la humildad, lo subli-

²⁴ M. PICARD, *The Human Face*, Cassell and Company Limited, USA, 1993, p. 3.

²⁵ Cfr. J. L. EGGER, “L’ultimo dono nello sguardo”, en M. PICARD (ed.), *L’ultimo volto dell’uomo. Maschere mortuarie da Shakespeare a Nietzsche*, Servitium, Milano 2015, p. 77.

me, el reposo, la dignidad, el silencio, el amor y la claridad. Pero también el rostro es unidad. Cuando miramos un rostro, no vemos partes, sino que la imagen que se presenta es una armonía de las partes separadas (ojos, boca, nariz, cejas), y esta unidad es para el filósofo suizo la huella de Dios en el hombre singular. Todo es visible en el rostro humano, sobre todo, el alma que está presente en cada parte sin ser apegada a alguna en especial: “El alma es una unidad, un todo, y esa expresión del rostro corresponde a que el alma también debe ser uno y todo. Si el alma, por ejemplo, sonríe, todo el rostro sonríe. Por eso, una sonrisa en el rostro no se puede dividir en partes y relacionada con ciertos grupos musculares. La sonrisa se teje en toda la cara y no se puede disecar²⁶”.

La sonrisa, por ejemplo, sería un puente de vínculo con otro rostro humano. Cuando un rostro humano está cerca de otro rostro humano, ahí está la posibilidad de la comunión, de encuentro, sin que cada rostro pierda su peculiaridad. El rostro es nuestro lugar como presencia. Como bien dice Picard: “cuando un hombre se encuentra con otro, su alma primero debe separarse del encuentro eterno para venir al encuentro humano”²⁷; hay en este encuentro algo que hace a cada uno recordar su origen divino.

Sin embargo, este rostro marcado por la huella de lo divino, al estar presente en el mundo, está marcado también por la vulnerabilidad. Y aquí nos acercamos al segundo punto de manifestación de este rostro. Lévinas afirmaba que: “Según una de las expresiones de Max Picard, como me comentó su hijo Miguel, el rostro humano es la prueba de la existencia de Dios. Es en el rostro humano que, más allá de la expresión de la singularidad humana y, tal vez, por esa singularidad última, se manifiesta la huella de Dios y la luz de la revelación que inunda el universo. La personalidad en el rostro es, a la vez, lo más irremplazable, lo más único, y lo que constituye la propia inteligibilidad²⁸”.

Picard era consciente de que el rostro se ha vuelto también un instrumento de la ciencia que lo ha despojado de su dignidad y de su origen, por un lado; y, por otro lado, las condiciones del mundo, marcadas por la discontinuidad y la ruptura, han logrado borrar los rostros humanos, a través de la indiferencia, como si fueran irreales, abstractos, rostros sin imagen. Afirmaba: “Hoy, cuando faltan la comunidad y el hombre, amputado de todo, es visto por otros que están tan aislados como él; hoy en día

²⁶ M. PICARD, *L'ultimo volto dell'uomo. Maschere mortuarie da Shakespeare a Nietzsche*, Servitium, Milano 2015, p. 54.

²⁷ *Ibid.*, p. 147.

²⁸ E. LEVINAS, *Proper Names*, cit., p. 95.

son precisamente los signos de desmembramiento e individualización los que se reflejan más prominentes en la cara”²⁹.

En el año 1934, Picard escribía un libro con un título inquietante: *La huida ante Dios*, que no era un tratado de teología, sino un escrito en el cual, como afirmaba Gabriel Marcel: “Max Picard nos da la clave de su pensamiento. Todo nuestro mundo empeñado en abolir el mundo de la fe está huyendo. Ya nadie pregunta de quién huye o por qué huye; nadie recuerda que huye de Dios. La huida ha tomado para sí una existencia independiente, se ha convertido en una entidad en sí”³⁰. El filósofo suizo intuyó con temor el camino que nos llevaría hacia el mundo de la huida. Resalta la idea que en el momento en el cual Dios fue representado como una máquina y no como presencia, fue cuando se produjo la deshumanización misma del ser humano; fue cuando el hombre empezó a huir de Dios.

Al elegir la huida, el ser humano ha creado un sistema perfecto dentro del cual la huida tiene características muy específicas, como la importancia de incrementar la multitud y la ley de la cantidad. “La huida gobierna sobre el hombre y lo utiliza. La huida es soberana. El hombre no es más que su sirviente”³¹. Es a través de este sistema como el hombre arregló su mundo para alejarse de Dios.

Esto quiere decir que, por más que tengamos programas sofisticados y leyes o sistemas, el encuentro con el rostro del otro está totalmente obstaculizado por la ruptura y la discontinuidad, que son los signos de un mundo en el cual las relaciones humanas ya no están creadas por los encuentros, sino con base en parámetros que crean barreras, leyes que ignoran el rostro que revela la humanidad desnuda y provocan vulnerabilidades.

El mundo del ser humano que huye de Dios es el mundo de la discontinuidad, del vacío total, de la inmediatez fragmentaria; un mundo incoherente; un mundo en el cual en nombre de la abstracción se pueden sacrificar vidas humanas; un mundo en el cual no hay un compromiso real con el tiempo. Todo es rápido y todo está conectado; y cuanto más conectado está el mundo de la huida, más rápido se desvanece todo en él. En el mundo de la huida Dios es una posibilidad abstracta. Por lo mismo, no hay decisión y todo queda en estado de mero experimento: “La

²⁹ M. PICARD, *L'ultimo volto dell'uomo. Maschere mortuarie da Shakespeare a Nietzsche*, cit., p. 94.

³⁰ M. GABRIEL, “Max Picard”, en M. PICARD, *The Flight from God*, St. Augustines Press. Indiana 2015, p. 3.

³¹ M. PICARD, *The Flight from God*, cit., p. 8.

guerra, el crimen, la pestilencia no parecen ser más que experimentos exitosos, y el hombre que muere en ellos, muere por la casualidad de un experimento”³².

¿No es, en este sentido, la migración –sobre todo, forzada– un sacrificio de vidas humanas? Por lo menos, hablamos de un sacrificio moral de la propia dignidad de las personas en condición de migración forzada, porque no queremos ver sus rostros; ellos son los de “las afueras” de nuestros muros, de nuestras ciudades.

La filósofa italiana Di Cesare sostiene, con razón, que las imágenes ofrecidas por los medios de estos seres marginales, los migrantes: son siempre las mismas; muestran multitudes anónimas. Raras veces las cámaras TV se centran sobre sus rostros, sobre sus ojos llenos de miedo, en sus lágrimas. Los televidentes están inmunes a este tipo de imágenes³³. Está claro que la figura del migrante se ha convertido en una de las más repulsivas, odiadas, de nuestras sociedades y esto pasa porque hemos olvidado el valor de la hospitalidad, que es una experiencia moral que devine nuestra humanidad.

3. La hospitalidad ante el rostro. *Ius Migrandi*

Desde los tiempos antiguos y, sobre todo, con los romanos y su imperio, se empezó a hablar del *ius migrandi*, el derecho a migrar, a moverse. Sin embargo, hoy en día, este derecho de migrar fuera de una frontera ya no existe. Di Cesare sostiene que este derecho representará el reto más grande de la sociedad global del siglo XXI³⁴.

Esta idea de *ius migrandi* fue retomada en la Modernidad por Kant, el primer filósofo que reflexiona en torno a la idea de hospitalidad traducida por él en lo que llama ciudadanía mundial³⁵ o hospitalidad universal. La define como “el derecho de un extranjero a no recibir un trato hostil por el mero hecho de ser llegado al territorio de otro”³⁶, y añade: “el derecho de ciudadanía mundial no es una fantasía jurídica, sino un complemento necesario del código no escrito del derecho político y de gentes, que de ese modo se eleva a la categoría de derecho público de la

³² *Ibid.*, p. 16.

³³ Cfr. D. DI CESARE, *Resident Foreigners. A Philosophy of Migration*, cit., p. 81.

³⁴ *Ibid.*, p. 70.

³⁵ Cfr. I. KANT, *La paz perpetua*, Alianza Ed., Madrid 2020, p. 16.

³⁶ *Ibid.*, p. 16. Kant especifica que la condición para la hospitalidad es que el recién llegado se mantenga pacífico.

Humanidad (...)»³⁷. Desde Kant hasta el siglo XX, la hospitalidad había caído en el olvido.

En 1997, el filósofo francés, Jacques Derrida publicaba por primera vez su conferencia llamada *La hospitalidad* en relación con el concepto de *extranjero* entendido como aquel que viene y nos interpela. Al llegar desde “fuera”, el extranjero cuestiona, mediante su presencia, la auto-ridad del que está en el lugar. Aun así, la condición para con-vivir en el mismo lugar es la imposición de que el extranjero hable el lenguaje específico de un espacio geográfico. Esta imposición, según Derrida, es una violencia contra el extranjero, es una condición tajante. Lo que no entendemos es que un extranjero no es un enemigo, es “otro” un rostro diferente al que se debe recibir y acoger. Afirma: “La pregunta de la hospitalidad comienza ahí: ¿debemos exigir al extranjero comprendernos, hablar nuestra lengua, en todos los sentidos de este término, en todas sus extensiones posibles antes y a fin de acogerlo entre nosotros?”³⁸.

Derrida llega a la conclusión de que una hospitalidad condicionada (implicando aquí el nombre, familia, estatus social, etc.) no es la verdadera hospitalidad, ya que para ser *hospitalidad debe ser con relación a la diferencia*³⁹ que, muchas veces, no tiene ni nombre ni apellido... ni cumple con alguna otra condición.

Derrida plantea la propuesta de una hospitalidad absoluta que rompe la hospitalidad condicionada (o de derecho, como la llama). Por romper con la “ley” con ciertas condiciones, la hospitalidad implica acoger al otro de manera incondicional, sin preguntar ni siquiera su nombre. Se pregunta el filósofo francés: “¿Se ofrece la hospitalidad a un sujeto?, ¿a un sujeto identificable?, ¿a un sujeto de derecho? ¿O bien la hospitalidad *se ofrece, se da* al otro antes de que se identifique, antes incluso de que sea (propuesto como sujeto) sujeto, sujeto de derecho y sujeto nombrable por su apellido, etc.”⁴⁰.

La hospitalidad incondicional sería la capacidad de decir *sí* al *recién llegado*, antes de objetivarlo, antes de cualquier identificación o anticipación, antes de cualquier apellido. Para Derrida, el *recién llegado* no se

³⁷ *Ibid.*, p. 18.

³⁸ J. DERRIDA Y A. DUFOURMANTELLE, *La hospitalidad*, cit., p. 23.

³⁹ Como lo explica Derrida, este concepto [*différance*] es irreductible a toda reapropiación ontológica o teológica. No es un concepto, pero es un referente, no es ni simplemente activo ni simplemente pasivo. Más bien anuncia o recuerda algo. Es una huella... por eso es irreductible a algo en particular. En 1971, en una entrevista, Derrida explicaba que el concepto no es la diferencia hegeliana.

⁴⁰ J. DERRIDA Y A. DUFOURMANTELLE, *La hospitalidad*, cit., p. 33.

limita al sujeto; es decir, puede ser un migrante, un visitante inesperado, un ciudadano de otro país, un ser humano, divino, vivo o muerto, femenino o masculino, e inclusive un animal. Sin embargo, el primer impulso, en calidad de “amo”, es condicionar su presencia: si no tiene el mismo lenguaje, si no cumple con ciertos “derechos” y “leyes”, entonces el extranjero es rechazado. Esto es un acto de violencia; ya que la verdadera hospitalidad debe reflejar la condición misma del hombre; la hospitalidad se comprende como la condición de hábitat fundamental de los seres humanos con todo lo que los rodean.

Lo opuesto de la *hospitalidad* es la *hostilidad* (violencia). Es una ironía, pero los dos términos tienen la misma raíz, como sugiriendo que hay un pequeño paso y a la vez un entero abismo entre la hospitalidad y la hostilidad (entendida inclusive como hospitalidad condicionada). Surge la pregunta: ¿cuándo se pasa de nuestra condición ontológica de extranjeros (hospitalidad) a la hostilidad, a la violencia? La hostilidad es una imposición que limita y controla y exige. Lograr esta hospitalidad no es fácil ya que el primer acto de relación con el extranjero, como hemos visto, es la “violencia”. A esta violencia, el filósofo Martín Buber llama “el eclipse de Dios” ya que las condiciones de la vida moderna han creado un ámbito totalmente hostil a lo que representa el otro, de tal manera que es el hombre moderno el que eclipsa a Dios tras su ceguera al negarse ver la auténtica realidad y la presencia de la alteridad, aunque en su forma más radical.

Para los estados y para la política del siglo XXI; para los nacionalistas o para los xenófobos, la hospitalidad representa algo que es impensable, aunque es una de las leyes no escritas más ancestrales que tenemos como humanidad⁴¹. Derrida sostiene que: “La ley de la hospitalidad, la ley formal, subyacente al concepto general de hospitalidad se presenta como una ley paradójica, pervertible y pervertidora. Parece sugerir que la hospitalidad absoluta rompe con la ley de la hospitalidad como derecho o deber, con el pacto de la hospitalidad. En otras palabras, la hospitalidad absoluta exige que yo abra mi morada y que la ofrezca no solo al extranjero, sino al otro absoluto, desconocido, anónimo, y que le dé lugar”⁴².

Política y socialmente, la hospitalidad absoluta propuesta por Derrida representa una utopía, y tiene razón en este sentido. De hecho, en las

⁴¹ Sin la intención de hacer la historia de la hospitalidad, solo hay que mencionar que en parte este acto humano por excelencia ha sido el que ha mantenido la relación entre sociedades, y ha propiciado el intercambio cultural, social, económico etc.

⁴² J. DERRIDA Y A. DUFOURMANTELLE, *La hospitalidad*, cit., p. 23,

últimas décadas, y a partir de 2015, este tema de la hospitalidad se ha abandonado en discusiones sociales y políticas. Pero como bien afirmaba el filósofo ruso Nikolai Berdyaev –el mismo un extranjero, condenado al exilio⁴³–, lo social y lo político no pueden tener más fuerza que lo singular. Es decir, el estado, que es una abstracción en sí, no puede ejercitar un poder sobre la decisión, la libertad de persona y la capacidad de mirar el rostro del otro. En otras palabras, y considerando la postura de Max Picard, se puede afirmar que la verdadera y auténtica hospitalidad significa mirar el rostro del otro, verlo y aceptarlo en su condición de persona y no tanto de diferencia.

En este punto, Picard se aleja de la idea de Derrida. Para el filósofo suizo, la persona humana es un ser singular, no *diferente*. Afirma: “Hoy el individuo considera que su diferencia le pertenece solo a él, y teme que se olvidará de sí mismo si no fuera muy diferente de los demás. Emplea su diferencia como si fuera un signo para recordarse a sí mismo. Sin embargo, antes, todos los rostros se pensaban como preservados en la memoria de Dios; mientras que ahora cada rostro busca solo preservarse, es por eso que debe trazar distancias desde su propio rostro”⁴⁴.

En lugar de diferencia, Picard propone *la presencia*. Y la hospitalidad se debe manifestar ante la presencia. En la presencia, lo invisible se hace visible porque el rostro humano se pone a sí mismo en una situación de contemporaneidad. El rostro humano está en dicha situación cuando expresa el encuentro entre el tiempo y lo eterno. Porque cuando el rostro humano se mueve en la temporalidad, siempre expresará algo de lo eterno. La presencia, este instante en el tiempo, es la vivencia del ser humano como conciencia de estar en el tiempo, que para el filósofo suizo se expresa en el rostro que puede estar ante nosotros con una presencia tan imponente. Cuando estamos presentes ante el rostro, solo entonces tenemos la capacidad de amar, de recibir, de ofrecer hospitalidad.

En otras palabras, si Derrida consideraba que es imposible la hospitalidad absoluta, desde la perspectiva de Picard, la hospitalidad es posible solo cuando la mirada es dirigida de persona a persona, *de rostro a rostro*; es decir, cuando vemos de modo singular el rostro del otro y abrazamos su humanidad desnuda. Solo entonces podemos hablar de

⁴³ Cfr. N. BERDYAEV, *Slavery and Freedom*, Charles Scribner's Sons, New York 1944. Berdyaev fue forzado a salir de su patria, Rusia, –como muchos otros– por condiciones políticas con el inicio de la revolución bolchevique de 1917 que marcó un cambio drástico de régimen político.

⁴⁴ M. PICARD, *The Human Face*, cit., p. 182.

hospitalidad absoluta y solo entonces podemos ofrecer y compartir con el otro nuestro hogar, nuestra morada.

Thomas W. Ogletree, en su escrito *Hospitality with the Stranger. Dimensions of a Moral Understanding*, es bastante tajante al decir que “ser moral significa ser hospitalario con los extranjeros”⁴⁵. Esto implica que la hospitalidad debería ser el centro de nuestra vida y experiencia moral, porque la verdadera moral no se ve reflejada solo en nuestras relaciones familiares; la moralidad se ve realmente con aquello es desconocido, extraño, ante este rostro que interpela y cuestiona nuestra propia condición.

Para tener un rostro y mirar al otro significa tener la capacidad de interactuar con el otro; y esto es incorporar a la propia subjetividad una comprensión del comportamiento humano, de la experiencia del otro; implica la capacidad de comprometerte con algo diferente. “El encuentro con el otro abre un nuevo ámbito de sentido, otro mundo, al cual, de otra manera, no tendríamos acceso”⁴⁶, como afirma Ogletree.

La hospitalidad significa mirar un rostro nuevo y desnudo, sentir su vulnerabilidad y responder a ella, porque también es nuestra, ya que compartimos la misma humanidad y el mismo mundo. En el fondo, la hospitalidad es una vivencia recíproca y por eso es encuentro: es un compartir, un intercambio de cosmovisiones y realidades. En otras palabras, es la capacidad de leer la experiencia del otro, en términos de mi propia experiencia. Como sostiene el mismo Ogletree: “Ofrecer hospitalidad a un extranjero es dar la bienvenida a algo nuevo, poco familiar y desconocido en tu mundo. Por un lado, la hospitalidad requiere el reconocimiento de la vulnerabilidad del extranjero, en un contexto social extraño. Los extranjeros necesitan sustento en su viaje, especialmente cuando se mueven en un entorno hostil. Por otro, la hospitalidad designa ocasiones de descubrimiento de un potencial que pueden abrir nuestro estrecho mundo provinciano”⁴⁷.

Lo que llevan consigo los migrantes, los extranjeros, son historias de vidas que pueden ayudarnos a entender nuestro propio mundo desde otras perspectivas. Así es como puede surgir un encuentro entre dos mundos, entre dos cosmovisiones que no pueden más enriquecer. Por esa razón que la hospitalidad es imposible ser pensada sin apertura, sin el

⁴⁵ T. OGLETREE, *Hospitality with the Stranger. Dimensions of Moral Understanding*, Westminster John Knox Press, London 2003, p. 1.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 48.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 2.

reconocimiento del rostro del otro. Como Picard nos enseña, *cuando uno mira el rostro y su presencia lo reconoce como persona, como espíritu y lo recibe porque comparten la misma humanidad.*

4. Los muros que levantamos: un signo de discontinuidad y ruptura

Si bien el siglo XX ha sido denominado como el *siglo de los campos*⁴⁸ como lo describe Hannah Arendt en su obra *Los orígenes de totalitarismo*, y si bien al final de la década de los ochenta el mundo asistía a la caída del famoso “Muro de Berlín”; el siglo XXI debutó con un levantamiento de muros en un panorama social y económico que se quería y se quiere global y cosmopolita. Esta es la gran paradoja de nuestro siglo: con el fin de detener las infracciones y la violencia, los países desarrollados empezaron a plantear la idea de rodear sus fronteras con muros. Un retroceso que recuerda la Edad Media cuando las ciudades eran amuralladas precisamente contra los invasores. No sería este el único retroceso que estamos viviendo como sociedad. Como bien afirma Di Cesare, “después del Muro de Berlín, el tercer milenio se ha abierto con una nueva época de muros”⁴⁹.

Muros que nos separan en un mundo que promueve la diversidad, la inclusión y un “mundo sin fronteras”, palabras que en la realidad son puros eslóganes que nos hipnotizan y nos dan la impresión de que vivimos en “un mundo mejor”. Desde el “muro de Bush”, al “muro de Trump”, al muro (o la reja) de Orban en Hungría, o las fronteras que delimitan el *espacio Schengen* en Europa, la realidad es totalmente diferente.

Miles de migrantes, en su deseo de buscar una vida mejor –o por ser violentados por una guerra, o por el estado mismo que no les ofrece los recursos para vivir dignamente–, sufren, en las fronteras, humillaciones, deportaciones y otros abusos. Es verdad que en algunos lugares hay albergues o algunos campos de acogida de los emigrantes de paso, pero de estos se ocupan organizaciones civiles, voluntarios, humanitarios. Los estados tienen, en cambio, la labor de *vigilar y castigar*, reiterando el título de la obra de Foucault. Ante un panorama en el cual levantamos muros, expulsamos, creamos un tipo de neurosis colectiva ante los migrantes, se deslumbra lo que Marc Colpaert llamaba “la tragedia monocultural”⁵⁰ o una imposición tajante sobre los demás.

⁴⁸ Sobre todo, los campos de concentración, aunque Arendt habla también del campo de trabajo, o campos de internamiento.

⁴⁹ D. DI CESARE, *Resident Foreigners. A Philosophy of Migration*, cit., p. 224.

⁵⁰ M. COLPAERT, “Culture, Hospitality and Relational Ethics: Some Philosophical Reflec-

Los estados, a través de la soberanía, maifiestan una pertenencia y las fronteras delimitan y protegen esta “pertenencia”. Por lo tanto, la esperanza hacia el trato de la vulnerabilidad del ser marginal queda en el despertar del corazón de cada ser humano; es decir, al fin y al cabo es una labor humana y no política. “Los migrantes, los extranjeros y los refugiados no son, en primer lugar, un problema. Están aquí, como la vida está aquí; se anuncian, como se anuncia la vida. Se anuncian a sí mismos por varias razones. Es nuestro deber decodificar e interpretar estos anuncios”.

En el escrito *Hitler en nosotros*, Max Picard plantea el problema de la pérdida de la estructura interior del ser humano a la cual han contribuido, desde la ruptura provocada desde la creación de la bomba atómica, hasta la construcción de las metrópolis, y el desarrollo de la tecnología, todo el progreso de la Modernidad, y podemos añadir los muros que hemos levantado. Esto ha desembocado en lo que llama la automatización de la persona humana: “el hombre moderno arrastra todas las cosas hacia sí mismo caóticamente y sin cohesión; esto prueba que su propia vida interior es un caos que no tiene cohesión”⁵¹. Este caos interno y esta discontinuidad interior dan lugar a lo que Picard llama “el nerviosismo de nuestra época”, entendido como el resultado de un desequilibrio interno, por la pérdida de nuestro centro, y tiene como consecuencia la creación de una sociedad cada vez más enferma e intolerable, irascible y sospechosa. Un mundo en el cual impera la discontinuidad se manifiesta a través del resentimiento, la manipulación, la violencia y la crueldad; se trata de un mundo en el cual el sistema ha aniquilado completamente el espíritu de las personas, y con ello, su rostro; un mundo en el cual los líderes producen mucho ruido y desorden para confundir y no ser capaces de distinguir entre la verdad y la mentira; y un mundo en el cual cada vez más levantamos barreras y creamos exclusión. Esto significa que vivimos inmersos en un tipo de dictadura, sin importar siquiera su naturaleza (económica, social o política). Afirma el filósofo: “La definición, la nitidez de la dictadura, surge del estado de ambigüedad en que vive la gente”⁵². Cuando está presente la ambigüedad, es decir, una vivencia automatizada, estado en el cual el ser humano está completamente alejado de lo natural y de lo espontáneo de la vida, surge la indiferencia y, por lo mismo, la discontinuidad.

tions”, en *Diversity in Health and Social Care*, N. 2, pp. 135-142, Radcliffe Publishing, 2005, p. 136.

⁵¹ M. PICARD, *Hitler in Ourselves*, Henry Regnery Company, Chicago 1947, p. 27.

⁵² *Ibid.*, p. 113.

5. Conclusiones:

Con estas ideas, Max Picard traza una línea de separación entre lo que significa *continuidad* y *discontinuidad*. La continuidad tiene que ver con los valores implícitos de la comunidad, con el reconocimiento de la dignidad y la presencia del rostro de otro ser humano. La discontinuidad, en cambio, es el mundo de la ruptura, en el cual el rostro se vuelve una abstracción. El mundo de la discontinuidad es el mundo de la inmediatez fragmentaria; un mundo incoherente; en el cual el sacrificio de vidas humanas, en todos los sentidos, se ha vuelto algo “común”. “Un mundo en el cual la guerra, el crimen, la pestilencia, no parecen ser más que experimentos exitosos, y el hombre que muere en ellos, muere por la casualidad de un experimento”⁵³.

En esta discontinuidad, el migrante es un ser humano dislocado, sin morada, sin rostro, como resultado de la indiferencia que transforma al ser humano en una máquina sin sensibilidad y sin empatía. “El rostro” se vuelve así una abstracción, porque el hombre de la ruptura vive, se alimenta solo de la lógica del poder. Esto crea un ámbito de vulnerabilidad que da lugar a la marginalidad como una manifestación de la indiferencia o ignorancia ante el rostro. “El sistema es más poderoso que cada hombre individual en sí mismo. En todas partes hay algo que siempre huye más rápido que el hombre individual, algo que solo se puede sentir, no poseer, y que aun así tiene poder”⁵⁴, afirma Picard.

Sin embargo, más allá de cualquier sistema está la persona humana, está su rostro único e irremplazable en el cual se ve reflejada toda la personalidad en una sola y única imagen en la cual lo divino elige espejarse a sí mismo y se deja ver en una mirada. Ante este rostro, las leyes deberían reflexionar antes de actuar y los muros deberían caer. Por lo mismo, consideramos que la única forma de ofrecer hospitalidad al ser marginal que es, en este caso, el migrante y la única manera para redignificar su presencia es ver su mirada, reconocerlo en su rostro, que significa reconocerlo como persona. En este momento, el modo de ver al migrante cambiaría completamente.

⁵³ *Ibid.*, p. 16.

⁵⁴ M. PICARD, *The Flight from God*, cit., p. 55.

Bibliografía

- ARENDT, H., *Nosotros, los refugiados*, en *Escritos judíos*, Ed. Paidós, Barcelona-México-Buenos Aires 2016.
- BALIBAR, E., *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'Etat, le peuple*, La Découverte, Paris 2001.
- BERDYAEV, N., *Slavery and Freedom*, Charles Scribner's Sons, New York 1944.
- BETTS, A. Y LOESCHER, G., *Refugees in International Relations*, en *Refugees in International Relations*, Oxford University Press, Oxford 2011.
- COLPAERT, M., «Culture, Hospitality and Relational Ethics: Some Philosophical Reflections», en *Diversity in Health and Social Care*, N. 2, (2005), pp. 135-142.
- CRAIG, M., *Levinas and James: Toward a Pragmatic Phenomenology*, Indiana University Press, Indianapolis 2010.
- DERRIDA, J. Y DUFOURMANTELLE A., *La hospitalidad*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires 2000.
- DI CESARE, D., *Resident Foreigners. A Philosophy of Migration*, Cambridge University Press, Cambridge 2020.
- EGGER, J. L., *L'ultimo dono nello sguardo*, en PICARD, M., *L'ultimo volto dell'uomo. Maschere mortuarie da Shakespeare a Nietzsche*, Servitium, Milano 2015.
- GABRIEL, M. – PICARD, M., *Correspondance 1947-1965*, L'Harmattan, Paris 2006.
- KANT, I., *La paz perpetua*, Alianza Ed., Madrid 2020.
- LAERTIUS, D., *Vidas de filósofos ilustres*, Libro VI-31, Iberia, Barcelona 2000.
- LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, Ed. Sígueme, Salamanca 2002.
- LEVINAS, E., *Proper Names*, Stanford University Press, Stanford 1996.
- LÓPEZ QUINTÁS, A., *Estética de la creatividad*, Rialp, Madrid 1998.
- LÓPEZ QUINTÁS, A., «La intimidad personal. Qué significa y cómo es posible», en *Diálogo filosófico*, Nossa y J. Editores, Madrid (1995).
- MOORE, M. E., «Meditation on the Face in the Middle Ages (with Levinas and Picard)», en *Literature and Theology*, Vol. 24, n. 1 (2010).
- OGLETREE, T., *Hospitality with the Stranger. Dimensions of Moral Understanding*, Westminster John Knox Press, London 2003.
- PICARD, M., *The Human Face*, Cassell and Company Limited, USA, 1993.
- PICARD, M., *L'ultimo volto dell'uomo. Maschere mortuarie da Shakespeare a Nietzsche*, Ed. Servitium, Milano 2015.

- PICARD, M., *Hitler in Ourselves*, Henry Regnery Company, Chicago 1947.
- PICARD, M., *The Flight from God*, St. Augustine's Press, Indiana 2015.
- SANSONETI, G., *Volto tra immagine e traccia: Max Picard ed Emmanuel Levinas*, en ZUCAL, S.-VINCI, D. (Eds.), *Come all'inizio del mondo. Il pensiero di Max Picard*, Pontificia Facoltà Teologica di Sardegna, Il Pozzo di Giacobbe, 2011.